24

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

KĀÂNÎ-i ŞÎRÂZÎ

(قاآنیء شیرازي)

Mîrzâ Habîbullāh b. Mîrzâ Muhammed Alî-yi Gülşen (ö. 1270/1854)

İran'da Kaçar hânedanı döneminin en ünlü şairi.

2 Şâban 1223'te (23 Eylül 1808) Şîraz'da doğdu. Gülşen mahlasını kullanan şair Mirza Muhammed Ali'nin oğludur. Babasını on bir yaşında iken kaybetti. Şîraz'da başladığı öğrenimini İsfahan'da tamamladı. Erken yaşta şiir denemesi yapan ve Habîb mahlasını alan Kāânî, Horasan Valisi Şücâüssaltana'nın dikkatini çekerek himayesine mazhar oldu. Vali, oğlu Oktay Kāân'ı metheden şiirlerinden dolayı ona Kāânî mahlasını verdi. Bir süre Şücâüssaltana'nın yanında kalan Kāânî sırasıyla Yezd, Kirman, Gîlân, Mâzenderan ve Azerbaycan'a seyahat etti. Bu seyahatlerinde birçok âlim ve şairle tanışıp onlardan faydalandı. Daha sonra Tahran'a giderek Kaçar hânedanından Feth Ali Şah'la tanıştı ve onun teveccühünü kazandı. Feth Ali kendisine "müctehidü'ş-şuarâ" lakabını verdi. Onun ölümünün ardından yerine geçen Muhammed Şah tarafından Hz. Peygamber'in şairi Hassân'a benzetildiği için Hassânü'l-Acem olarak adlandırıldı. Nâsırüddin Şah, Kāânî'yi sarayın resmî şairi yaptı ve melikü'ş-şuarâ mertebesine yükseltti. Nâsırüddin Şah'ın tahta çıkışından bir süre önce Tahran'a yerleşen Kāânî'nin sağlığı içki ve uyuşturucu madde yüzünden bozuldu; 4 Şâban 1270 (2 Mayıs 1854) tarihinde Tahran'da öldü.

Şiirlerinde mânadan çok âhenge ve şekle önem veren Kāânî bir Batı dilini (Fransızca) bilen ilk İranlı şairdir. Ancak bunun şiirlerine herhangi bir etkisi olmamıştır. Ayrıca Arapça ve Türkçe de biliyordu. Şekil ve âhenk bakımından kusursuz olan şiirlerinde toplum hayatının bazı meselelerine de temas etmiştir. Kaçar döneminin birçok şairi gibi kaside, musammat, gazel ve terkibibend türünde şiirler söylemiş, ayrıca hicivleri ve hezl şiirleriyle de dikkat çekmiştir.

Kāânî'nin büyük bir bölümü kasidelerden oluşan yaklaşık 23.000 beyitlik

divanı ilk defa Perîşân adlı eseriyle birlikte Külliyyât ismiyle basılmış (Bombay 1277), bunu Tahran’da yapılan çeşitli baskıları takip etmiştir. Şairin, Kaçar Hükümdarı Muhammed Şah adına Receb 1252 (Ekim 1836) tarihinde tamamladığı ve Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Gülistân’ını taklit etmek suretiyle yazdığı Perîşân adlı mensur eseri 113 hikâye ve otuz üç öğütten meydana gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Dâniş, Nevâ-yi Sarîr, İstanbul 1315, s. 7-12; Fursat-ı Şîrâzî, Âs̱âr-ı ʿAcem, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-ı Bâmdâd), s. 430-432; Muhammed Ali Habîbâbâdî, Mekârimü’l-âs̱âr, İsfahan 1351 hş., III, 745-749; a.e., İsfahan 1405, VI, 1949; Browne, LHP, IV, 326-335; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, IV, 387-390; Rypka, HIL, s. 253, 329-331; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 333, 334; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 93-109; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 69-73; M. Shaki, “Ḳāʾānī”, EI² (İng.), IV, 313.

Rıza Kurtuluş

KÂ‘B b. ADÎ

(كعب بن عدي)

Kâ‘b b. Adî b. Hanzale et-Tenûhî (ö. 25/646 [?])

Sahâbî.

Hîre’de doğduğu tahmin edilmektedir. Hîre civarında yaşayan Tenûh kabilesinin müttefiki olup Yemen asıllı Tücîb kabilesinin İbâd koluna mensubiyeti sebebiyle İbâdî nisbesiyle de anılır. Onun Câhiliye döneminde Hz. Ömer’le birlikte kumaş ticareti yaptığı, bu münasebetle İskenderiye’ye çeşitli seyahatleri olduğu kaydedilmektedir.

Kâ‘b, Hz. Peygamber hakkında araştırma yapmakla görevli Hîreli dört kişilik bir heyetle birlikte Resûlullah’ın vefatından kısa bir süre önce (11/632) Medine’ye gitti ve bir müddet sonra müslüman oldu. Hîre’ye dönüşünün ardından Resûl-i Ekrem’in vefat ettiği duyulunca irtidad eden yakınlarının tesiriyle kısa bir süre tereddüt geçirdiyse de daha sonra kendini toparladı; Medine’ye giderek Hz. Ebû Bekir’e biat etti ve buraya yerleşti. Müseylimetülkezzâb’a karşı yapılan Yemâme Savaşı’na katıldı. Hz. Ebû Bekir tarafından İskenderiye’de ikamet eden Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ’ya elçi olarak gönderildi. Diplomatik alanda başarılı olduğu anlaşılan ve Mısır’a yaptığı ticarî seyahatler sebebiyle orayı iyi bilen Kâ‘b’ı Hz. Ömer de aynı görevle Mukavkıs’a yolladı (15/636). Başarılı hizmetlerinden dolayı Hz. Ömer’in oluşturduğu divana kayıtlı ücretliler arasına girdi. Mısır’ın fethine katılan ve fetihten sonra oraya yerleşen Kâ‘b muhtemelen 25 (646) yılı civarında Mısır’da vefat etti. Kaynaklarda Alkame adında bir oğlundan bahsedilmektedir.

Kâ‘b b. Adî’nin bir râvisi ve bir rivayeti olduğu zikredilmiş olup (İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 1322) Zehebî, Hz. Peygamber devrinde İslâm’a girmediğine dair bazı rivayetlere dayanarak onun tâbiîn neslinden veya muhadramûndan sayılması gerektiğini söylemiş, İbn Hacer ise sahâbeden olduğunu belirten rivayetleri daha isabetli bularak kendisini sahâbîler

arasında zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 113, 136; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1322; a.mlf., el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili'r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 111, 116; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VI, 344; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 182-183; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 31-32; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 298-300; Süyûtî, Derrü's-seḥâbe fî men deḫale Mıṣr mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hamza en-Neşretî v.dğr.), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 102-103.

Mehmet Efendioğlu

KÂ‘B el-AHBÂR

(كعب الأحبار)

Ebû İshâk Kâ‘b b. Mâti‘ b. Heynû‘ el-Himyerî el-Yemânî (ö. 32/652-53 [?])

Benî İsrâil’e dair rivayetleriyle tanınan tâbiî.

104 yaşında öldüğüne dair rivayete göre milâdî 551 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Yemen’de yaşayan Zûruayn (Zülkelâ) soyundan gelmekte olup dedesinin

adı Heysû‘ veya Amr olarak da zikredilmiş, geniş ilmi (hibr / habr, çoğulu ahbâr), yaygın olmayan bir rivayete göre ise mürekkeple (hibr) yazı yazması (Fâris eş-Şidyâk, s. 501) sebebiyle Kâ‘b el-Ahbâr (Kâ‘b el-Hibr) diye anılmıştır. Yemen’de yaşadığı, Resûl-i Ekrem zamanında oraya giden Hz. Ali ile görüşerek İslâmiyet’i kabul ettiği (Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1082-1083) veya Hz. Ebû Bekir devrinde müslüman olduğu (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 52; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 438-439) yahut Hz. Ömer döneminde Medine’ye geldiği, halifenin Kudüs’te bulunduğunu öğrenince oraya giderek kendisiyle görüştüğü ve onun huzurunda müslüman olduğu kaydedilmektedir. İbn Sa‘d’ın naklettiği bir rivayete göre, bir yahudi âlimi olan babası Tevrat’ın bir kısmını yazıp kendisine vererek onunla yetinmesini tavsiye etmiş, diğer kitaplarını bir dolaba kilitleyip onları okumaması için kendisinden söz almıştır. Ancak İslâm’ın her tarafa yayılması üzerine babasının sakladığı kitapları okuyan Kâ‘b bunlarda Resûlullah ile ümmetinin özelliklerini görünce İslâmiyet’i kabul etmiş, Abbas da onu himayesine almıştır. Kâ‘b’ın müslüman oluşuyla ilgili olarak bazı garip hikâyeler de uydurulmuştur.

Kâ‘b el-Ahbâr, Hz. Ömer ve Suheyb-i Rûmî gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, Resûl-i Ekrem’den mürsel olarak rivayette bulunmuştur. Sahâbîlerden Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Hüreyre ve Muâviye b. Ebû Süfyân kendisinden faydalanmış, Hz. Ömer’in iki âzatlısı Eslem ve Ebû Râfi‘ es-Sâiğ ile Mâlik b. Âmir, Saîd

b. Müseyyeb, Atâ b. Yesâr ve Kâ‘b’ın üvey oğulları Tübey el-Himyerî ile Nevf b. Fedâle gibi tâbiîler de ondan rivayette bulunmuştur. Rivayetleri Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı, Dârimî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’nin es-Sünen’lerinde yer alan Kâ‘b el-Ahbâr’ın ilk zamanlar kıssa anlattığı, ancak devlet başkanı tarafından görevlendirilmeyen kişilerin kıssa anlatmasını yasaklayan hadisi duyunca (Müsned, IV, 233) bundan vazgeçtiği, Muâviye’nin izin vermesi üzerine de bu işe tekrar başladığı belirtilmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, V, 650). Zehebî onun Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de rivayeti bulunduğuna işaret etmiş (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 52), ancak İbn Hacer el-Askalânî bunun doğru olmadığını, söz konusu rivayetin metninde Kâ‘b’ın adı geçse de (aş. bk.) Muâviye b. Ebû Süfyân’a ait bir değerlendirmenin yer aldığı bu rivayetin Kâ‘b’dan gelmediğini belirtmiştir (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 439).

Zehebî, Kâ‘b’ın elinde Tevrat’ın tahrif edilmemiş bir nüshası bulunduğu için yahudilere ait kitapları ve bu kitaplardaki sahih ve uydurma haberleri iyi tanıdığını söylemekte (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 490, 494), Ebû Nuaym el-İsfahânî de Kâ‘b’ın babasından kalan ve tahrif edilmemiş olduğu söylenen yegâne Tevrat nüshasından özellikle son peygambere inanmanın gereğine ve onun ümmetinin faziletine dair geniş iktibaslar yapmaktadır (Ḥilye, VI, 18-19, 32-35). Ayrıca Kâ‘b’ın ölümünden bir müddet önce imha ettiği (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 493-494) bu nüshaya dayanarak yaptığı Kur’an âyetleriyle ilgili bazı yorumların hadislere uygunluğunu gören sahâbenin onu tasvip ettiğine dair haberler rivayet edilmiştir (Ebû Nuaym, V, 372, 374-375, 377, 379, 384, 387; VI, 3, 27, 30). Kâ‘b el-Ahbâr Humus’a yerleşmiş, Bizanslılar’la yapılan savaşlara katılmış ve 32 (652-53) yılında burada vefat etmiştir. Ölüm tarihinin 34 veya 35 olduğu, Dımaşk’ta ölüp Bâbüssagīr Kabristanı’na defnedildiği de zikredilmiştir (M. Edîb el-Hüsnî, II, 425).

Kâ‘b el-Ahbâr’ın güvenilirliği konusu tartışılmıştır. Onun verdiği bilgilere Hz. Ömer’in ilgi gösterdiği, kendisinden öğüt istediği ve tavsiyelerine uyduğu rivayet edilmiş (İbn Ebû Şeybe, VII, 49; Ebû Nuaym, V, 365, 368, 371, 386, 389, 390; VI, 44), ancak bazı şeyleri nakletmekten vazgeçmediği takdirde kendisini Medine’den süreceğini söylediği belirtilmiştir (Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, I, 544; Ebû Nuaym, V, 374-375). İbn Mes‘ûd, rivayetlerinde yer alan gerçek dışı hususlar sebebiyle onu eleştirmiş (Kurtubî, XIV, 357),

sahâbe arasında Kâ‘b’ın rivayetlerine karşı olumsuz tutum ortaya koyan başka isimlerin de bulunduğu zikredilmiştir (Müsned, II, 486; Mes‘ûdî, II, 348-349; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 316).

Öte yandan Kâ‘b el-Ahbâr’ı İbn Hibbân eṣ-Ṣiḳāt’ında kaydetmiş, Nevevî, çok bilgili bir âlim olduğuna dair Ebü’d-Derdâ’nın görüşünü zikrettikten sonra geniş bilgisi ve sika kişiliği üzerinde ittifak bulunduğunu söylemiştir. İbn Asâkir ve Ebû Nuaym gibi müelliflerin, eserlerinde ona genişçe yer vermelerinin de kendisine duydukları güvenle açıklanması mümkündür. Zehebî ve İbn Hacer gibi nisbeten müteahhir sayılan muhaddisler Kâ‘b’ın biyografisini incelerken kendisini cerhedici bir beyanda bulunmamış, Zehebî ayrıca engin bilgisine ve dindar kişiliğine işaret etmiştir. Zayıf ve metrûk râvilerin biyografilerine dair eserlerde kendisine yer verilmemiş olması da Kâ‘b’ın lehinde bir husus olarak değerlendirilebilir.

Kâ‘b, İsrâiliyat’a dair rivayetleri ve bazı sahâbîlerin onun hakkındaki beyanları dikkate alınarak çağdaş bazı müellifler tarafından eleştirilmiştir. M. Reşîd Rızâ, Kâ‘b’ın bu tür rivayetleri İslâm’a soktuğundan söz ederken kulluk tezahürlerinde de samimi olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmiş ve onun bu tarafının pek çok hadisçiye gizli kaldığını ileri sürmüş (Tefsîrü’l-menâr, VIII, 449), Kâ‘b’ı sika kabul eden âlimleri yanılıp aldanmakla suçlamıştır (Remzi Na‘nâa, s. 169-170). Reşîd Rızâ’nın bu yaklaşımını Ahmed Emîn ve Ebû Reyye gibi müellifler daha da ileri götürmüş, bu eleştirilere yapılan karşı eleştirilerle tartışma günümüzde de önemini korumuş ve Kâ‘b’ı bu eleştirilere karşı savunanlar da olmuştur (meselâ bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, s. 95-104; M. Accâc el-Hatîb, s. 317-330; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, s. 100-105).

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında bazı sahâbîlerin kendisinden rivayette bulunduğu, Müslümanlığı kabul edişindeki samimiyetine gölge düşürecek herhangi bir değerlendirme yapmayan bir kişinin, kasıtlı olarak dine yanlış şeyler sokmaya çalışan ve dini tahrip etmek isteyen bir ajan gibi gösterilmesi kabul edilebilir bir husus olarak görünmemektedir. Ashaptan sonraki nesillerde bu tür bir suçlamayı teyit edecek herhangi bir görüş ortaya konmamıştır. Bazı sahâbîlerin onu eleştiren sözlerini veya ona yalan isnad etmelerini bir râvi olarak gerçek dışı şeyler uydurduğu şeklinde anlamak yerine, naklettiği bazı İsrâilî rivayetlerin gerçeklerle bağdaşmayan

bilgiler olduğunu ileri sürmeleri anlamında değerlendirmek daha uygundur. Bu durum, onun dinde samimiyetsizliğini değil İsrâiliyat türünden yaptığı rivayetlerin dikkatle irdelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Buhârî gibi bir hadis otoritesinin Muâviye b. Ebû Süfyân'dan naklettiği ifade (Buhârî, "İʿtiṣâm", 25), bir taraftan Kâ'b'ın güvenilir kişiliğine işaret ederken diğer taraftan cerh ve ta'dîl açısından rivayetlerinin tamamen sorunsuz olmadığını göstermektedir. Buna göre Muâviye, Kâ'b'ın Ehl-i kitap'tan rivayette bulunanların en güveniliri olduğunu söylemiş, ancak rivayetlerinin, içinde bulunması

muhtemel gerçek dışı şeyler açısından incelenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Feżâʾilü'l-Ḳuds'ü ile Ziyâeddin el-Makdisî'nin Feżâʾilü Beyti'l-maḳdis'indeki tarihî bilgilerin, Kisâî'nin Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis'indeki peygamberlerle ilgili rivayetlerin, Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke'sinde Mekke tarihi, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inde mahlûkatın yaratılması ve peygamberler hakkında verilen bilgilerin, ayrıca Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî'nin el-Bedʾ ve't-târîḫ, İbn Haldûn'un Kitâbü'l-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber'indeki bilgilerin bir kısmı Kâ'b'dan rivayet edilen haberlere dayanmaktadır (M. Ali Ebû Hamde, s. 74-83). Brockelmann, Kâ'b el-Ahbâr adına uydurulan Ḥadîs̱ü Ẕilkifl'den (Bulak 1283), Ziriklî de Sîretü'l-İskender adlı iki cilt hacminde bir eserden söz etmektedir. Kitâbü Kâʿbi'l-Aḥbâr adlı eserin de Kâ'b el-Ahbâr'a nisbet edilen rivayetlerden meydana geldiği görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4923). Kâ'b el-Ahbâr hakkında Israel Wolfensohn Kaʿb el-Aḥbår und seine Stellung im Ḥadīt und in der islamischen Legendenliteratur adıyla bir doktora tezi hazırlamış (Frankfurt 1933), Muhammed Ali Ebû Hamde Fi'l-ʿUbûri'l-ḥaḍârî li'l-mektebeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye: el-Kitâbü'ṣ-S̱ânî: Kâʿbü'l-Aḥbâr (Amman 1411/1991) adlı çalışmasında onun hakkındaki görüşleri derlemiş, Moshe Perlmann da Ḳıṣṣatü İslâmi Kâʿb el-Aḥbâr adlı bir risâleyi "A Legendary Story of Kaʿb al-Aḥbār's Conversion to Islām" (The Joshua Starr Memorial Volume, New York 1953, s. 85-97), aynı konudaki diğer bir rivayeti de "Another Kaʿb al-Aḥbār Story" adıyla yayımlamıştır (The Jewish Quarterly Review, XLV [Philadelphia 1954], s. 48-58).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 486; IV, 233; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 25; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 223-224; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1082-1083; a.mlf., Fütûḥu’ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), I, 242-244; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 445-446; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VII, 49; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 544; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 191-192; ayrıca bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 348-349; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, V, 333-334; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, III, 26; V, 187; Ebû Nuaym, Ḥilye, V, 364-391; VI, 3-48; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), L, 151-176; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 357; Nevevî, Tehẕîb, II, 68-69; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIV, 189-193; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 489-494; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 52; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 316; V, 647-651; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 438-440; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 457; Fâris eş-Şidyâk, el-Câsûs ʿale’l-ḳāmûs, İstanbul 1299, s. 501; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 9; VIII, 449; X, 385; Brockelmann, GAL Suppl., I, 101; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 181-183; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât (nşr. Râtib el-Hâkimî), Kahire 1388/1968, s. 36-41; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Beyrut 1969, s. 161; Mahmûd Ebû Reyye, Edvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Beyrut, ts., s. 147-149, 180, 181; Remzî Na‘nâa, el-İsrâʾîliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi’t-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 169-183; M. Edîb el-Hüsnî, Münteḫabâtü’t-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 425; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 228; M. Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾîliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1405/1985, s. 95-104; M. Accâc el-Hatîb, Ebû Hüreyre: Râviyetü’l-İslâm, Kahire 1987, s. 317-330; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-İsrâʾîliyyât ve’l-mevżûʿât fî kütübi’t-tefsîr, Kahire 1408, s. 100-105; a.mlf., Sünnet Müdafaası (trc. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar), Ankara 1990, I, 143-145, 229-231; M. Ali Ebû Hamde, Fi’l-ʿUbûri’l-ḥaḍarî li’l-mektebeti’l - ʿArabiyyeti’l - İslâmiyye: el-Kitâbü’s̱-S̱ânî: Kâʿb el-Aḥbâr, Amman 1411/1991; M. Schmitz, “Ka’b al-Ahbâr”, İA, VI, 2-4; a.mlf., “Kaʿb al-Aḥbâr”, EI² (Fr.), IV, 330-331.

M. Yaşar Kandemir

KÂ‘B b. EŞREF

(كعب بن الأشرف)

(ö. 3/624)

İslâm’a düşmanlığıyla tanınan yahudi şairi.

Baba tarafından Tay kabilesine, anne tarafından bir yahudi kabilesi olan Benî Nadîr’e mensuptur. Hem Araplar hem yahudiler tarafından sevilir ve kendisine değer verilirdi. Medine’de oturan Kâ‘b, Bedir Gazvesi sonunda müşriklerin mağlûp olduklarına ve yetmiş ölü verdiklerine dair haber Medine’ye ulaşınca bunun doğruluğuna inanmamış, “Gerçekten Muhammed bu kadar kişiyi öldürmüşse yerin altı üstünden daha hayırlıdır” diyerek tepki göstermişti. Ancak haberin doğru olduğu ortaya çıkınca tâziyede bulunmak ve Kureyş’i müslümanlar aleyhine kışkırtmak için kırk kadar adamıyla birlikte Mekke’ye giderek müslümanlara karşı savaşmak üzere Ebû Süfyân ile anlaştı. Söylediği şiirlerle Kureyşliler’in intikam duygularını tahrik etti. Hz. Peygamber’in şairi Hassân b. Sâbit de onu evinde misafir edenler hakkında o kadar etkili şiirler söyledi ki bundan sonra hiç kimse

Kâ‘b’ı evinde misafir etmeye cesaret edememiştir.

Medine’ye döndükten sonra şiirleriyle Resûl-i Ekrem’i ve ashabını hicveden, etkili konuşmaları ve servetiyle müşrikleri müslümanlara karşı kışkırtmaya devam eden Kâ‘b b. Eşref’in davranışlarından rahatsız olan Hz. Peygamber bu duruma son verilmesini ve kendisinin eziyetten kurtarılmasını istedi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme, Kâ‘b b. Eşref’in süt kardeşi Ebû Nâile b. Selâme, Abbâd b. Bişr, Hâris b. Evs ve Ebû Abs ile bir araya gelerek Kâ’b’ı ortadan kaldırmak için plan yaptılar ve 14 Rebîülevvel 3’te (4 Eylül 624) onu öldürdüler (İbn Sa‘d, II, 31-33). Kâ‘b’ın aynı yılın Ramazan (Şubat 625) veya Şevval (Mart 625) ayında katledildiğine dair rivayetler de olmakla beraber genellikle kabul edilen görüşe göre Bedir Gazvesi’nden sonra ve Uhud’dan önce öldürülmüştür.

Haşr ve Nisâ sûrelerindeki bazı âyetlerin onun davranışlarıyla ilgili olarak nâzil olduğu rivayet edilir.

Kâ‘b’ın öldürüldüğünü duyan yahudiler hayatlarından endişe etmeye başladılar. Bir kısmı Resûlullah’a gidip onun suçsuz yere öldürüldüğünü söyledi. Hz. Peygamber onları Kâ‘b gibi faaliyette bulunmamaları konusunda uyardı ve müslümanlara ihanet etmemek üzere antlaşma yapmaya çağırdı; yahudiler de bu teklifi kabul etti. Resûlullah, Remle bint Hâris’in evinde yahudilerle bir araya gelerek onlarla antlaşma yaptı ve antlaşma metnini Hz. Ali’ye yazdırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 187; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 54-60; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 31-34; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1967, II, 489; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 298; Muhammed Hamîdullah, “Hz. Peygamber’in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi” (trc. İsmail Yakıt), EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 217; U. Rubin, “The Assassination of Ka’b b. al-Ashraf”, Oriens, XXXII (1990), s. 65-71; W. Montgomery Watt, “Kaʿb b. al-As̱ẖraf”, EI² (İng.), IV, 315.

Mehmet Ali Kapar

KÂ‘B b. MA‘DÂN

(كعب بن معدان)

Ebû Mâlik Kâ‘b b. Ma‘dân el-Eşkarî (ö. 102/720)

Arap şairi, hatip ve savaşçı.

Muhtemelen Basra’da doğup büyüdü. Ezd (Yemen) kabilesinin Eşkar kolundandır. Gençlik yıllarında Ezd kabilesine mensup Arap fatihlerinden Mühelleb b. Ebû Sufre ile dost oldu. Mühelleb 79’da (698) Horasan’a vali tayin edilince kendisiyle birlikte Horasan’a gitti ve onun Mâverâünnehir’deki fetihlerine, özellikle Hâricîler’in ilk büyük kolu olan Ezârika’ya karşı yaptığı savaşlara katıldı. Mühelleb’e övgü şiirleri yazdı.

Mühelleb ailesinden sonra 85 (704) yılında Horasan’a vali tayin edilen Kuteybe b. Müslim ile birlikte Hârizm ve Semerkant’taki savaşlara katılan Kâ‘b b. Ma‘dân, Kuteybe b. Müslim’in Hârizm’i fethetmesi üzerine nazmettiği bir şiirinde daha önce buraya saldırmasına rağmen başarısız olan Yezîd b. Mühelleb’i hicvetti. Bu durum Mühelleb ailesiyle bağlarının kopmasına sebep oldu. Yezîd 97’de (715) Horasan’a ikinci defa vali tayin edilince Kâ‘b’ı hapsettirdi ve ardından kendi yeğenine öldürttü. Bir rivayete göre, Yezîd vali olunca onun hakkındaki hiciv şiirleri sebebiyle hayatından endişe duyan Kâ‘b, Uman’a kaçıp bir müddet orada yaşamış, ancak daha sonra Yezîd’e bir kaside yazarak kendisinden özür dileyip affını istemişse de Yezîd kabul etmemiş ve onu Uman’da iken yeğenine öldürtmüştür. Bazı kaynaklarda şairin Yezîd’in valiliği sırasında Horasan’da kaldığı, Yezîd’in onu önce hapsedip ardından serbest bıraktığı kaydedilmektedir. Aynı kaynaklarda Kâ‘b’ın, Halife Ömer b. Abdülazîz’e Horasan’daki vergi memurlarından şikâyet ettiği bir kasidesini göndermiş olması delil gösterilerek Yezîd’in Halife Ömer tarafından Horasan’daki valilik görevinden alınmasından sonra da şairin Horasan’da ikametine devam ettiği belirtilmektedir. Kâ‘b’ın, Ömer b. Abdülazîz döneminde (717-720) Mühelleb ailesinin kendisini öldüreceği haberini alınca Uman’a kaçtığı, oradaki ikameti sırasında Yezîd b. Mühelleb’in tahrik ettiği yeğeni

tarafından 102 (720) yılında öldürüldüğü de rivayet edilmektedir (Hüseyin Atvân, s. 263).

Emevîler dönemi nekāiz şairlerinden Ferezdak kendisini, Cerîr, Ahtal ve Kâ‘b’ı İslâmî dönem şairleri olarak tanıtır ve Kâ‘b’ın şiirin yaratıcısı olduğunu söyler (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XIV, 266). Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ile Ömer b. Abdülazîz ve Abbâsî Halifesi Mansûr, Kâ‘b’ın Mühellebîler için yazdığı övgüleri takdir ve gıptayla karşılamışlardır.

Kâ‘b’ b. Ma‘dân’ın günümüze ulaşan şiirlerinin çoğu Mühelleb b. Ebû Sufre ve ailesi için kaleme aldığı methiyelerdir. Şair, bu şiirlerinde Mühelleb ailesinin Ezârika’ya karşı yaptığı savaşlarda gösterdiği kahramanlıklardan, savaşlarda Mühelleb’e yardım eden kabilesi Ezd’den, Yemen halkının şeref ve faziletlerinden fahr ve hamâse ile karışık bir şekilde söz eder. Bu konudaki seksen üç beyitlik bir şiiri (a.g.e., XIV, 267-268) Arap edebiyatında epik şiir türünün en güzel örnekleri arasında sayılır. Kabile taassubuna dayalı siyasî şiir niteliği taşıyan hicviyelerinin çoğu Ezd’in düşmanı olan Abdülkays kabilesi, onların şairi Ziyâd el-A‘cem’le ve Bekir b. Vâil kabilesiyle ilgilidir. Şairin diğer şiirleri aşk, hikmet, itâb, felekten şikâyet, gurbet gibi konulara dairdir. Kâ‘b’ın bazı şiirleri Ebü’l-Ferec’in el-Eġānî’si (XIV, 267-268, 270, 278-280), Taberî’nin Târîḫu’r-rusül ve’l-mülûk’ü (VI, 386-387), İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil’i (IV, 498-499) gibi kaynaklarda yer almaktadır (şiirlerinin kaynakları için bk. Sezgin, II, 377-378).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 358; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1347-1349; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 304-308, 386-387; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 265; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIV, 266-284; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 236-237; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali

Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 786-787; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 498-499; Sezgin, GAS, II, 377-378; Hüseyin Atvân, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî bi-Ḫorâsân fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1974, s. 261-279.

Kenan Demirayak

KÂ‘B b. MÂLİK

(كعب بن مالك)

Ebû Abdillâh Kâ‘b b. Mâlik b. Ebî Kâ‘b Amr el-Hazrecî (ö. 50/670)

Hz. Peygamber’in meşhur üç şairinden biri.

Milâdî 598 yılı civarında Yesrib’de (Medine) doğdu. Câhiliye devrinde künyesi Ebû Bişr iken Resûlullah ona büyük oğlu Abdullah sebebiyle Ebû Abdullah künyesini vermiş, diğer oğullarından dolayı Ebû Abdurrahman, Ebû Muhammed künyeleriyle ve Hazrec’in Benî Selime koluna mensup olduğu için Selemî nisbesiyle de anılmıştır. Babası Mâlik, İslâm’dan önce Yesrib’in önde gelen şahsiyetlerinden olup Evs ile Hazrec arasında yıllarca süren savaşlarda yiğitliğiyle önemli işler başarmış bir şairdi. Babasının tek çocuğu olduğu için eğitimine özen gösterilen Kâ‘b okuma yazma ve hesap öğrendi. Evs

ve Hazrec arasında yapılan bazı savaşlarda söylediği şiirlerle tanındı. Hicretten önce Medine’de İslâmiyet’i kabul etti. 622 yılı hac mevsiminde Resûlullah’ı Medine’ye davet etmek üzere Mekke’ye giden en-sar heyetinde bulundu. Medineli müslümanların önderlerinden Berâ b. Ma‘rûr, Resûl-i Ekrem’i ziyarete giderken yanına Kâ‘b’ı da aldı. Resûl-i Ekrem onun şair olduğunu öğrenince memnuniyetini belirtti. Kâ‘b, İkinci Akabe Biatı diye anılan bu olayı Bedir Gazvesi’nden daha önemli görür. Hicretten sonra Hz. Peygamber kendisini Talha b. Ubeydullah (İbn Hişâm, II, 151) veya Zübeyr b. Avvâm ile (İbn Sa‘d, III, 102) kardeş yaptı. İbn Ebû Hâtim, Kâ‘b’ın ehl-i Suffe’den olduğunu söyler. Bazı kaynaklardaki bilgilerin aksine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de (“Meġāzî”, 79) onun Bedir Gazvesi’ne katılmadığı rivayet edilmiş olup Tebük Gazvesi (9/630) dışında diğer gazvelerin hepsinde bulunduğu bilinmektedir. Kahramanlık gösterdiği ve on yedi yerinden yaralandığı Uhud Gazvesi’nde Kâ‘b Resûlullah’ın zırhını, Resûlullah da onun zırhını giyindi. Bu savaşta Hz. Peygamber’in öldüğü şâyiasından sonra onu ilk defa Kâ‘b gördü; “Müjdeler olsun ey müslümanlar, Resûlullah yaşıyor!” diye bağırınca Resûl-i Ekrem parmağını

dudağına koyarak susmasını söyledi (İbn İshak, s. 309). Tebük Seferi'nden geri kalmasının ardından âyet-i kerîme ile aklanması üzerine şöhreti arttı. Hemen bütün hadis kitaplarında kendi anlatımıyla yer alan rivayete göre Tebük Seferi ilân edildiğinde savaşa katılmak üzere binek satın almasına rağmen meyvelere ve gölgeli yerlere düşkünlüğü yüzünden sefere çıkmadı. Ancak geride münafık diye bilinenlerle maddî imkânı bulunmayanların kaldığını görünce çok üzüldü. Hz. Peygamber Tebük'e varınca Kâ'b'ı sordu. Kibri yüzünden savaşa katılmadığı ileri sürülünce Muâz b. Cebel onu savundu. Medine'ye dönüldüğünde savaşa katılmayanlar mâzeret beyan ederek af diledikleri halde Kâ'b gerçeği itiraf etti. Resûl-i Ekrem ona ve Hilâl b. Ümeyye ile Mürâre b. Rebî' adlı iki Bedir gazisine haklarında Allah'ın hükmü gelinceye kadar beklemelerini söyledi; eşleriyle birlikte yaşamalarını ve sahâbîlerin onlarla konuşmasını yasakladı. Gassân meliki haksızlığa uğradığını söyleyerek Kâ'b'ı memleketine davet ettiyse de Kâ'b bu teklifi reddetti. Elli günlük boykotun sonunda nâzil olan âyetlerde onun ve iki arkadaşının bağışlandığı bildirildi (et-Tevbe 9/117-119). Hemen Mescidi Nebevî'ye giden ve orada Hz. Peygamber ile sahâbîler tarafından tebrik edilen Kâ'b tövbesinin kabul edilmesi üzerine bütün malını fakirlere dağıtmak istedi; ancak Resûl-i Ekrem malının bir kısmını elinde tutmasının daha hayırlı olacağını söyledi. O da Hayber'deki arazisini kendine ayırıp diğerlerini dağıttı (Buhârî, "Zekât", 18, "Meġāzî", 79; Müslim, "Tevbe", 53). Kâ'b'ın bir defasında Mescidi Nebevî'de Abdullah b. Ebû Hadred'in yakasına yapışarak ondan alacağını istemesi üzerine odasının penceresini açan Hz. Peygamber'in alacağının yarısını bağışlamasını eliyle işaret ettiği, onun da alacağının yarısından vazgeçtiği bilinmektedir (Buhârî, "Ṣalât", 71, 83).

Kâ'b b. Mâlik, Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında çıkan karışıklıklarda halifenin yanında yer aldı; şehid edilmesinin ardından onu defneden birkaç kişiden biri olarak hakkında üç uzun mersiye söyledi. Hz. Ali halife olunca bazı ensar gibi Kâ'b da ona biat etmedi. Zayıf kabul edilen bir rivayette, Kâ'b'ın Hassân b. Sâbit ve Nu'mân b. Beşîr ile Hz. Ali'nin huzuruna gidip Hz. Osman hakkında tartıştıkları ve oradan ayrılıp Muâviye'nin yanına uğradıkları kaydedilmektedir (İbn Manzûr, XXI, 189-190). Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden Kâ'b'a oğlu Abdurrahman rehberlik etmiştir. Kâ'b tarihçilerin çoğuna göre 50 (670) yılında Medine'de vefat etti. Bu tarih 40'tan (660) önceki bir yıl olarak belirtildiği gibi 51 (671)

veya 54 (674) olarak da zikredilmiş, Dımaşk'ta öldüğü de ileri sürülmüştür (İbn Hacer, V, 612). Kâ'b b. Mâlik, Hz. Peygamber'e biat edip ondan hadis rivayet eden Ümmü Ma'bed Umeyre bint Cübeyr es-Selimî, kendine ait bir ziynet eşyasını Resûlullah'a hibe eden (İbn Mâce, "Hibe", 7) Hayre ve Yemenli Safiyye adlı hanımlarla evlenmiş, her birinden çocukları olmuştur.

İslâmiyet'i kabulünden önce de şiirleriyle tanınan, müslüman olduktan sonra Resûlullah'ın şairi sıfatıyla Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha ile birlikte anılan Kâ'b'ın Medine'nin beş büyük şairinden biri sıfatıyla Hassân b. Sâbit'ten sonra geldiği kabul edilmektedir (Cumahî, I, 217). Şiirlerinde İslâm askerlerinin savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları işlediği, ilerideki savaşlarda da yiğitlik göstereceklerini söyleyerek müşriklerin moralini bozduğu, Devs kabilesinin onun şiirlerinden etkilenerek İslâmiyet'i kabul ettiği belirtilmektedir (İbn Seyyidünnâs, s. 270-271). Şairleri kötüleyen âyet nâzil olunca Kâ'b, Hz. Peygamber'den kendi durumunu sormuş, Resûl-i Ekrem de cihadın kılıç ve dille yapıldığını, İslâm şairlerinin düşmana dilleriyle ok attıklarını belirtmiştir (Müsned, VI, 387). İslâmiyet ve Hz. Peygamber aleyhinde şiir söyleyen, fakat sonraları müslüman olan Abdullah b. Ziba'râ, Amr b. Âs, Dırâr b. Hattâb ve Abbas b. Mirdâs gibi şairlerin hicviyeleri üzerine söylediği "nakīza"lar bazan kırk beyte ulaşmaktadır. İkinci Akabe Biatı'ndan itibaren önemli olaylarla ilgili olarak söylediği şiirlerle İslâm tarihine de ışık tutmuş olan Kâ'b'ın bir divanı bulunduğu kaydedilmiştir (Bedreddin el-Aynî, I, 597; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 808). Kâ'b b. Mâlik'in şiirleri üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Sâmî Mekkî el-Ânî, çeşitli kaynakları tarayarak şiirlerinden 584 beyti divan tertibine koymuş (Câmiatü'l-Kahire külliyyetü'l-âdâb) ve bu çalışmasını Dîvânü Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî adıyla yayımlamıştır (Bağdad 1386/1966).

Hz. Peygamber'den ve Üseyd b. Hudayr'dan seksen hadis nakleden Kâ'b b. Mâlik'in rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve toplu halde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (III, 454-462; VI, 386-390), bunlardan üçü hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almıştır. Kendisinden oğulları Abdullah, Ubeydullah, Abdurrahman, Muhammed, Ma'bed, kızı Ümmü Abdullah b. Üneys ve torunu Abdurrahman b. Abdullah ile Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Abbas ve Ebû Ümâme gibi sahâbîler rivayette bulunmuşlardır.

Kâ'b b. Mâlik'in hayatı ve şiirleri hakkında Abdülazîz er-Rifâî,

Abdülmün‘im Ahmed Yûnus ve Sâmî Mekkî el-Ânî müstakil eserler kaleme almış (bk. bibl.), ayrıca Velîd el-A‘zamî Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî şâʿirü’l-İslâm (Bağdad 1979) ve Muhammed Ali el-Hâşimî Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî eṣ-ṣaḥâbî eş-şâʿir el-edîb (Riyad 1405/1985) adıyla çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 415; Müsned, III, 454-462; VI, 386-390; Buhârî, “Zekât”, 18, “Meġāzî”, 79, “Ṣalât”, 71, 83; Müslim, “Tevbe”, 53; İbn Mâce, “Hibe”, 7; İbn İshak, es-Sîre, s. 309-310; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 235-236, 249-252, 260-261, 293-294, 335, 389-391; II, 447, 646-647, 802, 996-1001, 1049-1056, 1073, 1075; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 81-85, 105, 151; III, 88-89, 146-148; IV, 162, 175-181; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 102; VIII, 406; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 215, 217, 220-223; II, 746; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 219-220; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 160-161; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVI, 226-240; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 498-499; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 286-290; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV,

487-489; VII, 101; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXI, 188-203; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVII, 361-368; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 270-274; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 523-530; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 610-612; VII, 631; Bedreddin el-Aynî, Şerḥu Şevâhidi’l-kübrâ, Bulak 1299, I, 597; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 808; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 416-418; Ali Fehmi Câbiç, Ḥüsnü’ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eşʿâri’ṣ-ṣaḥâbe, İstanbul 1324, I, 43-47, 131-149, 202-208, 335-349; Sezgin, GAS, II, 293-294; Abdülazîz er-Rifâî, Kâʿb b. Mâlik eṣ-ṣaḥâbiyyü’l-edîb, Riyad 1402/1982; Abdülmün‘im Ahmed Yûnus, Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî ḥayâtühû ve şiʿrüh, Kahire 1406/1986; Sâmî Mekkî el-Ânî, Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî şâʿirü’l-ʿaḳīdeti’l-İslâmiyye, Dımaşk 1410/1990; Yahyâ el-Cübûrî, “Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî”, MMİIr., XII (1965), s. 223-232; Abdullah b. Süleyman el-Cerbû‘, “Eşerü’l-İslâm fî şiʿri’ṣ-ṣaḥâbiyyi’l-celîl Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî

raḍıyallāhu ʿanh”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, V, Mekke 1402/1982, s. 281-298; Saîd el-A‘zamî, “Kâʿb b. Mâlik el-Enṣârî ve nümûẕec min şiʿrih-2”, el-Baʿs̱ü’l-İslâmî, XXVIII/7, Leknev 1984, s. 70-84; Bahattin Kök, “Kâ‘b b. Mâlik el-Ensârî ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu”, EAÜİFD, VIII (1988), s. 129-141; Fr. Buhl, “Kâ‘b b. Mâlik”, İA, VI, 4-5; W. Montgomery Watt, “Kaʿb b. Mālik”, EI² (Fr.), IV, 329-330.

M. Yaşar Kandemir

KÂ‘B b. SÛR

(كعب بن سور)

Kâ‘b b. Sûr b. Bekr el-Lakītî el-Ezdî (ö. 36/656)

Basra kadısı, tâbiî.

Ezd kabilesinin Benî Lakīt kolundandır. Hz. Peygamber'in sağlığında müslüman oldu, ancak sohbetlerinde bulunamadı. Hz. Ömer tarafından 18 (639) yılında Basra'ya kadı tayin edildi. Abbâsîler devrinde yirmi yaşlarında Basra kadılığına getirilen Yahyâ b. Eksem'in halk tarafından kadılık için yaşının küçük görülmesi üzerine, "Ben Resûl-i Ekrem'in Mekke'ye vali tayin ettiği Attâb b. Esîd'den, Yemen'e gönderdiği Muâz b. Cebel'den ve Hz. Ömer'in Basra kadılığına getirdiği Kâ‘b b. Sûr'dan daha büyüğüm" demesinden (Hatîb, XIV, 199; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 8) Kâ‘b'ın bu esnada yirmi yaşından küçük olduğu sonucu çıkarılabilirse de Câhiliye devrinde hıristiyan olduğuna dair bilgi (Vekî‘, I, 281-282; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 241) onun bu sırada daha yaşlı olması gerektiğini düşündürmektedir.

Şa‘bî ve İbn Hibbân'dan nakledilen bir rivayette Kâ‘b b. Sûr'un ilk Basra kadısı olduğu belirtilmekle birlikte Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn ve İbn Ebû Hâtim'in rivayetine göre ilk kadı Ebû Meryem İyâs b. Subeyh'tir. O, ilk Basra valisi Utbe b. Gazvân tarafından 14 (635) yılında bu göreve getirildi ve ondan sonraki Vali Mugīre b. Şu‘be de onu görevinde bıraktı. Daha sonra Hz. Ömer, Ebû Meryem'i görevden alarak Mugīre'nin kadılığı üstlenmesini istedi, ardından Ebû Mûsâ el-Eş‘arî'yi Basra'ya vali ve kadı tayin etti (17/638). Bir yıl sonra da Kâ‘b'ı Basra kadılığına getirdi. Hz. Osman halife olunca Ebû Mûsâ el-Eş‘arî'ye kadılık görevini de verdi. 29 (650) yılında valiliğe getirdiği Abdullah b. Âmir b. Küreyz ise kadılığa Kâ‘b b. Sûr'u tayin etti. Ölümüne kadar bu görevde kaldığı anlaşılan Kâ‘b'ın verdiği hükümlerin ihtilâfa yol açmayacak derecede isabetli olduğu kaydedilir. İlgi çekici uygulamalarından biri de bir davada taraf olan gayri müslimlere İncil veya Tevrat'ı başları üzerine koydurup yemin ettirmesidir.

Kâ‘b b. Sûr, Hz. Osman’ın şehid edilmesinin ardından gelişen olaylar sırasında bazı roller üstlenmeye mecbur kaldı. Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm’la birlikte Basra’ya geldiklerinde Hz. Ali’nin Basra valisi Osman b. Huneyf’le görüştüler. Talha ve Zübeyr’in Hz. Ali’ye baskı altında biat edip etmediklerinin belirlenmesi için Basra halkının elçisi olarak Medine’ye Kâ‘b b. Sûr gönderildi. Kâ‘b, Talha ve Zübeyr’in ileri sürdükleri gibi baskı altında biat ettiklerine dair haber getirdiyse de Hz. Ali’nin tâlimatına uyan Osman b. Huneyf onlardan şehri terketmelerini istedi. Ancak çıkan çatışmalar sonunda Talha ve Zübeyr’in taraftarları şehri ele geçirdiler. Olayların barış yönünde gelişmediğini gören Kâ‘b, Ezd kabilesinin tarafsız kalması yönünde çaba harcadıysa da başarılı olamadı. Kabile reisi Sabre b. Şeymân ve diğer bazı kişiler Câhiliye devrinde hıristiyan olduğunu hatırlatarak onu kınadılar. Bunun üzerine Kâ‘b evinde inzivaya çekildi. Fakat onun Ezd kabilesi üzerindeki etkisi bilindiğinden desteğini almak için Hz. Âişe’ye telkinde bulunuldu. Hz. Âişe’nin ısrarı üzerine onlarla birlikte yola çıkan Kâ‘b, Cemel Vak‘ası sırasında boynunda Kur’an olduğu halde iki tarafın safları arasında gidip gelerek onları Kur’an’ın emrine uymaya ve barışa davet etti. Bu sırada bir okla yaralanarak şehid düştü. Kâ‘b b. Sûr’dan İbn Sîrîn, Yezîd b. Abdullah ve Ebû Lebîd rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 91-93; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 269-270, 274-283; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 162; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 333; İbn Hazm, Cemhere, s. 380; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 199; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 302-307; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), IV, 479-480; a.mlf., el-Kâmil, II, 77, 562; III, 214-215, 241, 245, 247; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 149; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 524-525; XII, 8; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 314-315; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 20-22.

Ahmet Özel

KÂ‘B b. UCRE

(كعب بن عجرة)

Ebû Muhammed (Ebû İshâk, Ebû Abdillâh) Kâ‘b b. Ucre b. Ümeyye el-Ensârî es-Sâlimî (ö. 52/672)

Hakkında fidye âyeti nâzil olan sahâbî.

Hazrec kabilesine hilf* yoluyla mensup olan Belî b. Amr soyundandır. İslâmiyet’i kabul etmeden önce evinde put bulunduruyordu. Müslüman olması için yapılan davetleri geri çevirmiştir. İslâmiyet’i kabul eden dostu Ubâde b. Sâmit bir gün Kâ‘b evde yokken gidip putunu kırdı. Durumu öğrenen Kâ‘b, büyük bir öfkeyle Ubâde’yi aramaya çıktıysa da bir müddet sonra sakinleşti ve Ubâde b. Sâmit’le karşılaştığında ona müslüman olduğunu açıkladı. Bey‘atürrıdvân’a, bazı savaşlara ve Vedâ haccına katılan Kâ‘b, hayatının ileriki yıllarında Kûfe ve Basra’da hadis rivayetiyle meşgul oldu. Bilâl-i Habeşî ve Hz. Ömer’den hadis rivayet etti. Kendisinden oğulları, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, İbn Sîrîn ve diğerleri rivayette bulundu. Hz. Peygamber’den kırk yedi hadis nakletmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde de otuz iki hadisi mevcuttur.

Kâ‘b’ın naklettiğine göre, Hudeybiye seferi esnasında ihramda iken kulak memelerine kadar uzayan saçlarının bitlendiğini gören Hz. Peygamber onun bu durumuyla ilgilenmiş, saçlarını tıraş etmesini, fidye olarak da üç gün oruç tutmasını veya altı fakiri doyurmasını yahut bir kurban kesmesini emretmiş, bunun üzerine şu âyet nâzil olmuştur: “Başladığınız hac ve umreyi Allah için tamamlayın. Alıkonulursanız kolayınıza gelen bir kurban kesin. Kurban yerine ulaşıncaya kadar

başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizde hasta olan veya başından bir rahatsızlığı bulunan varsa onun fidye olarak oruç tutması veya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir” (el-Bakara 2/196; bk. el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 238; Müsned, IV, 241-243; Buhârî, “Ṭıb”, 16, “Keffârât”, 1; Müslim, “Ḥac”, 80,

84; Tirmizî, “Ḥac”, 105, “Tefsîr”, 2/21).

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kûfe’ye yerleşen ve ömrünün sonlarına doğru tekrar Medine’ye dönen Kâ‘b 52 (672) yılında burada vefat etti. Onun 51 ve 53 yıllarında öldüğü de zikredilmiş; İshak, Muhammed, Abdullah ve Rebîa isminde dört çocuğu olduğu kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 238; Müsned, IV, 241-244; Buhârî, “Meġāzî”, 35, “Muḥṣar”, 5-8, “Merḍâ”, 16, “Ṭıb”, 16, “Keffârât”, 1; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 220; Müslim, “Ḥac”, 80, 84; Tirmizî, “Ḥac”, 105, “Tefsîr”, 2/21; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 160; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 291-292; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), IV, 481-482; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIV, 179-182; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 52-54; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 297-298.

Salahattin Polat

KÂ‘B b. ZÜHEYR

(كعب بن زهير)

Ebü’l-Mudarrab (Ebû Ukbe) Kâ‘b b. Züheyr b. Rebîa (ö. 24/645 [?])

Ḳaṣîdetü’l-bürde’siyle tanınan muhadram şair.

Müzeyne kabilesine mensuptur. Babası muallaka şairi Züheyr, dedesi Ebû Sülmâ, kardeşi Büceyr, oğlu Ukbe, torunları Avvâm ve Kureyd, halaları Hansâ ile Sülmâ da şair idiler. Babası Züheyr, katıldığı bir savaşta elde edilen ganimetlerin dağıtımında kendisine haksızlık yapıldığı düşüncesiyle kabilesinden ayrılıp hanımının kabilesi olan Gatafân’a gitti. Bu sırada Kâ‘b, babasının dayısı şair Beşâme b. Gādir ile Beşâme ve Züheyr’in babalığı Evs b. Hacer’in yanında kaldı; daha sonra da babası, kardeşleri Büceyr ve Sâlim ile birlikte uzun süre Gatafânlılar arasında yaşadı. Şiir eğitimini, Büceyr ve Hutay’e ile birlikte babasından alan Kâ‘b genç yaşta şiir söylemeye başladı. Babasının iyice yetişip olgunlaşmadan şiir söylemesini istememesine ve bütün engellemelerine rağmen şiir nazmetmeye devam etti. Şairlikte üstün yeteneğini kanıtladı ve Hutay’e onun şiirlerini belleyip nakleden râvisi oldu. Bu yıllarda Tay, Kureyş ve Hazrec kabilelerine karşı yapılan savaşlara katıldı.

Medine döneminin ilk zamanlarında çevresinden birçok kişi müslüman olduğu halde Kâ‘b ve diğer bazı şairler İslâm dinini ve Hz. Peygamber’i hicvetmeye devam ettiler. Kâ‘b, İslâmiyet’i kabul eden kardeşi Büceyr’i bundan vazgeçirmek için Resûl-i Ekrem’i de hicvettiği bir şiir söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Kâ‘b’ın öldürülmesini istedi. Kâ‘b, kabilesi Müzeyne’nin himayesine sığındıysa da kabilesi onu reddetti. Kardeşi Büceyr’in, müslüman olduğu takdirde bağışlanacağını bildirmesi üzerine müslüman olmaya karar veren Kâ‘b, 9 (630) yılında Medine’ye giderek Resûlullah’ın huzurunda ensar ve muhacirlerden oluşan topluluğun önünde İslâm’ı kabul etti ve orada meşhur kasidesi “Bânet Süʿâd”ı okudu. “Muhakkak ki Peygamber kendisiyle aydınlanılan, Allah’ın çekilmiş yalın kılıçlarından bir kılıçtır” beytini söylediğinde Resûl-i Ekrem duygulanarak

üzerindeki Yemen hırkasını (bürde) Kâ‘b’ın omuzlarına attı. Şairin kasidesi bundan dolayı Ḳaṣîdetü’l-bürde adıyla meşhur oldu (bk. KASÎDETÜ’l-BÜRDE). Kâ‘b 24 (645) veya 26’da (647) vefat etti. Muâviye tarafından 20.000 dirhem karşılığında Kâ‘b’ın vârislerinden satın alınan, Emevîler ve Abbâsîler zamanında halifelerce korunan ve törenlerde giyilen hırkanın Moğollar’ın Bağdat’ı istilâsı sırasında yandığı kaydedilir; ancak daha sonra hırkanın yangından kurtulmuş olduğu ileri sürülmüştür. Kâ‘b’a ait olduğu rivayet edilen bir hırka günümüzde İstanbul’da Topkapı Sarayı Müzesi’nde muhafaza edilmektedir (bk. HIRKA-i SAÂDET).

Muhadram şairlerden olan Kâ‘b klasik kaside formuna tamamıyla bağlı olup meşhur kasidesine Câhiliye kasidesinin özelliklerinden olan nesîble (gazel) başlamıştır. Başarılı teşbihler, ince tasvirler, darbımeseller ve hikmetli sözlerle, yer yer kullandığı garîb kelimeler onun şiirinin özelliklerindendir.

İlk defa Lette tarafından neşredilen (Leiden 1748), çok sayıda taştîr ve tahmîsi yapılan, nazîreleri yazılan Ḳaṣîdetü’l-bürde’ye Ebû Saîd es-Sükkerî, Sa‘leb, İbn Düreyd, İbn Hişâm en-Nahvî, Süyûtî ve Bâcûrî gibi birçok âlim 100’e yakın şerh yazmıştır. Ayrıca Türkçe, Farsça, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca ve İtalyanca gibi dillere çevrilmiştir (kaside üzerine yapılan çalışmalar ve neşirleri için bk. GAS, II, 230-235; Tülücü, sy. 5 [1982], s. 165-173).

Kâ‘b b. Züheyr’in divanının ilk neşri Sükkerî’nin şerhiyle birlikte Tadeusz Kowalski (Krakow 1950) ve Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (Kahire 1369/1950, 1385/1965) tarafından gerçekleştirilmiştir. Divanı daha sonra Hannâ Nasr el-Hittî yayımlamıştır (Beyrut 1414/1994). Eser Osman Reşer tarafından Almanca’ya tercüme edilmiştir (Beiträge zur Arabischen Poësie, VI/3 [1959-1960], s. 99-175). Kâ‘b’ın ayrıca “Ḳaṣîde râ᾿iyye fî medḥi’l-enṣâr” ve “el-Ḳaṣîdetü’l-mîmiyye fî medḥi’l-enṣâr” adında manzumelerinin bulunduğu kaydedilmektedir (DİA, XI, 252).

BİBLİYOGRAFYA

Kâ‘b b. Züheyr, Dîvân (nşr. Hannâ Nasr el-Hittî), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 7-21; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 365; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, s. 97, 99-104; Sükkerî, Şerḥu Dîvâni Kâʿb b. Züheyr, Kahire 1369/1950; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, II, 154-158; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1963, XVII, 82-91;

Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 230; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, I, 113; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, IX, 153-155; Brockelmann, GAL, I, 32; Suppl., I, 68; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, II, 83-88; O. Rescher, Beiträge zur Arabischen Poësie, İstanbul 1959-60, VI/3, s. 99-175; Sezgin, GAS, II, 229-235; Abdülmuttalib Salâh, “Kâʿb b. Züheyr”, ME, XXVI/8 (1959), s. 461-465; Hasan Kurun, “Ḳaṣîdetü Kâʿb ve menziletühâ”, a.e., XLVIII/2 (1976), s. 179-191; Mahmûd Abdullah el-Câdır, “Dirâse taḥḳīḳıyye fî Dîvâni Kâʿb b. Züheyr”, el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 804-812; Süleyman Tülücü, “Kâ‘b b. Züheyr ve Kasîde-i Bürde’si Üzerine Notlar”, EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 159-173; D. Câsir Halîl Ebû Safiyye, “Bânet Süʿâd: Dirâse naḳdiyye”, Mecelletü ebḥâs̱i’l-Yermûk, IV/1, Amman 1986, s. 63-65; R. Basset, “Kaʿb b. Zuhayr”, EI² (İng.), IV, 316; Hüseyin Algül, “Ensar”, DİA, XI, 252.

Ahmet Savran

KABAKÇI İSYANI

Nizâm-ı Cedîd ve III. Selim devrini sona erdiren isyan.

1792 Yaş Antlaşması ile neticelenen Rus savaşının hemen ardından ordunun disiplin altına alınması, Avrupa'da cârî usuller dahilinde yenilenmesi yanında devletin diğer kurumlarının da yeniden yapılandırılması anlamında başlatılan Nizâm-ı Cedîd hareketi, bu alanlarda önemli reformlar gerçekleştirmiş olmakla beraber 1805'ten itibaren gelişen tepki ve eylemlerle sarsılmaya başlamıştır. Yapılan uygulamalardan memnun olmayan yeniçeri ve ulemâ kesimi, ortak bir tavır içinde yenilikler karşısında menfaatleri zedelenen muhalefet cephesini genişletme imkânı bulmuştur. Nizâm-ı Cedîd'in Rumeli'de de uygulanması teşebbüsü, âyan ve mütegallibenin genel direnişi ve silâhlı çatışmaları neticesinde başarısızlıkla sonuçlanmış (II. Edirne Vak'ası, 1806), bundan vazgeçilmesi Nizâm-ı Cedîd faaliyetlerini tamamen zaafa uğratmıştı. Vehhâbî isyanları sebebiyle hac yollarının kapanması ve İngiliz filosunun İstanbul önlerine gelmesi (Zilhicce 1221 / Şubat 1807) gibi gelişmeler III. Selim'in otoritesine ağır bir darbe vurmuş, nihayet reformlarla beraber bunları yürüten kadroların öldürülmesine ve bizzat padişahın tasfiye edilmesine varacak olan bir ayaklanmanın hazırlanmasına yol açmıştır. Hayatı hakkında bilgi bulunmayan, ancak Kastamonulu olup Yeniçeri Ocağı'na girdiği bilinen Kabakçı Mustafa, bu gelişmenin başında görünen kişi olmakla beraber ayaklanmanın arka plandaki gerçek mimarlarının sadâret kaymakamı Köse Mûsâ Paşa ile Şeyhülislâm Topal Atâullah Mehmed Efendi olduğu bilinmektedir.

Rus savaşı sebebiyle ordunun İstanbul'dan hareketinden (12 Nisan 1807) sonra, Karadeniz Boğazı'ndaki kalelerin muhtemel bir Rus tehdidine karşı takviyesi kaçınılmaz olduğundan bu hususta birtakım tedbirler alınmasına teşebbüs edildi. Bu kalelerde bulunan yamakların Nizâm-ı Cedîd sistemi içine sokulmak istenmesi bunların Köse Mûsâ Paşa tarafından el altından tahrik edilmesine fırsat verdi. Yamaklara da Nizâm-ı Cedîd elbisesi giydirilmesinin düşünülmekte olduğu ve bu iş için Boğaz Nâzırı Mahmud Râif Efendi ile Macar tabyası kumandanı Halil Haseki'nin

görevlendirildiğine dair yapılan kışkırtmalar bunların isyanı ve bu iki kişinin öldürülmeleriyle sonuçlandı ve olay isyanın çıkış noktasını teşkil etti (25 Mayıs 1807).

Ayaklanma İstanbul'da duyulunca Köse Mûsâ Paşa tarafından basit bir infial olarak takdim edildi, Nizâm-ı Cedîd ricâlince de önemsenmedi. Kabakçı Mustafa önderliğindeki isyancıların, sayıları giderek artan bir şekilde İstanbul'a doğru vâki olan yürüyüşleri sırasında özellikle Levent Çiftliği'ndeki tâlimli askerlerin müdahale etme ihtimalleri Köse Mûsâ Paşa'nın tertipleriyle ortadan kaldırıldı. III. Selim ise isyanın gelişmesiyle ilgili olarak kendisine verilen yanıltıcı bilgilerle aldatılmaktaydı. Tophane'ye kadar gelen âsileri dağıtmak için topçubaşının müdahaleye kalkışması da yine Köse Mûsâ Paşa tarafından önlendi. Âsilerin sayıları İstanbul'da kalan yeniçerilerin ve ayak takımının da iştirakiyle arttı. Ocak ihtiyarları ve başta şeyhülislâm olmak üzere önde gelen ulemâdan açık destek ve teşvik gören âsiler birtakım isteklerde bulundular. Mûsâ Paşa tarafından hazırlanan, içinde Nizâm-ı Cedîd ricâlinden önde gelen kişilerin adlarının bulunduğu bir liste idamları istenmek üzere Kabakçı'ya iletildi. Âsiler bu taleple Atmeydanı'na doğru ilerlediler. İstanbul'da bulunan ve sayıları 10.000'i aşan Nizâm-ı Cedîd askerini kullanma basiretini gösteremeyen III. Selim istenilen ricâli feda etti ve Nizâm-ı Cedîd'in bütün kurum ve uygulamalarıyla ilgası isteklerine de olumlu cevap verdi. Fakat bu durum isyanı sona erdirmedi. Padişahın bu kritik anda ortaya koyduğu zafiyet ve yıllardır sürdürülen zorlu bir uğraşın neticesi olarak büyük maddî fedakârlıklarla kurmuş olduğu sistemi sahiplenmemesi nihayet kendisinin de tahttan uzaklaştırılması sonucunu doğurdu. Adamları vasıtasıyla baştan itibaren isyanı destekleyen, III. Selim'e ve Nizâm-ı Cedîd'e karşı girişilen tertiplerin içinde etkin rol oynamış olan IV. Mustafa tahta geçirildi (21 Rebîülevvel 1222/29 Mayıs 1807). İsyan bu şekilde başarı ile sonuçlandıktan sonra sadâret kaymakamı, şeyhülislâm, kazaskerler ve önde gelen ulemâdan Muhib Efendi ile Kabakçı Mustafa dahil olmak üzere bütün ocak yöneticilerinin iştirakiyle yapılan bir toplantıda, bundan sonra askerlerin devlet işlerine karışmamaları ve emirlere riayet etmeleri taahhüdü karşılığında kendilerinden bu isyan sebebiyle hesap sorulmayacağına dair bir "hüccet-i şer'iyye" tanzim edildi (31 Mayıs 1807).

Kabakçı İsyanı ile başlayan yeni devir, bu hüccete rağmen yeniçerilerin

devlet işlerine karışmaları ve her türlü aşırılıkları içinde geçen genel bir kargaşa dönemi olmuş, III. Selim'i tekrar tahta geçirip Nizâm-ı Cedîd'i ihya etmek üzere bir karşı darbe teşebbüsünde bulunan Alemdar Mustafa Paşa'nın müdahalesi ve II. Mahmud'un tahta çıkarılmasıyla sona ermiştir (28 Temmuz 1808). İsyanın ardından Boğaz nâzırlığını elde etmiş olan Kabakçı Mustafa da II. Mahmud'un tahta çıkarılmasından on beş gün önce Alemdar Mustafa Paşa'nın yolladığı Pınarhisar âyanı Ali Ağa tarafından öldürülmüştür. Kabakçı İsyanı ile yenilenme ve yeniden yapılanma devrinin II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırdığı tarihe kadar (1826) geçen uzun bir zaman için tamamen kapanması, ileriki dönemlerde devletin içte ve dışta karşılaştığı olumsuzlukların başlıca sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Bu isyanın, devletin çağın gelişmelerine ayak uyduracak bir şekilde kendini ıslah etme gibi bir büyük fırsatı önlediği de söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, II, 20-53; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 9, s. 111, 114, 122, 138; Georg Oğulukyan'ın Ruznamesi: 1806-1810 İsyanları, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1972; Kethüda Said, Târih (haz. Ahmet Özcan, yüksek lisans tezi, 1999), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 99-109; Mustafa Necib, Târihçe, İstanbul 1280, s. 21, 64, 84-85; O. F. von Schlechta-Wssehrd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882; Zinkeisen, Geschichte, VII, 460-472; Cevdet, Târih, VIII, 69, 103, 134-135, 186 vd., 189, 347-348; Ahmed Refik, Kabakçı İsyanı, İstanbul 1331; N. Iorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 170-173; Danişmend, Kronoloji, IV, 84-86, 88-89; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2799, 2805, 2810-2815, 2824; Necib Âsım, "Müverrih Âsım Efendi'nin Metrûkât-i Târîhiyyesinden Birkaç Parça", TOEM, sy. 32 (1332), s. 168-186; Çetin Derin, "Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dâir Bir Tarihçe", TD, sy. 27 (1973), s. 99-110; a.mlf., "Yayla İmâmı Risâlesi", TED, sy. 3 (1973), s. 213-272; a.mlf.,

“Tüfengçibaşı Ârif Efendi Tarihçesi”, TTK Belleten, XXXVIII/151 (1974), s. 379-443; E. Kuran, “Kabakči-Og̲h̲lu Muṣṭafā”, EI² (İng.), IV, 322-323.

Kemal Beydilli

KABAKLI, Ahmet

(1924-2001)

Gazeteci, yazar, edebiyat tarihçisi.

24 Mayıs 1924 tarihinde Elazığ'a bağlı Harput'un Göllübağ'ında doğdu. Babası, Harput Sarayhatun (Sâre Hatun) Camii'nde müezzinlik yapan Ömer Efendi, annesi Münire Hanım'dır. Çocukluğu Harput'ta geçti. Üç yaşındayken babasını kaybetti. Elazığ Numune Mektebi'ni ve aynı binada açılan ortaokulu bitirdi. Elazığ Lisesi'nden mezun oldu (1944). İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi (1948). İlk görev yeri olan Diyarbakır Lisesi'ndeki çalışmaları ve Karacadağ adlı halkevi dergisindeki faaliyetleriyle yörede tanındı. Askerliğini Manisa'da tamamladıktan sonra Aydın Ticaret Lisesi'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi (1951). Maarif Vekâleti tarafından gönderildiği Paris'teki bir yıllık staj sonunda Çapa Eğitim Enstitüsü'nde ve Yüksek Öğretmen Okulu'nda öğretim görevine devam etti. Bu arada Ankara Hukuk Fakültesi'ni bitirerek (1955-1960) kısa bir süre avukatlık yaptı. Emekli olduktan (1974) sonra Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'nda edebiyat dersleri verdi.

Yazı hayatına şiirle başlayan Ahmet Kabaklı'nın, İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'ndaki öğrenciliği sırasında Abdülbaki Gölpınarlı'yı Yûnus Emre hakkındaki bazı görüşleri dolayısıyla eleştirdiği ilk yazısı Son Saat gazetesinde yayımlandı (20 Kasım 1946). 1947 Martından itibaren Nurettin Topçu'nun çıkardığı Hareket dergisinde "Ayın Hercümerci" başlığı altında eleştiri yazıları yazdı. Bizim Türkiye dergisinde siyasî hiciv ve tahlilleri, Hisar ve İstanbul gibi dergilerde şiir, deneme ve eleştirileri yayımlandı; bir şiiriyle Nurullah Ataç'ın dikkatini çektiyse de şiirde ısrarlı olmadı. Tercüman gazetesinin açtığı fıkra yarışmasını kazanınca (1956) derece alan diğer iki yarışmacıyla önce münâvebeli, 1957-1961 arası aralıklı, bu tarihten sonra da sürekli olarak "Gün Işığında" başlığıyla günlük yazılar yazdı. 3 Ekim 1986'da Tercüman'dan ayrılarak kısa ömürlü bir gazete olan Yeni Haber'de yazmaya başladıysa da Şubat 1988'de eski gazetesine

döndü. Kapanmasından bir süre önce Tercüman'dan ayrılıp (Mart 1991) Türkiye gazetesine geçen Kabaklı 19 Kasım 2000 tarihine kadar bu gazetede yazılar yazdı.

Ahmet Kabaklı, edebiyat faaliyetlerini daha çok 1970 yılında kurucuları arasında yer aldığı ve başkanlığını yaptığı Türkiye Edebiyat Cemiyeti bünyesinde yürüttü. Bu cemiyetin yayın organı olarak Ocak 1972'de Türk Edebiyatı dergisini çıkarmaya başladı. 1978 yılında da Türk Edebiyatı Vakfı'nın kurulmasına öncülük etti ve ömrünün sonuna kadar bu vakfın başkanlığında bulundu. Çok sayıda ödül kazanan ve 1996'da gönüllü kuruluşlarca "şeyhülmuharrirîn" ilân edilen Kabaklı 8 Şubat 2001'de İstanbul'da öldü ve Eyüp'te toprağa verildi. Türk Edebiyatı dergisinin, ölümünden sonra çıkan sayısı (Mart-Nisan 2001, sy. 329-330) Ahmet Kabaklı ile ilgili yazılara ayrıldı.

Ahmet Kabaklı gazete yazılarında polemikçi üslûbuyla öne çıkmış, millî kültürü ve mânevî değerleri savunarak Anadolu insanının sesi olmuş, bir dönemde adı Tercüman gazetesiyle özdeşleşmiştir. Tarihte ve kültürde devamlılık fikrini savunan Kabaklı hânedanlar ve rejimler değişse de devletimizin tek olduğu, Osmanlı Devleti'nin "devleti ebed-müddet" idealinin kendisinden önceki Türk devletlerini ve Türkiye Cumhuriyeti'ni de içine aldığı düşüncesindedir. Ona göre İslâmiyet ve Türklük tarihte benzerine az rastlanır bir terkip vücuda getirmiştir; bu terkibin taşıdığı zenginliklerden bugün de istifade edilmesi gerekir. Türkler çeşitli kültürlerle temas ederek bugüne kadar gelmiş, ancak kendi kültürlerini koruyup Türk kalmayı başarmışlardır. Dünyaya hâkim bir ruh ve fetih zihniyetiyle bakan eski Türkler, diğer kültürlerden sadece gerekli ve faydalı gördüklerini alarak bunlara kendi damgalarını vurdukları için Türk kültürü yakın zamanlara kadar orijinalliğini korumuştur. Tanzimat'tan sonra bu ruhun kaybedilerek Avrupa kültürlerine aşağılık duygusuyla yaklaşılması yabancılaşmaya, kültür alanında sömürgeleşmeye ve bir kültür ikiliğine yol açmıştır.

Eserleri. Kabaklı'nın hepsi de İstanbul'da yayımlanmış çok sayıda eseri bulunmaktadır. Edebiyat Tarihi. Türk Edebiyatı (I, 1965; II-III, 1966; çok sayıda baskısı yapılan eserin 9. baskısı [1991] beş cilt olarak yayımlanmış, IV. cilt şiire, V. cilt hikâye ve romana ayrılmıştır). Milliyetçi bakış açısıyla

yazılan eser, hem edebiyat tarihi hem de özenle seçilmiş metinlerden oluşan kapsamlı bir edebiyat antolojisi niteliğindedir. Fikrî Eserleri. Müslüman Türkiye (1970); Mâbet ve Millet (1970); Kültür Emperyalizmi (1970); Bürokrasi ve Biz (1976, fikir dalında Türkiye Millî Kültür Vakfı armağanı); Bizim Alkibiyades (siyasî hicivler, 1977); Temellerin Duruşması (1989; fikir dalında Türkiye Yazarlar Birliği ödülü). Deneme-Eleştiri. Şiir İncelemeleri (1992). Monografi. Mehmet Âkif (1971); Yunus Emre (1971); Mevlânâ (1972. Selçuk Üniversitesi ve Konya Turizm Derneği ödülü); Sultanü'ş-Şuara Necip Fazıl (1995). Roman, Hikâye, Senaryo. Ejderha Taşı (yazarın çocukluk hâtıralarına dayalı hikâyeler, 1978); Ecurufya (mizahî roman, 1980); Şair-i Cihan Nedim (senaryo, 1996). Röportaj. Sohbetler I (Mevlânâ, Yûnus Emre, Fuzûlî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı ile, 1987); Sohbetler II (Mehmed Âkif, Yahya Kemal, Necip Fazıl ile, 1987). İlk defa Tercüman'da

yayımlandığı 1983 yılında edebî röportaj dalında Türkiye Yazarlar Birliği'nin ödülüne lâyık görülmüştür. Tercüme. Pikwik'in Maceraları (Charles Dickens'tan, 1962). Metin Neşri. Şehir Mektupları (Ahmed Râsim'den, I, 1971); Muhayyelât-ı Aziz Efendi (sadeleştirilmiş metin, 1973).

BİBLİYOGRAFYA

Nurullah Ataç, Okuruma Mektuplar, İstanbul 1958, s. 116-119; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 148; Beşir Ayvazoğlu, Defterimde Kırk Suret, İstanbul 1996, s. 63-67; Orhan Okay, "Geçmiş Yıllarda Bir Ahmet Kabaklı", Zaman, İstanbul 4 Mart 2001; Erol Ülgen, "Ahmet Kabaklı Hayatı ve Eserleri", Türk Edebiyatı, XXIX/329-330, İstanbul 2001, s. 10-16; Mustafa Kutlu, "Kabaklı Ahmet", TDEA, V, 61-62.

Beşir Ayvazoğlu

KABALA

Yahudi mistik ve esoterik geleneğine verilen ad

(bk. YAHUDİLİK).

KABÂLE

(القبالة)

Bir kimsenin muayyen borç, vergi ve hizmeti tekeffülü ve bunu belgeleyen taahhütnâme anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “kefil olmak, taahhüt etmek” anlamında masdar ve “taahhütnâme” mânasında isim olan kabâle en geniş şekliyle kefalet, zeâmet, iltizam, damân, garâmet, ırâfe ve hamâle gibi kelimelerle eş anlamlıdır. Ârâmîce kanalıyla Akkadca’daki kabâlu / kapâlu (bağlamak, tomar yapmak) kelimesiyle ilişkilendirilmesi mümkün görünen kabâle Arapça’dan Türkçe’ye ve Batı dillerine de geçmiştir. Kabâle sözleşmesiyle tekeffül edilen işe (hizmet) kıbâle, arazisini kabâle usulüyle işletene veya sipariş ya da iş verene mukabbil, yükleniciye de mütekabbil, kabbâl veya kabîl denir. İlkinin yaptığı hukukî işlem takbîl, diğerininki tekabbül kelimesiyle ifade edilir. Mütekabbilin ödediği vergiye mâlü’l-kıbâle, hakku’l-kıbâle, şartu’l-kıbâle veya kısaca kabâle gibi isimler verilmektedir. Tekabbül kelimesi ortakların şirket adına iş kabulünden dolayı “ebdân, a‘mâl ve sanâi‘” gibi değişik adlarla anılan emeğe dayalı iş ortaklıklarını ifade etmek için de kullanılır (bk. EBDÂN). İş akdi çerçevesinde emeği satın alınan boyacı, marangoz, inşaat ustası, mimar gibi hizmet sektörü çalışanlarının müşterileriyle yaptıkları götürü sözleşmenin bir adı da kabâledir. Müstakil bir akid ve hukukî işlem nevi olmayıp geniş anlamıyla iş görme kapsamına giren akid türleriyle ayrı ayrı ilgili bir hizmet taahhüdü olduğundan kabâle fıkıh literatüründe ayrı bir başlık altında ele alınmamış, icâre, müzâraa ve müsâkātla ilgili bölümlerde yeri geldikçe söz konusu edilmiştir. Ebû Yûsuf, Şâfiî, Ebû Ubeyd, İbn Zencûye, Küleynî ve Sûlî’nin eserleri gibi erken dönem kaynaklarında kabâle kavramı bir toprak ve vergi hukuku terimi olarak damân kelimesinden daha yaygın bir kullanıma sahiptir. İbn Teymiyye’nin belirttiği gibi Selef’in kabâle adını verdiği bu sözleşmeye sonraki dönemlerde halk arasında damân denmiştir (Mecmûʿu fetâvâ, XXX, 237).

Toprak ve vergi hukuku terimi olarak kıbâle işlemi kıbâletü’l-arz ve

kıbâletü'l-harâc olmak üzere ikiye ayrılabilir. İlkinde bir kimsenin devlet veya gerçek şahıs mülkiyeti, tasarrufu ya da zilyedliği altındaki harap haraç arazisinin işletme hakkını genelde karşılıklı anlaşmayla belirlenen yıllık vergisini tekeffül ederek belirli süre için devralması söz konusudur. Arazilerin gerçek şahıslardan bu şekilde alınması halinde verginin tekeffülünden başka arazi sahibine nakdî veya aynî bir kira ödenmesi ya da üründen muayyen bir pay verilmesi de söz konusu olabilir.

Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas kabâleyi ribâlı bir işlem olarak değerlendirir. Ayrıca İbn Abbas, bir müslümanın kendisi için onur kırıcı sayılan haraç mükellefiyetini yüklenmesine yol açtığı için de kabâleye karşı çıkar. Onun Übülle'deki arazisini, içindeki her şeyle birlikte belli bir meblağ karşılığında kabâleye almak isteyen bir kişiyi cezalandırdığı da rivayet edilmektedir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḳbl" md.; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 148-149, 158; Sûlî, s. 222;). Saîd b. Cübeyr ve İbrâhim en-Nehaî bir köyün içindeki tarım işçileri, evler, hurma ve diğer meyve ağaçlarıyla birlikte kabâlesini mekruh görmüş (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 149; İbn Ebû Şeybe, IV, 548), Hasan-ı Basrî, Meymûn b. Mihrân ve Ömer b. Abdülazîz de meyveliklerin kabâlesini ribâ saymıştır (İbn Receb, s. 68).

İmam Şâfiî'nin, silâh zoruyla fethedilen topraklardan birini kabâleye alan kişinin buranın imarından ve haracını ödemekten âciz kalması durumunda kabâlesinin münfesih ve kendisinin müflis ilân edileceği şeklindeki sözleri (el-Üm, III, 240-241) zımnen kıbâletü'l-arzı açıklar gibidir. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Ömer'in ribâ saydığı kabâleyi bir köyün içindeki ağaçlar ve köylülerle birlikte devralınması olarak tanımlar. Hanbelîler'den Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Şemseddin İbn Müflih ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile Şâfiîler'den Mâverdî de böyle bir işlemi haram ve dolayısıyla bâtıl telakki eder. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, kabâle usulüyle işletilen araziden elde edilecek ürünün belirsizliği gerekçesiyle -ki bununla garar kastediliyor olmalıdır-bu işlemi bâtıl sayar. Ebû Ubeyd de ekili veya meyvelik arazilerin, mahsulünün cinsinden belli bir aynî ödeme karşılığında kabâleye verilmesini ürünün olgunlaşmadan satımı olarak değerlendirip mekruh saymakta, delil olarak da Resûl-i Ekrem'in bu tür satışları yasaklamasını göstermektedir (Kitâbü'l-Emvâl, s. 149, 153-154). Sûlî'ye göre ivaz ve süre belirlenmişse böyle kabâleler câizdir; çünkü o kadar garar icâre akdinde de

vardır (Edebü'l-küttâb, s. 222). İbn Teymiyye'ye göre, üzerinde yaşayan tarım işçilerince işlenen bir tarım arazisinin kendi ürünü cinsinden belli bir aynî ödeme karşılığında kabâleye alınması, alan kimsenin emeğine tekabül etmeyen fazlalık veya noksanlık türdeş iki şeyin farklı miktarlarda takası anlamına geldiğinden ribe'l-fadl hükmünde sayılır; yani fazlalık halinde pozitif, noksan durumunda negatif faiz tahakkuk eder. Toprak, kabâleye alan adına üzerindeki tarım işçilerince işleniyorsa kabâlenin muayyen bir nakdî ödeme karşılığında olması da ribâ hükmüne engel değildir. Ancak nakden kabâleye alınan arazinin bizzat alan tarafından işlenmesi ribâ ihtimalini tamamen ortadan kaldırır. Sonuncu şıkkı haram sayanlar ribâ yerine garar unsurundan hareket ederler (Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 68-70). Ayrıca meyveliğin ve bağın ürünün olgunlaşmasından önce kabâlesini kumar unsuru içeren ve husumete yol açan garar cinsinden sayarak câiz görmeyenler vardır. Ancak bu görüş, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı fakihler tarafından ihtiyaca veya ağaçla toprağı ayrı ayrı değerlendirmenin zorluğuna ve ayrıca Halife Ömer'in Üseyd b. Hudayr'a ait hurmalığı üç yıllığına kabâle usulüyle işletmeye vererek miras bıraktığı borcun ödenmesini sağladığına dair rivayete istinaden reddedilmiştir. Onlara göre kabâle sözleşmesi önceki görüşü savunanların dayandığı, Resûl-i Ekrem'in meyvelerin olgunlaşmadan satımını yasakladığına dair hadisin kapsamına girmemektedir. Garar

unsuruna gelince böyle bir ihtimal icâre akdinde de söz konusudur. İbn Teymiyye, iktâlarda damânın câiz olduğu konusunda ulemânın görüş birliği bulunduğunu söylemektedir. Ancak çağdaşları arasında iktâdarı müstaîr sayanlar ve dolayısıyla iâre konumundaki iktânın damân usulüyle işletmeye verilmesini câiz görmeyenler olduğunu da bildirmekte ve iârenin muîrin izniyle icâreye verilebileceğini gerekçe göstererek bu görüşe karşı çıkmaktadır (a.g.e., XXX, 220-221, 224-225, 240-241, 244-245; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 110-112).

Ca'fer es-Sâdık da kabâleyi, bir kimsenin ölü bir araziyi imarı ve haracının edası şartıyla on-yirmi yıl gibi uzun bir süre için devralması şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre en helâl kabâle türü, arazinin ahalisinden belli bir meblağ karşılığında muayyen süre için alınıp mâmur hale getirilmesi ve haracının ödenmesi şeklinde olur; üzerindeki tarım işçilerinin kabâleye dahil edilmesi helâl değildir. Bu ise ancak devletin kabâleye vermesi

halinde meşrû olur. Ca‘fer es-Sâdık, sabit bir miktar toprak mahsulü karşılığında yapılan kabâleyi onaylamazken mahsulün belli bir oranı veya muayyen bir miktar nakdî ödeme üzerinden yapılanda sakınca görmemektedir. Belli bir nakdî bedel karşılığına bir elbise dikimini kabâleye alan terzinin daha iyi bedelle başkasına devredip kâr sağlamasına da cevaz verir. Ancak bir işi bizzat yapmak üzere kabâleye alan kimse onu başkasına devredemez. Ca‘fer es-Sâdık, devletten kabâle yoluyla arazi alır ve devletin hakkı düşüldükten sonraki net ürünün üçte biri veya yarısı karşılığında toprağa bağlı tarım işçilerine icâreye verirdi (Küleynî, V, 267-269; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, VII, 197-201; Hür el-Âmilî, XIII, 208-210, 265-266).

İmam Şâfiî’ye göre bir kimse, birinin arazisini yahut devletten haraç arazisini kabâleye alır ve başkasına iâre veya kiraya verir de bu kişi orayı ekerse ekiciye öşür, diğerine ise kabâle ücreti vermek düşer. Eğer araziyi bizzat kabâleye alan ekerse müslümansa kendisine kabâle, ürününe öşür lâzım gelir; kendisi zimmî, arazi de haraç ya da sulh toprağı ise öşür ödemez. Arazinin sahibi kabâleye alanla veya oranın zekâtından sorumlu olan vali müslüman bir ekiciyle toprak vergisini ödemesi karşılığında ürünün kendisine ait olması ve zekât vermemesi şartıyla anlaşsa bile ekici sahibi olduğu ürüne tahakkuk ettiği için zekât vermek zorundadır (el-Üm, III, 240-241).

Kabâle işleminin diğer şekli olan kıbâletü’l-harâc, bir kimsenin bir bölgenin sabit nakdî vergisinin ödeme sorumluluğunu belirli süre için yüklenmesidir; bu kişi toplanan vergi tekeffül edilenden fazla ise kâr, eksikse zarar eder. Bu uygulama genellikle kabâleye alanın bölge halkına zulmüyle sonuçlanır. Ebû Yûsuf, kendi döneminde yaygın bir uygulama alanı bulduğu anlaşılan bu sisteme karşı çıkar ve gerekçe olarak da şahsî çıkarını gözeten kişilerin devlete taahhüt ettiği vergiden daha fazlasını toplayarak âzami kârı sağlamak için yaptığı zulmün mâmur toprakları harap, haraç mükelleflerini perişan etmesi ve dolayısıyla devlet gelirlerini düşürmesini gösterir. Haraç mükelleflerinin önerdiği veya onayladığı güvenilir varlıklı bir kimsenin kendileri adına haracı ödemeyi tekeffül etmesi durumunda ise söz konusu bölgenin ona kabâle (damân) olarak verilmesini onaylar, ancak bu kişinin icraatının denetlenmesi için dindar ve güvenilir maaşlı bir müfettişin (emîr) tayin edilmesini de önerir. Ebû Yûsuf, kıbâletü’l-harâc uygulamasındaki

aksaklıkları eleştirmek ve onun yerine mukāseme sistemini önermekle birlikte yine de nihaî kararı halifeye bırakır (Kitâbü'l-Ḫarâc, II, 3-8). Bunda maaşlı vergi memurlarının tutumunun da kusursuz olmamasının etkisi bulunabilir. Onun devrinde bu kadar yaygınlaşabilen uygulamanın kökleri çok daha eski devirlere uzanıyor olmalıdır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Şemseddin İbn Müflih, Mâverdî ve Bedreddin İbn Cemâa'ya göre vergi memurlarının haraç, cizye ve öşür gelirlerinin garantörlüğünü yapmaları, yani eksiği telâfi edip fazlayı sahiplenmeleri anlamındaki damân (kabâle) akidleri, vergi memurlarının vâcip olan vergileri toplayıp hâsılatı ilgili mercilere aktarma hususundaki güvenilirliği ilkesine de aykırıdır. Ca'fer es-Sâdık da haraç mükelleflerince benimsenen güvenilir varlıklı birisinin onlar adına haracı ödemeyi tekeffül etmesi durumunda ilgili bölgenin kendisine kabâle olarak verilebileceği kanaatindedir (Küleynî, V, 270; Ebû Ca'fer et-Tûsî, VII, 199). Hür el-Âmilî'nin naklettiği bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla baş ve toprak vergisinden başka meyveliklerden ve avlak olarak da kullanılan sazlıklardan elde edilen kamış, balık, kuş vb. ürünlerin haracını üstlenerek de kabâle yapılmaktadır ki Ca'fer es-Sâdık bunu mahsul elde edileceğinin anlaşılması kaydıyla câiz görmektedir (Vesâʾilü'ş-Şîʿa, XII, 264).

Toprak ve vergi hukuku kapsamına giren kabâle türü, Lokkegaard (Islamic Taxation in the Classic Period, s. 94) ve Ziyâülhak (Landlord and Peasant, s. 288) gibi bazı çağdaş araştırmacılara göre Bizans'ın "locatio conductio" uygulamasının bir devamıdır. Emevîler döneminde başvurulan bu akid çeşidi Abbâsîler devrinde tedrîcen yaygınlaştırılmıştır. Makrîzî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında imara muhtaç toprakların işletmeciliği, Fustat'ta Dîvânü'l-harâc'ın bulunduğu Amr b. Âs Camii'nde düzenlenen açık arttırma sonucunda en yüksek haracı taahhüt edenlere kabâle usulüyle dört yıllığına devredilirdi. Kabâleler ve bedelleri kayıtlara geçirilirdi. Kabâleye alan, genellikle sulama tesisleri ve köprülerin bakım ve onarımını sağlamakla mükellef olup masrafları Dîvânü'l-harâc tarafından yaklaşık olarak hesaplanıp vergiden muaf tutulurdu. Kabâle de taksitler halinde ödenirdi (el-Ḫıṭaṭ, I, 82). Kabâleye alanların sorumluluğunu yüklendiği sulama sistemi ve köprü bakım onarım maliyetlerini düşürebilmek için tarım işçilerine angarya yüklediği olurdu. Devletin zulmü önlemek için yıllık kabâleler yaptığı da görülmektedir.

Kabâle sistemi sonraki hânedanlar tarafından sürdürülmüşse de yerini yavaş

yavaş askerî iktâ sistemine bırakarak Büveyhîler zamanında oldukça azalmıştır. Claude Cahen, kabâlenin Osmanlı döneminde toprak ve vergi sistemi kavramı olarak tamamen kullanım dışı kaldığını söylemektedir. Eğer Cahen'in tesbiti doğruysa bunda timar ve mukātaa kavram ve uygulamalarının payı büyük olmalıdır. Kıbâletü'l-harâc sisteminin bir benzeri Osmanlı idaresinde iltizam adı altında uygulamaya konmuşsa da başarılı olamadığı için ilga edilmiştir. Bununla birlikte Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait Kefe Kanunnâmesi'nde (Akgündüz, VI, 582) kabâle kavramına bir çeşit ticaret vergisi olarak rastlandığı da kayda değerdir.

İbn Abdûn et-Tücîbî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre kabâle kavramı Kuzey Afrika, İspanya ve Sicilya'da tüccar ve esnaftan alınan gümrük ve pazar vergileri (mukûs), celebkeşan resmi ve benzerleriyle devlete ait han, hamam, değirmen, deniz teknesi ve benzerlerinin kira bedellerinin tahsilinin -Osmanlı Devleti'ndeki mukātaa uygulamasını andırır bir şekilde-kesime verilmesi usulünü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Muhtemelen bu

sistemle toplandığı için bazı vergiler de kabâle adıyla anılmıştır. Bu uygulama, suistimale ve kişisel çıkar uğruna vergi mükelleflerine zulme yol açtığı için şiddetle eleştirilmiştir. Vergi miktarlarının vezir tarafından kadılıkta tescil ettirilmesi ve kabâleye alanların kadılarca sıkı bir şekilde denetlenmesi, suistimallerin hapis ve sürgünle cezalandırılması istenmiştir (Risâle fi'l-ķażâʾ ve'l-ḥisbe, s. 30-32). Muvahhidler devri müelliflerinden İbn Sâhibüssalât'ın ifadelerinden kabâle kavramının köprü geçiş ücretlerini de kapsadığı anlaşılmaktadır (el-Men bi'l-imâme, s. 166, 372). İdrîsî, Merakeş'te piyasaya arzedilen hemen her şeyden kabâle vergisi alındığını, ancak iktidara gelen Masmûdeler'in bu vergiyi tamamen ilga ettiklerini, kabâleye alanların da katline cevaz verdiklerini, böylece onların hükümranlıkları altındaki bölgelerde söz konusu verginin adının bile anılmadığını bildirmektedir (Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 69-70).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḳbl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳbl" md.; v. Soden, AHW, I, 414, 442; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (Abdülazîz b. M. er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk, nşr. A. Ubeyd el-Kubeysî, içinde), Bağdad 1975, II, 3-8; Şâfiî, el-Üm, III, 240-241; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, s. 148-149, 153-156, 158; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 548; İbn Zencûye, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, I, 214-216, 223, 228-230; Küleynî, el-Furûʿ mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, III, 513; V, 265-274; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 221-222; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 222; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 186; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, IV, 37-39, 119, 142; VII, 194, 197-204; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 41; XIX, 168; XXIII, 127-128; Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, Risâle fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḥisbe (nşr. E. Lévi-Provençal, S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 30-32; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Kahire 1985, II, 226; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 69-70; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 59-60; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 2; VII, 208; İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 166, 372; İbn Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 298-300, 336-338; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 68-70, 479-482; XXX, 151-152, 220-221, 224-225, 230, 237, 240-241, 244-245, 255-256, 284; Bedreddin İbn Cemâa, Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, s. 105; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 453; İbn Receb, el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc, Beyrut 1405/1985, s. 67-69, 104-105; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 82-86; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 108-112; Minhâcî, Cevâhirü'l-ʿuḳūd (nşr. Mus'ad Abdülhamîd M. es-Sa'denî), Beyrut 1417/1996, I, 330-335; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, VI, 124, 129-130, 132; XI, 120-121; XII, 219, 264; XIII, 199, 204, 208-214; 261-262, 265-268; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 145; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 261-262, 507-508; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Lahore 1979, s.

92-108; Hossein Modarressi Tabatabai, Kharaj in Islamic Law, London 1983, s. 6, 97-98, 100-101, 177-178, 179, 182, 183, 189-190; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 284; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 288-302; G. Frantz-Murphy, The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans, Kahire 1986, s. 49-52, 92-95; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1993, VI, 582; Nezîh Hammâd, Muʿcemü’l-musṭalaḥâti’l-iḳtiṣâdiyye fî luġati’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1415/1995, s. 273-274; S. Tsugitaka, State and Rural Society in Medieval Islam, Leiden 1997, s. 192-197; Cl. Cahen, “Contribution à l’étude des impôts dans l’Égypte médiévale”, JESHO, V/3 (1962), s. 263-265; a.mlf., “Ḳabāla”, EI² (İng.), IV, 323-324; R. S. Cooper, “The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt”, JAOS, XCVI/3 (1976), s. 380-381; Khaled Abou El Fadl, “Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept”, IS, XXXI (1992), s. 5-32; “Ḳabâle”, Mv.F, XXXII, 243-244.

Cengiz Kallek

KABARTAYLAR

Rusya Federasyonu'na bağlı Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan müslüman bir halk.

Orta Kafkasya'daki Terek ve Kuma nehirlerinin kollarının suladığı geniş bölgede yaşayan Kabartaylar kendilerini Adige olarak da adlandırmaktadır ve Çerkezler'le akrabadırlar. Kaynaklarda Kabartay, Kaberdey, Kabarda ve Kabardintsı gibi değişik isimlerle anılırlar. Kabartaylar'ın büyük çoğunluğu Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Ancak Adige Özerk Bölgesi'nde ve Rusya Federasyonu'nun değişik şehirlerinde az miktarda Kabartay nüfusuna rastlanmaktadır. 1989 nüfus sayımına göre sayıları 394.651 olan Kabartaylar'ın bugün (2001) yaklaşık 500-550.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Türkiye, Suriye ve Ürdün gibi ülkelerde de çarlık döneminde ve 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra göç etmiş Kabartay nüfusu bulunmaktadır.

Kabartaylar müslüman olup Hanefî mezhebine mensuptur. Ancak Mozdok civarında küçük bir hıristiyan cemaati de vardır. Sovyetler Birliği döneminde Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Dinî İdare Merkezi'ne bağlıydılar. 1992 yılından itibaren Rusya Federasyonu'ndaki müslüman özerk cumhuriyetlerin kendi dinî idare merkezlerini kurmaları sebebiyle Sovyetler Birliği döneminde kurulan bu merkezlerin fazla bir işlerliği kalmamıştır.

Kabartaylar'ın esas yurtları Kuban civarı idi; fakat XIII. yüzyılda başlayan Moğol saldırıları üzerine bugün bulundukları bölgeye gelerek yerleştiler. İslâm fütuhatının Kafkaslar'a ulaşmasından çok sonra XVI. yüzyılda Müslümanlığı benimseyen Kabartaylar, Altın Orda Devleti'nin çökmesinin ardından bölgenin tarihinde birinci derecede etkili olmaya başladılar. XVI. yüzyılın ilk yarısında Rus çarlarıyla dostluk ilişkisine girdiler. Kabartay Prensi Temrük'ün kızı Marya'nın IV. Ivan'la evlenmesi iki halk arasında münasebetlerin geliştirilmesinde olumlu etkide bulundu ve Rus himayesi yaygınlaştı. Ruslar 1563 ve 1567'de Terek nehrinin kıyısında iki ayrı kale inşa ederek yüzyılın sonuna doğru bölgeye iyice yerleştiler. Kafkaslar'daki yayılmaları için burasını bir karakol olarak kullandılar. Kafkaslar'ı denetim

altına almak isteyen Osmanlılar, İranlılar ve Ruslar arasında çatışmalar oldu. Özellikle hıristiyan Kabartaylar'ın Rusya hizmetine girmesi Osmanlı Devleti'ni tedirgin etti ve bundan dolayı Osmanlılar Kabartaylar'ı önce himayeleri, sonra da doğrudan yönetimleri altına aldılar. Belgrad Antlaşması (1739) Kabartaylar'ın yaşadığı bölgeyi tarafsız bir ülke haline getirince Osmanlı Devleti ile Rusya arasında bir tampon bölge haline geldiler. Bunun ardından Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) Kabartaylar'ı Rusya ile birleştirdi. Rus hâkimiyetine karşı zaman zaman bağımsızlık isteğiyle ayaklanan Kabartaylar büyük oranda kıyıma uğradılar. Bu kıyımdan kaçanların bir kısmı Osmanlı Devleti'ne sığındı. XX. yüzyılda da bazı ayaklanmalar görüldü.

Komünist ihtilâlinden sonra bölgede milliyetçi partiler, Bolşevikler, Menşevikler ve Kızıl Ordu arasında süren iktidar mücadelesi ve karışıklık sırasında 1918'de Sovyet idaresi kuruldu. 16 Ocak 1922'de Kabarda-Balkar Özerk Bölgesi oluşturuldu. Bu özerk bölge 5 Kasım 1936'da özerk cumhuriyet statüsüne yükseltildi. II. Dünya Savaşı sırasında bölge kısa bir süre için Almanlar tarafından işgal edildi (Ağustos 1942). Ancak daha sonra bölgeye yeniden hâkim olan Ruslar, cumhuriyette

yaşayan Türk asıllı Karaçay-Balkarlılar'ı Almanlar'la iş birliği yaptıkları gerekçesiyle Sibirya ve Orta Asya'ya sürgüne gönderdiler. Özerk cumhuriyetin adı Kabarda Özerk Cumhuriyeti oldu. 1956'da çıkarılan bir kanunla Karaçay-Balkarlılar aklandı ve yeniden vatanlarına dönmelerine müsaade edildi, cumhuriyetin adı da Kabarda-Balkar Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak değiştirildi.

1988 yılından itibaren Sovyetler Birliği'nde başlayan egemenlik-bağımsızlık hareketlerine katılmayan halklardan biri de Kabartaylar'dır. Onlarla aynı cumhuriyette yaşayan Balkarlar, 18 Kasım 1991 tarihinde Nalçik'te I. Balkar Halk Kongresi sırasında Rusya Federasyonu'na bağlı Balkar Cumhuriyeti'ni kurma kararı aldılarsa da bu karar işlerlik kazanmadı. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra Türkiye ve Suriye'den bir miktar Kabartay anavatana göç etti. Ancak yöneticilerin ilgisizliği ve bu yönde bir devlet politikasının oluşturulamamasından dolayı büyük çoğunluğu geri döndü. Bugün Rusya Federasyonu'na bağlı olan Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nin başşehri Nalçik (240.000), nüfusu

785.000’dir. Bunun % 48’ini Kabartaylar, kalanını da sırasıyla Ruslar, Balkarlar ve diğer azınlıklar oluşturmaktadır (bk. KARAÇAY-BALKARLILAR).

Kabartayca, Kafkasya (Yafet) dil ailesinin Kuzeybatı Abhaz-Adige grubunda yer almaktadır. Kabartayca’ya çok yakın olan şiveler Abhaz, Abazin ve Adige’dir. Özellikle Adige ile Kabartayca birbirine çok yakındır ve Kabartaylar da Adige grubuna dahil olduğu için her iki dil Adigabze (Adige dili) olarak adlandırılır. Kabartay dilinde Büyük Kabartay, Mozdok, Beslan ve Kuban olmak üzere dört lehçe bulunmaktadır. Beslan lehçesi edebî dil için esas kabul edilmiştir. Arapça, Türkçe, Rusça ve Farsça’dan çok sayıda kelime alan Kabartayca’da ilk eser 1864 yılında Kadı Atacukin tarafından neşredilmiştir. İlk Kabartayca gramer kitabını şair ve filolog Ş. B. Nogmov (ö. 1844) hazırlamıştır. Ayrıca onun Adigey halklarının tarihine dair bir eser de yazdığı bilinmektedir. İlk Kabartayca-Rusça sözlük ise 1889 yılında yayımlanmıştır.

Sovyetler Birliği döneminde Kabartayca’nın tarihî gelişimi ve lehçe farklılıkları ayrıntılı biçimde incelendi. Fakat resmî dilin Rusça olması sebebiyle fazla bir işlerlik kazanmadı. 1980’de yapılan bir sayıma göre ana dilini Kabartayca olarak belirtenlerin oranı % 97,9, Rusça’yı ikinci dil olarak bildiren ve iyi bilen Kabartaylar’ın sayısı % 76,7’dir. 1958 yılından itibaren Kabartayca ilkokulların birinci ve dördüncü eğitim dili olmasına rağmen 1970’li yıllardan başlayarak eğitim dili Rusça olan okullarda seçmeli ders olarak verilmeye başlandı. Bugün eğitim dili Rusça olmakla birlikte Kabartayca-Adigece de ilkokuldan liseye kadar mecburi ders, 1957 yılında kurulan Kabardin-Balkar Üniversitesi’nde isteğe bağlı seçmeli ders şeklinde okutulmaktadır. Kabartayca ilk gazete Lenin Yolu ismiyle 1920 yılında yayımlanmaya başlandı. Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti’nde Kabartayca, Rusça ve Balkarca yirmiden fazla gazete ve dergi çıkmaktadır. Bu dillerin hepsinde radyo ve sınırlı sürelerde (günde ortalama üç-dört saat) olmakla birlikte televizyon yayını mevcuttur. 1923-1924 yıllarında Latin alfabesini kullanan Kabartaylar, 1936 yılından itibaren Kiril alfabesini kullanmaya başladılar ve halen bu alfabeyi devam ettirmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1970, s. 34-35; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, bk. İndeks; Nadir Devlet, "Çağdaş Türkiler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1993, Ek cilt, s. 189, 208; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 162-168; H. Salihoğlu, "Kabard", EI^2 [Fr.], IV, 339; "Kabardino-Balkarskaya Autonomnaya Sovetskaya Sotsialistiçeskaya Respublika", BSE, XI, 88-94; "Kabardino-Çerkesskiy Yazık", a.e., XI, 95; "Kabardintsı", a.e., XI, 95; "Kabarda-Balkar Muhtar Sovet Sasialist Respublikasi", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Baku 1981, V, 195-197; "Kabartaylar", Büyük Larousse, İstanbul 1986, X, 6136-6137; "Kabartay-Balkar Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti", ABr., XII, 353.

Davut Dursun

KABBÂNÎ, Abdülkādir b. Mustafa

(عبد القادر بن مصطفى القبّاني)

Abdülkādir b. Mustafâ b. Abdilganî el-Kabbânî (1847-1935)

Beyrut’ta müslümanların çıkardığı ilk gazete olan Bemerâtü’l-fünûn’un imtiyaz sahibi.

Beyrut’ta doğdu. Akkâ Valisi Abdullah Paşa tarafından kumandan tayin edilen babası Mustafa Ağa, 1832’de Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’nın Akkâ’yı istilâsı sırasında esir alınıp Mısır’a götürülerek hapse atıldı. Buradan İstanbul’a kaçan Mustafa Ağa’ya Osmanlı idaresi maaş bağladı. Bunun üzerine İbrâhim Paşa aileyi Beyrut’tan Kıbrıs’a sürdü. 1840’ta İbrâhim Paşa Suriye ve Lübnan’dan çıkınca Mustafa Ağa ailesiyle birlikte Beyrut’a döndü.

Butrus b. Bûlus el-Bustânî’nin yaptırdığı Medresetü’l-vataniyye’de öğrenimine devam eden Kabbânî, Abdülkādir el-Halîlî, Yûsuf el-Esîr, Muhyiddin el-Yâfî ve İbrâhim el-Ahdeb gibi âlim ve ediplerden ders alarak kendini yetiştirdi. 1873’te ilme ve yoksullara hizmet için kurulan Cem‘iyyetü’l-fünûn’a üye oldu. Ertesi yıl cemiyetin tesis ettiği Matbaatü’l-fünûn’da müdür olarak görevlendirildi. Daha sonra aynı cemiyetin çıkardığı haftalık S̱emerâtü’l-fünûn adlı gazetenin imtiyaz sahipliğini üstlendi. 1878’de bazı arkadaşlarıyla birlikte Cem‘iyyetü’l-makāsıdi’l-hayriyyeti’l-İslâmiyye’yi kurdu. 1880’de Beyrut sancağı idare meclisi üyesi oldu. On yılı aşkın bir süre Beyrut’ta mahkeme üyeliklerinde bulunduktan sonra 1898’de Beyrut belediye başkanı seçildi. 1902-1908 yılları arasında Beyrut maarif müdürlüğü yaptı. Bu görevi sırasında okulların ıslahı ve eğitim düzeyinin yükseltilmesi için çalıştı. 1908’de Meşrutiyet’in ilânının ardından idareyi ele alan İttihat ve Terakkî yönetimine uyum sağlayamadı. Maarif müdürlüğü görevinin yanı sıra otuz dört yıldan beri sürdürdüğü gazeteciliği bıraktı ve S̱emerâtü’l-fünûn’un yayını böylece sona erdi (1908). Daha sonra Alman mühendislerin nezâretinde Suriye ve Lübnan topraklarında demir ve petrol çıkarmak üzere bir şirket kurdu. I. Dünya Savaşı sırasında Suriye ve

Lübnan’da kurulan Fransız manda idaresi tarafından Evkāf-ı İslâmiyye müdürlüğüne getirildi. Vakıfların yönetimi 1920’li yılların ortalarında bölgedeki Fransız yüksek komiserliğine bağlanıncaya kadar bu görevini sürdürdü. Kabbânî Beyrut’ta vefat etti.

Üstün hizmetlerinden dolayı çok sayıda madalya ve nişan alan Kabbânî’nin en önemli yönü gazeteciliği ve eğitim hizmetleridir. Cem‘iyyetü’l-fünûn başkanı Hamâde’nin vefatı ve cemiyetin kapanması üzerine Ṣemerâtü’l-fünûn bütün haklarıyla Kabbânî’ye intikal etti. Kabbânî, ilk sayısı 20 Nisan 1875’te çıkan gazetede aralarında İbrâhim el-Ahdeb, Yûsuf el-Ezherî, İsmâil Zihnî, Sâmî Kayserî, Yûsuf el-Esîr, Avnî İshak, Selîm Şelfûn, İskender Tavrâd, Ahmed Hasan Tabbâre, Muhammed Mahmûd el-Habbâl, M. Reşîd Rızâ, Ya‘kūb Sarrûf’un da bulunduğu seçkin bir yazar kadrosu oluşturdu.

Hıristiyan yazarların da yer aldığı gazetede Kabbânî Osmanlı idaresini öven makaleler yazdı. Zamanla gazete Osmanlı Devleti’nin büyük şehirlerinde bürolar açtı. Gazetede Katolikler’in yayımladığı el-Beşîr ve İstanbul’da çıkan el-Cevâʾib gazeteleriyle polemiklere girişilmiş, ancak dinî tartışmalardan kaçınmaya özen gösterilmiştir.

Kabbânî’nin kurduğu Cem‘iyyetü’l-makāsıdi’l-hayriyyeti’l-İslâmiyye müslüman çocukların eğitimi amacıyla Beyrut’ta erkek ve kız okulları açmıştır. Cemiyetin bu faaliyeti bölgede örnek olmuş ve valiliğin de desteğiyle kısa zamanda Dımaşk, Trablusşam, Humus ve Akkâ’da benzer cemiyetler kurularak okullar açılmıştır. 1882 yılına kadar faaliyetlerine özel statüyle devam eden adı geçen hayır cemiyetleri bu tarihte Suriye vilâyetinde 1869 Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi’nin uygulamaya konulmasıyla kurulan Meclisi Maârif’in şubelerine dönüştürülerek resmî hüviyet kazanmışlardır. Buna göre Kabbânî’nin kurduğu cemiyet de şubeye dönüşmüş ve başına Cemâleddin Abdullah Efendi getirilmiştir. Cemiyet üyelerinden tabip, şair ve edip Beşîr el-Kassâr hayatının sonuna kadar (1935) cemiyetin kurduğu okullarda öğretmen ve müfettiş olarak görev yapmıştır. Bu cemiyetin bir uzantısı olan ve günümüzde Lübnan’da ilme hizmet eden en önemli derneklerden sayılan Cem‘iyyetü’l-makāsıd’a bağlı yetmiş beş okulda 26.000’den fazla öğrenci okumakta ve 1300 öğretim elemanı hizmet vermektedir. Ayrıca bir hastahanesi ve çok sayıda sosyal

hizmet birimi bulunmaktadır. Kabbânî Kitâbü'l-Hicâʾ li-taʿlîmi'l-eṭfâl adıyla bir eser yazmıştır (Beyrut 1295).

BİBLİYOGRAFYA

P. Di Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 25-27, 99-101; Mârûn Abbûd, Ruvvâdü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1952, s. 72-77; Edîb Mürüvve, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1961, s. 176; Cüheyne Eyyûbî, Cemʿiyyetü'l-maḳāṣıdi'l-ḫayriyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1966; Şemseddin er-Rifâî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti's-Sûriyye, Kahire 1969, I, 94-95; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1980, s. 39, 42; Hisham Nashabi, "Shaykh 'Abd al-Qadir al-Qabbani and Thamarat al-Funun", Intellectual Life in the Arab East: 1890-1939 (ed. Marwan R. Buheiry), Beirut 1981, s. 84-91; C. Zeydân, Âdâb, IV, 56, 72; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 46; A. Ayalon, The Press in the Arab Middle East, New York 1995, s. 36-37; Donald J. Cioeta, "Islamic Benevolent Societies and Public Education in Ottoman Syria, 1875-1882", IQ, XXVI/1 (1982), s. 43-55.

İsmail Durmuş

KABBÂNÎ, Ebû Ali

(أبو علي القبّاني)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ziyâd el-Kabbânî en-Nîsâbûrî (ö. 289/902)

Hadis hâfızı.

210 (825) yılı civarında doğdu. “Kantarcı” anlamına gelen Kabbânî lakabıyla anılması dedesinin ödünç olarak verdiği kantarı sebebiyledir (Sem‘ânî, X, 43). Tahsil için İshak b. Râhûye, Amr b. Zürâre gibi hemşehrileriyle birlikte uzun süre Horasan, Haremeyn ve Irak bölgelerine seyahat ederek Sehl b. Osman el-Askerî, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Süreyc b. Yûnus, Ahmed b. Menî‘, Buhârî gibi âlimlerden faydalandı. Buhârî başta olmak üzere Yahyâ b. Muhammed el-Anberî, İbnü’ş-Şarkī, İbnü’l-Ahrem, Nîşâbur Kadısı Yahyâ b. Mansûr ve Da‘lec b. Ahmed kendisinden istifade edenlerden bazılarıdır. Rivayet ettiği hadisleri ve râvilerin adlarını iyi ezberlemesiyle tanınan Kabbânî, devrinin önde gelen hadis hâfızlarından biri ve Müslim’den sonra etrafında en çok âlimin toplandığı bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir. Buhârî Nîşâbur’a geldiğinde ve mihne olayının yaşandığı bir sırada onun derslerini aksatmadan takip etmiş, Buhârî de kendisinden rivayette bulunmuştur (“Ṭıb”, 3). Buhârî’nin “haddesenî el-Hüseyn” diye zikrettiği hocasının Hüseyin b. Ca‘fer el-Bîkendî olabileceği ileri sürülmüşse de onun Kabbânî olduğu görüşü daha ağır basmaktadır (Kelâbâzî, I, 175; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 681; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, X, 137).

Kızından olma torunu Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Hasîrî, Kabbânî’nin 289’da (902) vefat ettiğini, namazını Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî’nin kıldırdığını ve Makberetü Hüseyin b. Muâz’da defnedildiğini söylemektedir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 540). Kaynaklarda Kabbânî’nin el-Müsned, el-Künâ, Etbâʿu’l-etbâʿ, et-Târîḫ gibi eserleri zikredilmekteyse de bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı

bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭıb”, 3; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 175; Hatîb el-Bağdâdî, es-Sâbıḳ ve’l-lâhiḳ (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 187; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 43-44; İbn Asâkir, el-Muʿcemü’l-müştemil, s. 106; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VI, 476-478; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 680-682; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 499-502; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 540-545; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), X, 137; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 99; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 246.

Abdülkadir Şenel

KÂBE

(الكعبة)

İslâm inanışına göre yeryüzünde yapılan ilk mâbed, müslümanların kıblesi.

Sözlükte "dört köşeli veya küp şeklinde olmak" anlamındaki ka'b (كعب) kökünden gelen ka'be "küp şeklinde nesne" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de adı iki defa geçen Kâbe'ye (el-Mâide 5/95, 97) bir kısmı yine Kur'an'da yer alan Beyt (el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97;

el-Enfâl 8/35; el-Hac 22/26; Kureyş 106/3), Beytullah, el-Beytü'l-atîk (el-Hac 22/29, 33), el-Beytü'l-harâm (el-Mâide 5/2, 97), el-Beytü'l-muharrem (İbrâhîm 14/37), el-Mescidü'l-harâm (el-Bakara 2/144, 149, 150; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/7, 19, 28), el-Beytü'l-ma'mûr (et-Tûr 52/4), el-Meş'arü'l-harâm, Beniyye, Devvâre, Kādis, Kıble, Hamsâ, Müzheb gibi çeşitli isimler de verilmiştir; halk arasında daha çok Kâbe-i Muazzama tabiri kullanılmaktadır.

Mekke şehrinde Mescidi Harâm'ın ortasında bulunan Kâbe yaklaşık 1,5 m. genişliğindeki temeller üzerine inşa edilmiştir. Dıştan dışa 10,70 × 12 m. ölçüsünde ve 15 m. yüksekliğinde olan duvarlar 1,25 m. kalınlığındadır (Abdüsselâm Ahmed Nazîf, s. 170). Temeller, tavaf alanı (metâf) yüzeyinden 22-27 cm. arasında değişen yükseklikte yukarı çıkmış ve duvarlar 25 cm. kadar içeriden başlatılarak temellerin dışarıda kalan kısmının üzeri 45º meyilli mermer levhalarla kaplanıp duvarlarla birleştirilmiştir. Yanları da mermer kaplama olan ve "şâzervân" adı verilen bu kısma Kâbe örtüsünü tutturmak için bakır halkalar konulmuştur. Mekke'nin çevresindeki dağlardan getirilmiş bazalt parçalarıyla yapılan duvarların dış yüzlerinde değişik boyutlarda 1614 taş yer almaktadır (M. Tâhir el-Kürdî, III, 235).

Kâbe'nin merkezinden dört köşesine (rükn) çekilecek hatlar yaklaşık olarak dört ana coğrafî yönü gösterir. Bunlardan doğu yönünü gösteren köşeye Rüknülhacerülesved, güneyi gösteren köşeye Rüknülyemânî, batıyı

gösteren köşeye Rüknülgarbî, kuzeyi gösteren köşeye de Rüknülırâkī denilir. Bazı kaynaklarda kuzey köşesi, birçoğunda ise batı köşesi ayrıca Rüknüşşâmî diye adlandırılmaktadır. Yine Kâbe'nin merkezinden duvarların ortasına çizilecek dikey çizgiler de yaklaşık olarak kuzeydoğu, kuzeybatı, güneydoğu ve güneybatı yönlerini gösterir. Gerek ana yönler gerekse ara yönlerdeki hafif sapma sebebiyle kaynaklarda Hacerülesved, Kâbe kapısı, makām-ı İbrâhim, hicr, altın oluk gibi bölüm ve unsurların tanıtımında farklı yön tesbitlerinin yapıldığı görülmektedir. Doğu köşesinde yerden 1,5 m. yükseklikte, gümüşten bir mahfaza içinde tavafın başlangıç ve bitiş noktasını belli eden Hacerülesved bulunmaktadır. Kuzeydoğu duvarında Hacerülesved'e 2 m. mesafede ve yerden 1,92 m. yükseklikte Kâ'be kapısı, kuzeybatı duvarının önünde de iki ucu Rüknüşşâmî ile Rüknülırâkī'den 2 m. kadar mesafede olan ve "hatîm" denilen yarım daire şeklinde, 1,31 m. yüksekliğindeki duvarla çevrili hicr yer almaktadır. Hacerülesved ile Kâbe kapısı arasında kalan 2 metrelik kısma "mültezem", Rüknülyemânî ile batı duvarı üzerindeki Haccâc tarafından kapatılan kapı arasında kalan kısma da "müstecâr" denilir. Tavafın yapıldığı yer üzerinde ve Kâbe kapısının sağ tarafında, yaklaşık doğu duvarının ortasına yakın bir yerde 2 × 1,12 × 0,28 m. boyutlarında "mi'cen" adı verilen bir çukur vardı. Bu çukur, hacıların tavaf sırasında düşerek sakatlanmalarına yol açması sebebiyle 20 Şubat 1958 tarihinde kapatılmış ve üzerine mermer döşenmiştir.

İçi dört köşe bir oda görünümünde olan Kâbe'nin Rüknülırâkī köşesinde dama çıkılan merdiven ve önünde "tövbe kapısı" denilen bir kapı yer alır. Taban mermer döşeli, duvarlar 2 m. yüksekliğe kadar mermer kaplamalıdır. Yapılan onarım ve yeniden inşalarla ilgili olarak batı duvarına beş, doğu ve kuzey duvarlarına birer kitâbe yerleştirilmiştir (metinleri için bk. Hüseyin Abdullah Bâselâme, s. 138 vd.). Tabanın ortasında, Abdullah b. Zübeyr zamanından kalma güney-kuzey yönünde dizilmiş üç ağaç direk ve bunlardan kapının karşısındakinin önünde batı duvarına doğru Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer bulunmaktadır; burası seccade şeklinde bir mermerle belirtilmiştir. Tavan ve duvarlar, yukarıdan mermer kaplamalara kadar inen çepeçevre kırmızı atlastan yapılmış bir perde ile örtülüdür. Tavan ile dam arasında 1,33 m. yüksekliğinde bir açıklık vardır.

Kâbe'nin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı hususunda ihtilâf

vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de Kâbe ile ilgili olarak şu âyetler yer almaktadır: “Şüphesiz âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev -mâbed-Mekke’deki Kâbe’dir (Âl-i İmrân 3/96); “Biz beyti insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrâhim’in makamını namaz yeri edinin. Biz İbrâhim ve İsmâil’e, ‘Tavaf eden, ibadete kapanan, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun’ diye emretmiştik. İbrâhim, ‘Rabbim, burayı emin bir şehir yap! Halkından Allah’a ve âhiret gününe iman edenleri çeşitli meyvelerle rızıklandır’ dediğinde -Allah-, ‘Kim inkâr ederse onu kısa bir süre -dünyada-faydalandırır, sonra da cehennem azabına sürüklerim. O ne kötü bir âkıbettir!’ demişti. Bir zamanlar İbrâhim İsmâil ile beraber evin temellerini yükseltirken, ‘Ey rabbimiz, bizden kabul buyur! Şüphesiz sen işitensin, bilensin, demişlerdi” (el-Bakara 2/125-127); “Bir zamanlar İbrâhim’e beytin yerini göstermiş -ve şöyle demiştik-: Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf eden, kıyamda bulunan, rükû ve secde edenlere evimi temiz tut” (el-Hac 22/26); “İnsanlar arasında haccı

ilân et ki gerek yaya olarak gerekse nice uzak yol ve diyarlardan yorgun argın gelen, zayıf develer üzerinde, kendilerine ait birtakım yararları müşahede etmeleri, Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde Allah’ın ismini anmaları -kurban kesmeleri-için sana Kâbe’ye gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin hem de fakir ve yoksullara yedirin. Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve eski evi tavaf etsinler. Kim Allah’ın yasaklarına saygı gösterirse bu, rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır” (el-Hac 22/27-29). Bu âyetlerden Kâbe’nin Hz. İbrâhim’den önce de var olduğu, ancak yıkılıp uzun zaman içinde yerinin kaybolduğu ve İbrâhim tarafından bulunarak yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat Hz. İbrâhim’den önce kimin tarafından inşa edildiği hususunda Kur’an’da herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte bazı kaynaklarda ilk yapanların Hz. Âdem yahut oğlu Şît, hatta onlardan daha önce melekler olduğuna dair birçoğu İsrâiliyat kaynaklı, mübalağa ve efsane unsurlarıyla süslü, bir kısmı da sembolik anlamlar taşıyan rivayetler yer almaktadır.

Kâbe’yi ziyaret, Hz. İbrâhim zamanından putperestliğin yayılışına kadar tevhid esaslarına uygun olarak sürdürülmüştür. Mekke’de putperestliğin başlamasıyla müşrikler Kâbe ve çevresine çok sayıda put dikerek burayı puthâneye çevirdiler; ayrıca zaman içerisinde tavafı çıplak yapmaya

başladılar. Hz. İbrâhim'in dinine bağlı Hanîfler gibi birçok kişi ise Kâbe'yi putperest anlayışın dışında ziyarete devam etti. Mekke müşrikleri Kâbe'yi ve etrafını putlarla doldurmalarına rağmen hiçbir zaman onu bu putlara nisbet etmemişler, daima Beytullah olarak görmüşlerdir. Fakat kendilerini Allah'a yaklaştırdığına inandıkları putlara kurban kesip dua etmekten de vazgeçmemişlerdir. Müşrikler bir yandan da Kâbe'nin imarına çalışır ve hacılara ücretsiz olarak su ve yemek dağıtırlardı.

Ezrakī'nin rivayetine göre Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in yaptığı binanın duvarları harçsız olarak üst üste konulan taşlarla örülmüştü ve kuzeydoğu duvarı 32 zirâ, güneybatı duvarı 31 zirâ, güneydoğu duvarı (Hacerülesved ile Rüknülyemânî arası) 20 zirâ, kuzeybatı duvarı ise (Rüknülırâkı ile Rüknüşşâmî arası) 22 zirâ uzunluğunda idi. 9 zirâ yüksekliğindeki binanın biri şimdiki kapının yerinde, diğeri onun karşısında olmak üzere yer hizasında iki kapısı vardı; üzeri açıktı ve içine mahzen olarak bir çukur kazılmıştı (Aḫbâru Mekke, I, 64). İnanışa göre bugün makām-ı İbrâhim denilen büyük taş Hz. İbrâhim'in insanları hacca davet için üzerine çıktığı taştır. Kâbe'nin Hz. İbrâhim'den sonra kaç defa yeniden yapıldığı hususu da ihtilâflıdır; genelde benimsenen görüş Amâlika, Cürhüm ve daha sonra Hz. Muhammed'in dedelerinden Kusay b. Kilâb tarafından olmak üzere üç defa inşa edildiği şeklindedir. Kusay, o güne kadar damı bulunmayan Kâbe'nin üzerini hurma dallarıyla örtmüştür. Kureyş'in 605 yılında yaptığı yeniden inşa sırasında Hz. Muhammed'in, amcası Abbas ile birlikte taş taşıdığı ve bu arada Hacerülesved'i yerine koyma şerefini paylaşamayan Kureyş kabileleri arasında çıkması muhtemel bir çatışmayı önlediği bilinmektedir (bk. HACERÜLESVED).

Kureyşliler, duvarları bir sıra taştan sonra ahşap bir hatıl koymak suretiyle ördüler ve yüksekliği 9 arşından 18 arşına çıkardılar; içeriden Rüknüşşâmî tarafına bir merdiven, damın kuzeybatı kenarına da biriken yağmur sularının hicre akması için bir oluk koydular. Halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr, Mekke'yi kuşatan Emevî ordusunun mancınıklarla attığı taşlar ve bu sırada çıkan yangın yüzünden Kâbe'nin tamamen tahrip edilmesi üzerine duvarların kalan kısımlarını yıktırıp binayı Hz. İbrâhim'in temellerini esas alarak yeniden yaptırdı ve bu arada güneybatı, kuzeydoğu duvarlarını hatîm ile birleştirerek hicri binaya dahil edip binanın yüksekliğini 27 arşına çıkardı. Eni 2 arşın olan duvarlarda yirmi yedi sıra

taş bulunuyordu. Ayrıca İbnü'z-Zübeyr damın altına üç direk koydu ve 11 arşın boyunda çift kanatlı, iki kapı ile Rüknülırâkī köşesine içeriden dama çıkmak için ağaçtan döner bir merdiven yaptırdı. İpekten yeni bir örtü giydirilen binanın etrafı da çepeçevre taş döşendi (64/684). 73 (692) yılında Mekke'ye giren Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Halife Abdülmelik b. Mervân'ın onayı ile (a.g.e., I, 210) Kâbe'nin kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarından 6'şar zirâ 1'er karış yıkarak bu taraftaki duvarı Kureyş'in yaptığı temel üzerine geri çekti ve böylece hatîmi yeniden ihdas edip hicri tekrar binadan ayırdı. Güneybatı duvarı üzerindeki İbnü'z-Zübeyr'in açtığı ikinci kapıyı taşla örerek kapattı; kuzeydoğu duvarındaki bugün de mevcut olan kapıyı, altını 4 zirâ 1 karış kadar taşla örmek suretiyle daha önce Kureyş'in yaptığı gibi tekrar yerden yükseltti. İçerideki ağaç merdiven yerine taştan yeni bir merdiven yaparak önüne bir de kapı taktı. Haccâc Kâbe'nin diğer taraflarına dokunmadı

(a.g.e., I, 210 vd.; Necmeddin İbn Fehd, II, 103); dolayısıyla sadece birtakım tâdilâtta bulunmuş, onu yeniden inşa etmemiştir.

Kâbe'nin yapısı 1040 (1630) yılına kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan devam etmiş, bu uzun zaman dilimi içinde yalnız basit onarım ve süsleme çalışmaları yapılmıştır. XVI. yüzyılın sonlarına doğru kuzeybatı duvarında tehlikeli boyutlarda çatlamalar meydana gelmiş, fakat İstanbul ulemâsı Kâbe'nin yıkılıp yeniden yapılmasının câiz olmadığına karar vermişti. Daha sonra I. Ahmed, başmimar Mehmed Ağa'dan harap durumdaki Kâbe'nin yıkılma tehlikesine karşı önlem alınmasını istemiş, hazineden de gerekli tahsisat ayrılmıştı. Muharrem 1021'de (Mart 1612) yapılan ve 80.000 altın harcanan bu tamiratta duvarlar, yıkılmış olan kısımları tamamlandıktan sonra İstanbul'da hazırlanan altın ve gümüşlerle süslü dört ayak ve on altı kirişten oluşan demir kuşaklarla takviye edilmiş, ahşap çatı elden geçirilmiş, eskiyen yağmur oluğu sökülüp yerine gümüş kaplama üzerine altın süslemeli yeni bir oluk takılmıştır. Bu arada kapı kemeri yenilenmiş ve üzerindeki gümüş kitâbe levhası alınarak yerine altın bir kitâbe levhası konulmuştur.

IV. Murad zamanında Mekke o güne kadar görülmemiş şiddette bir fırtına ve sel baskınına mâruz kaldı (1039/1629-30); sular Mescidi Harâm'a girerek Kâbe duvarlarının yarısına kadar çıktı ve ertesi gün akşama doğru

kuzeybatı duvarı tamamen, kuzeydoğu duvarı kapıya kadar, güneybatı duvarının da altıda bir kadarı yıkıldı. Mekke Emîri Şerîf Mes‘ûd b. İdrîs, ulemâyı toplayarak ne yapılması gerektiği hususunda fetva aldıktan sonra Kâbe’nin etrafını tahtalarla kapattırıp üzerine yeşil bir örtü örttürdü ve durumu İstanbul’a bildirdi. Bunun üzerine Mısır’dan Mimar Rıdvan Ağa ile Medine Kadısı Mehmed Efendi Kâbe’nin yapımına memur edildi. Temmuz 1631’e kadar yaklaşık altı buçuk ay süren bu çalışmalar sırasında Hacerülesved köşesi hariç bütün duvarlar temellerine kadar taş taş sökülerek orijinalitesine dokunulmadan yeniden yapıldı ve yıpranmış, harap olmuş kısımlar yenileriyle değiştirildi (IV. Murad’ın yaptırdığı altın oluğun resmi için bk. DİA, II, 537). Suûdîler zamanında gerçekleştirilen başlıca onarımlar ise 1958 yılında dam ile duvarların iç taraflarında bulunan mermer kaplamaların değiştirilmesi, 1982’de zemin mermerlerinin değiştirilmesi ve 1996’da duvarların dış yüzlerindeki taşların numaralanıp sökülerek bozulan kısımlarının düzeltilmesi ve direklerle zeminin elden geçirilmesidir.

Kâbe Hz. İbrâhim tarafından inşa edildiğinde kapı yeri boş bırakılmıştı; dolayısıyla ilk kapıyı kimin taktığı bilinmemekte, ancak Cürhümlüler veya Himyerîler’den Tübba‘ III. Esed olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Kureyş kabilesi 605 yılında Kâbe’yi yeniden inşa ettiği zaman tek kanatlı bir kapı takmış, Abdullah b. Zübeyr de binayı yenilerken bu kapıyı çift kanatlı kapı ile değiştirmiş ve karşısına aynı şekilde bir kapı yapmıştı. Haccâc yaptırdığı onarım sırasında yeni bir kapı taktırmış, Halife I. Velîd de bunu altın levhalarla kaplatmıştı (93/711-12). Abbâsî Halifesi Emîn kapı üzerindeki altın levhaları yenilemiştir. Tâhirîler’den II. Tahir 219 (834) yılında hacca geldiğinde Haccâc’ın yaptırdığı kilidi bir altın kilitle değiştirmiştir. Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî 317’de (930) Kâbe’yi yağmalamış, bu arada kapıyı tahrip etmiş ve Hacerülesved’i sökerek götürmüştü. Daha sonra Musul Atabegliği vezirlerinden Cemâleddin el-İsfahânî, Yemen Resûlî Hükümdarı el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf b. Mansûr, Memlük sultanları el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Hasan b. Muhammed b. Kalavun ile el-Melikü’l-Eşref Şa‘bân, Osmanlı padişahları Kanûnî Sultan Süleyman ile IV. Murad ve Suudi Arabistan kralları Abdülazîz b. Abdurrahman ile Hâlid b. Abdülazîz’in kapının ya tamamını ya da yalnız kaplamalarını yenilettikleri bilinmektedir.

Kâbe’nin dört duvarı üzerine dıştan ve içten siyah ve kırmızı iki örtü (kisve, sitâre) asılır. Dıştan dam korkuluğunun kenarlarında bulunan demir halkalarla çatıya, şâzervân üzerindeki bakır halkalarla tabana tutturulan kisvenin oluk, Hacerülesved ve kapı hizalarına gelen yerleri kesiktir; kapının ise fevkalâde işlemeli

ayrı bir örtüsü vardır. Kisvenin Kâbe’ye Câhiliye devrinden beri örtüldüğü bilinmekle beraber bunun ilk defa ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı hususunda farklı rivayetler bulunmakta, Hz. İsmâil, Yemen tübba‘larından Ebû Kerb veya Adnân’ın adları zikredilmektedir. Câhiliye döneminde örtüyü şahıslar veya kabileler yaptırabiliyordu. Aynı şekilde iç örtünün de ilk defa ne zaman takıldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Ancak 761 (1360) yılında Sultan el-Melikü’s-Sâlih b. el-Melikü’n-Nâsır’ın kardeşi Hasan’ın, 826’da (1423) el-Melikü’l-Eşref Barsbay’ın ve daha sonraki Memlük sultanlarının tahta geçtikleri yıl Kâbe’ye iç örtü gönderdikleri ve bu örtünün güneşte kavrulmadığı için her yıl değiştirilmediği bilinmektedir. Dış örtü eskiyinceye kadar indirilmeyip yerinde bırakılır, yeni gelen örtü onun üstüne asılırdı. Böylece Kâbe üzerinde üst üste asılmış pek çok örtü bulunur, bazan bunlar bina için tehlike arzedecek hale gelirdi. Hicâbe hizmetinin Benî Şeybe’ye intikalinden sonra eski örtüler genellikle parçalara ayrılarak Mekke halkına ve hacılara dağıtılmaya veya satılmaya başlandı.

İslâmî dönemde örtü halife, önemli bir hükümdar veya Mekke valisi tarafından yaptırılırdı; ilk yaptıranlar Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman’dır. Muâviye halife olunca örtü sayısını ikiye çıkardı. Bunlardan biri Hz. Ömer’den beri Mısır’da yaptırılan beyaz keten (kabâtî) örtü, diğeri de kendisinin ihdas ettiği kırmızı ipek örtü idi. Resûl-i Ekrem zamanından itibaren 10 Muharrem âşûrâ günü kırmızı örtü, 27 Ramazan’da da beyaz örtü asılırdı (Ezrakī, I, 254). Muâviye döneminde ipek örtüler Dımaşk’ta, daha sonraları Horasan’da yapılıyordu. Emevîler devrinde Abdülmelik b. Mervân’dan itibaren ipek örtüler önce Medîne’ye gelir, Mescidi Nebevî’de bir gün müddetle sergilendikten sonra Mekke’ye gönderilirdi.

Kâbe’ye örtü yaptırma görevi hilâfetle birlikte Emevîler’den Abbâsîler’e geçti ve yılda iki kisve yapma âdeti 206 (821) yılına kadar sürdü. O yılın âşûrâ günü kırmızı ipek örtünün ramazan ayına varmadan eskiyip

parçalandığı Halife Me'mûn'a bildirildi. Bunun üzerine Me'mûn beyaz renkli üçüncü bir ipek örtünün hazırlanmasını emretti; böylece örtü bu tarihten itibaren yılda üç defa yenilenmeye başlandı. Bunlardan kırmızı ipek örtü arefe günü, kabâtî örtü receb ayı başında, beyaz ipek örtü de ramazanın 27. günü asılıyordu. Ancak arefe günü, iki parçadan meydana gelen kırmızı ipek örtünün "kamîs" denilen üst kısmı dikilmeksizin Kâbe'nin üzerine örtülür, "izâr" denilen alt kısmı ise hacılar tarafından yırtılıp parçalanmasın diye âşûrâ günü onlar gittikten sonra asılırdı (Ezrakī, I, 255). Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından gönderilen örtülerin 579 (1183-84) yılına rastlayanı yeşil renkli olup üzerindeki yazılar kırmızıdır (Necmeddin İbn Fehd, II, 551; III, 14); hilâfetinin sonlarına doğru gönderdiği örtü ise siyah renkli ve sarı yazılıdır. Böylece Me'mûn'un getirdiği beyaz ipek örtünün rengi siyaha çevrilmiş ve bu durum zamanımıza kadar devam etmiştir.

Abbâsîler'den sonra Kâbe örtüsü birkaç yıl, Yemen'de hüküm süren Resûlîler'den el-Melikü'l-Muzaffer Yûsuf tarafından yaptırıldı; I. Baybars'ın ikinci saltanat yılından (661/1262) itibaren de bu iş Memlük sultanlarının uhdesine geçti (Fâsî, I, 201). Hz. Ömer'le başlayan, Kâbe örtüsü masraflarının beytülmâlden karşılanması geleneği önceleri Memlük sultanlarınca da sürdürüldü. Daha sonra Ebü'l-Fidâ el-Melikü's-Sâlih İsmâil, Kalyûbiye kasabasına bağlı üç köyü satın alarak Kâbe örtüsü yapımına vakfetti. Her yıl vakfın parasıyla hazırlanan Kâbe örtüsü devlet erkânı ve halkın katıldığı görkemli törenlerle, yoksullara dağıtılmak için yollanan para keselerinin ve çeşitli hediyelerin de konulduğu "mahmil" adı verilen bir mahfe veya sandık içerisinde emîr-i haccın sorumluluğunda Mekke'ye gönderiliyordu (bk. SURRE). 1517 yılında Mısır'ın fethiyle bu görev Osmanlı padişahlarına geçti ve Yavuz Sultan Selim, Kâbe örtülerinin eskiden olduğu gibi yine Mısır'dan gönderilmesini istedi (Mir'âtü'l-Haremeyn, s. 851). Kanûnî Sultan Süleyman zamanından itibaren Kâbe'nin dış örtüsü Mısır'da, iç örtüsü İstanbul'da hazırlanmaya başlandı; ancak iç örtünün kumaşı yine Mısır'da dokunuyordu. Nihayet III. Ahmed döneminden itibaren kumaşların tamamının İstanbul'da dokunması âdet oldu. İç örtü İstanbul'dan son olarak 1861'de, tahta çıkışı münasebetiyle Sultan Abdülaziz tarafından gönderildi ve 1943 yılına kadar kullanıldı. I. Dünya Savaşı sırasında Mekke Emîri Şerif Hüseyin Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanınca örtülerin ikisi de yine Mısır'dan gönderilmeye başlandı.

1926’da Mısır’la Suudi Arabistan arasındaki siyasî ilişkilerin bozulmasıyla birlikte örtünün gönderilmesi durduruldu. Bunun üzerine Kral Abdülaziz Mekke’de özel bir atölye kurdurdu ve 1936 yılında tekrar Mısır’dan gönderilmeye başlanmasına kadar Kâbe örtüsü bu atölyede yapıldı. 1962’de Mısır’dan gönderilen örtü Suûdî hükümeti tarafından Cidde’den geri çevrildi ve Mekke’de kurulmuş olan özel Kâbe örtüsü fabrikası faaliyete geçirildi.

Son zamanlardaki örtüler 14 m. uzunluğunda ve 0,95 m. genişliğinde kırk sekiz

parçadan meydana gelir; tamamı 638,4 m²’dir. Yukarı kısımdaki Kâbe’nin dört tarafını çevreleyen yazı kuşağı (hizâm) birbirine eklenmiş on altı parçadan oluşur; uzunluğu 45 m., genişliği 0,95 metredir. Bu kuşağın altında yine on altı parçadan meydana gelmiş, ancak birbirine eklenmeden aralarına içlerinde âyet ve esmâ-i hüsnâ yazılı daireler konmuş ikinci bir kuşak vardır. Örtünün kendisi de kitâbeli olarak dokunmuştur. Birbiri içine giren üçgenler arasında lafza-i celâl, kelime-i tevhîd ve “sübhânallâhi ve bihamdihî sübhânallahi’l-azîm” ibaresi yazılıdır. Örtünün üzerindeki yazılarda altın ve gümüş teller kullanılmıştır. Abbâsîler döneminden itibaren devam eden bu yazı geleneğinde örtünün hangi halife veya sultan tarafından nerede ve ne zaman yaptırıldığına dair kayıtlar da bulunmaktadır. Kesin olmamakla birlikte kapının “burku‘” adı verilen örtüsünün ilk defa Memlükler’in kadın hükümdarı Şecerüddür (ö. 656/1258) tarafından gönderildiği rivayet edilmektedir; İbn Battûta bu örtüyü gördüğünü söyler (er-Riḥle, I, 155). Memlükler zamanında siyah ve mavi ipekten, Osmanlılar döneminde uzun bir süre yeşil, daha sonra siyah atlastan yapılmıştır. Birbirine tutturulmuş dört parçadan oluşan bugünkü kapı örtüsü 7,5 × 4 m. ebadında olup üzerinde bazı Kur’an âyetleri yer almaktadır.

Kâbe hizmetleri Hz. İbrâhim ve İsmâil’in Kâbe’yi yapması ile birlikte başlar (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26) ve bilindiği kadarıyla Mekke’ye hâkim olan İsmâiloğulları, Amâlika, Cürhüm ve Huzâa kabileleri arasında el değiştirdikten sonra nihayet Kusay b. Kilâb zamanında Kureyş kabilesine intikal eder. Kusay, Huzâa kabilesini Mekke’den tamamen çıkardı ve sikāye, hicâbe (sidâne), imâre, rifâde gibi Kureyş içinde çok büyük şeref ve saygınlık ifade eden vazifeleri uhdesinde topladı. Ömrünün sonuna doğru

bunları iki oğlu arasında paylaştırdı ve hicâbe, Dârünnedve ve livâyı büyük oğlu Abdüddâr'a; sikāye, rifâde ve kıyâdeyi diğer oğlu Abdümenâf'a verdi. Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'nin hicâbe vazifesi Abdüddâr soyundan Osman b. Talha'da idi. Hz. Peygamber tavaftan sonra kapıyı Osman b. Talha'ya açtırdı ve Kâbe'nin putlardan temizlenmesinin ardından içinde şükran namazı kılıp dışarı çıkınca anahtarı amcası Abbas ile Hz. Ali'nin istemesine rağmen yine ona ve sorumluluğunu da onunla birlikte amcasının oğlu Şeybe b. Osman'a verdi. Aynı şekilde Resûl-i Ekrem, Câhiliye döneminin Kâbe'yle ilgili geleneklerine saygı göstererek diğer görevleri de eskiden beri yürüten ailelerde bıraktı. Hz. Ömer bu işler için bütçeden tahsisat ayırmaya başladı. Muâviye'den itibaren de düzenli hale getirilen Kâbe hizmetlerine özel görevliler tayin edildi. Daha sonraki dönemlerde bu hizmetlere hadım ağalar memur edildi. Osmanlılar zamanında sayıları hayli artan ağaların yerini zamanla bugünkü memur ve hademeler aldı. Kâbe'nin kokulandırılması ve tütsülenmesi işi de İslâm öncesinden beri devam eden hizmetlerdendir. Abdüddâroğulları bu görevi de yerine getirmekteydiler. Muâviye, hac mevsimlerinde ve receb aylarında hoş koku ve buhurdanlıklar göndermiş ve özel görevliler tayin ederek Kâbe'nin sık sık kokulandırılmasını emretmiştir. Bu gelenek sonraki halifeler tarafından da sürdürülmüştür. Hicaz'ın Osmanlı idaresine girmesinin ardından her yıl bu hizmet için haremeyn tahsisatından pay ayrılmıştır.

Kâbe'nin içinin yıkanması Hz. Peygamber zamanında başlar. Mekke'nin fetih günü bina putlardan temizlendikten sonra içten ve dıştan zemzemle yıkanarak müşriklerin bütün izlerinden arındırıldı ve bundan sonra yılda bir veya iki defa yıkanması âdet haline geldi. Hicaz'ın Suûdîler'in idaresine geçmesinin ardından önceleri zilkadenin sonu veya zilhiccenin başı ile rebîülevvelin 12. günü yıkanıyordu; ancak daha sonra zilhiccenin başı ile şâbanın ilk pazartesi günü yıkanır oldu. Günümüzde Kâbe'nin yıkanma merasimine kral veya onu temsilen Mekke emîriyle bazı yüksek görevliler katılır.

Zemzemcilerin getirdiği zemzem Kâbe hizmetçileri tarafından içeriye alınır ve gül suyu ile karıştırılır. Emîr başta olmak üzere peştemal tutunan davetliler hep birlikte Kâbe'nin taban mermerlerini yıkar ve kurularlar. Ardından duvarların el yetişecek kadar kısmı gül suyu ile silinir, çeşitli parfüm ve gülyağı ile duvarlar iyice yağlanır, ayrıca buhurdanlar yakılır.

Kureyşliler’e itibar ve ticarî avantaj sağlayan Kâbe kıskançlık ve düşmanlıkların da odak noktası olmuş, Habeşistan’ın Yemen valisi Ebrehe Mekke’yi ele geçirip burayı yıkmak isterken bazı Arap kabileleri de kendilerine yeni kâbeler yapmış ve diğer Araplar’ın Mekke’ye gitmesine engel olmaya çalışmışlardır. Yeni yapılanlar içinde özellikle Gatafanlılar’ın, Becîle, Has‘am, Ezd, Hevâzinliler’in, Tâifliler’in ve Necrânlılar’ın kâbeleri önemliydi. Bunların da aynen Beytullah gibi haremi, nâzırları, üzerlerinde kisveleri vardı; hatta Safâ ve Merve gibi sa‘y yapılan yerleri dahi bulunuyordu. Çeşitli kabileler haram aylarda buralara hacca gelirler ve mâbedi tavaf edip kurban keserlerdi. Hz. Peygamber Mekke’nin fethinden sonra hepsini yıktırmıştır.

Câhiliye devrinden itibaren önemli görülen bazı belgelerin Kâbe duvarlarına asıldığı bilinmektedir. Bu dönemin yedi meşhur şairinin “el-muallakātü’s-seb‘a” adı verilen şiirleri, İslâm’ın başlangıcında müşriklerin müslümanlara uygulayacakları ambargoya dair aldıkları kararın metniyle Hârûnürreşîd’in, oğulları Emîn, Me’mûn ve Kāsım’ı veliaht tayin ettiğini bildiren belge bunlar arasındadır. İslâm döneminde yasaklanmadan önce başvurulan nesî’ uygulaması da (haram ayların yerlerinin değiştirilmesi) Kâbe’de ilân edilmekteydi.

Hz. İbrâhim’in Kâbe’yi inşa ederken içerisine kazdığı mahzen çukuru hazine yeri olarak kullanılmış, hediye edilen altın, gümüş eşya ve güzel koku gibi malzemenin buraya konulması gelenek halini almıştır. Zaman zaman soyulma teşebbüslerine mâruz kalan Kâbe hazinesi Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber tarafından aynen bırakılmıştır. Hz. Ömer bu hazineyi dağıtmak istemişse de sahâbe ile yaptığı istişare sonucunda bundan vazgeçmiştir. Daha sonra da halife ve sultanlar Kâbe’ye kıymetli hediyeler göndermeye devam etmişler, ayrıca içinde yer alan direklerle kapı ve oluk gibi kısımlarını da altın veya gümüşle kaplatmışlardır.

Kureyşliler’den önceki dönemde Kâbe’nin hangi günlerde açıldığına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kureyşliler’in Kâbe’yi yeniden yapıp kapısını yükselttikten sonra pazartesi ve perşembe (diğer bir rivayette de pazartesi ve cuma) günleri ziyarete açtıkları söylenir (Fâkihî, VI, 233). Saygı gösterisi olarak ayakkabılarını merdivenin önünde çıkardıkları

bilinmektedir. İslâm'dan sonra da kapının pazartesi ve cuma günleri açılmasına devam edilmiştir. 579 (1183) yılında Mekke'ye gelen İbn Cübeyr, Kâbe'nin her pazartesi ve cuma günü ile receb ayının her gününde açıldığını yazar (er-Riḥle, s. 93). Ancak daha sonraları sadece cuma günleri açılmıştır. Bunun hangi tarihten itibaren başladığı bilinmemekle beraber İbn Battûta, Kâbe'nin her cuma namazdan sonra, ayrıca Hz. Peygamber'in doğum gününde (12 Rebîülevvel) açıldığını kaydeder (er-Riḥle, I, 155 vd.). Takıyyüddin el-Fâsî de Kâbe'nin cuma günleri açıldığını ve pazartesiden vazgeçildiğini, fakat 801 (1398-99) yılının Ramazan, Şevval ve Zilkade aylarında pazartesi günleri de açıldığını ve bunun sadece kadınların ziyaretine tahsis edildiğini söylemektedir (Şifâʾü'l-ġarâm, I, 209). Bununla beraber Kâbe her yıl rebîülevvelin 12, recebin 29. günleri sabah erkenden açılır ve bu açılış genellikle kadınlara mahsus olurdu. Ayrıca ramazan bayramı sabahı âyan için, zilhiccenin ilk sekiz gecesinde de görevliler tarafından para karşılığı ziyaret etmek isteyenler için açılırdı (a.g.e., I, 210). Zamanla cuma günleri de terkedilerek açılışlar senenin belli günlerine hasredildi. Günümüzde sadece yıkandığı günlerde ve konuk İslâm devlet ve hükümet başkanlarının ziyaretlerinde açılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Enbiyâʾ", 9-10, "Cihâd", 154, "Ṣalât", 8, "Tefsîr", 9, "Hac", 42, 47, 49, 57, 59, 60, 69, 72, 104; Müslim, "Mesâcid", 1, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 29, "Ḥac", 19, 28, 40-42, 69; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), tür.yer.; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 45 vd.; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright), Leiden 1907, s. 81-105; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 154-158; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I-II, tür.yer.; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1403/1983, tür.yer.; Kutbüddin en-Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi'l-ḥarâm, Kahire 1305, tür.yer.; Mir'âtü'l-Haremeyn, tür.yer.; M. Sâlih eş-Şeybî, İʿlâmü'l-enâm bi-târîḫi Beytillâhi'l-ḥarâm (nşr. İsmâil Hâfız), Mekke

1405/1984; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I-II, tür.yer.; Yûsuf Ahmed, el-Maḥmil ve'l-ḥac, Kahire 1356/1937; M. Tâhir el-Kürdî, et-Târîḫu'l-ḳavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm, Mekke 1385/1965, I-IV; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî bilâdi'l-ʿArab, Riyad 1400/1980, s. 181-235; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâḳātühe'l-ḫâriciyye: 301-487, Riyad 1401/1981, s. 124-136; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu'l-Kâʿbeti'l-muʿaẓẓama, Cidde 1402/1982; Ahmed es-Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1404/1984; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, tür.yer.; M. Maʻsûm b. Muhammed Sâlih Demâvendî,

"Târîḫ-i Kaʿbe ve Mescidü'l-ḥarâm", Mirâs̱-ı İslâmî-yi Îrân (nşr. Resûl Caʻferiyân), Kum 1373, I, 225-249; Abdülkuddûs el-Ensârî, "el-Kaʿbe, esmâʾ ve imârât lâ maʿbeden ve maʿbûden ve târîḫen ḳable'l-İslâm", Dirâsât Târîḫi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye (nşr. Abdülkādir Mahmûd Abdullah v.dğr.), Riyad 1404/1984, II, 117-125; Seyyid M. ed-Dakn, Kisvetü'l-Kaʿbeti'l-muʿaẓẓama ʿabre't-târîḫ, Kahire 1406/1986; Vasiyyullah Abbas, el-Mescidü'l-Ḥarâm: Târîḫuhû ve aḥkâmuh, Mekke 1408; Abdüsselâm Ahmed Nazîf, Dirâsât fi'l-ʿimâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1989, s. 170-195; Abdülhay el-Kettânî, Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), bk. İndeks; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, bk. İndeks; F. E. Peters, Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land, Princeton-New Jersey 1994, bk. İndeks; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlılar Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 19-21, 100, 108, 124-129, 132; Mustafa S. Küçükaşçı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Firyâl Dâvûd Abdülhâliḳ, "Kisvetü'l-Kaʿbe", el-Mevrid, IX/4, Riyad 1401/1981, s. 171-178; İsmâil Hâfız, "Bâbü'l-Kaʿbeti'l-muʿaẓẓama", ed-Dâre, VII/3, Riyad 1402/1982, s. 7-25; U. Rubin, "The Kaba", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII, Jerusalem 1986, s. 97-131; Yılmaz Can, "Kâbe", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Samsun 1993, s. 67-92; Abdelaziz Gouda, "Die Tiraz-Werkstätten der Kiswa für die Ka'ba in Makka", Isl., LXXI/2 (1994), s. 289-301; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Sultan I. Ahmed Devrinde Kâbe'nin Tamiri", STAD, sy. 12 (1994), s. 37-38; A. J. Wensinck, "Kâ'be", İA, VI, 6-15; a.mlf. - [J. Jomier], "Kaʿba", EI² (İng.),

IV, 317-322.

Sadettin Ünal

FIKIH.

Kâbe, yeryüzündeki ilk ibadet yeri olmasının yanı sıra özellikle namaz ve hacla ilgili belirli şartların yerine getirilmesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Kâbe'nin bulunduğu yöne yani kıbleye doğru yönelmek namazın şartları arasında yer alır. Hz. Peygamber'in Mekke'de iken namazlarını Kâbe'ye veya Kudüs'teki Mescidi Aksâ'ya doğru yahut her ikisini önüne alacak şekilde kıldığına dair farklı rivayetler bulunmakla birlikte Medine'ye hicret edince on altı veya on yedi ay Kudüs'e yönelerek namaz kıldığı ve, "Yüzünü Mescidi Harâm tarafına çevir, siz de yüzünüzü onun bulunduğu yöne çevirin" meâlindeki âyetle (el-Bakara 2/144) Kâbe'nin kıble yapıldığı bilinmektedir (bk. KIBLE). Hac ve umre ibadetinin rükünlerinden biri olan tavaf da Kâbe'nin etrafında yapılır. Kâbe sola alınmak suretiyle Hacerülesved'in bulunduğu köşeden ya da hizasından başlayarak Kâbe'nin etrafında dönüp aynı noktaya gelindiğinde bir şavt yapılmış olur. Bir tavaf ise yedi şavttan meydana gelir (bk. TAVAF).

Kıble ve tavafın merkezi olmasından başka içine girilmesi ve orada namaz kılınması gibi hususlarda da Kâbe fıkhî hükümlere konu olmuştur. Fakihlerin büyük çoğunluğu Kâbe'nin içinde namaz kılmanın câiz olduğu görüşündedir. Bununla birlikte farz ya da nâfile türünden hangi namazların kılınabileceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüş ayrılığı, Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kılıp kılmadığıyla ilgili farklı rivayetlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in hicretten sonra dört defa Kâbe'ye girdiği nakledilmekle birlikte Mekke'nin fethi günü dışındaki girişleri ihtilâflıdır. Resûlullah Kâbe'ye girdikten sonra Hz. Âişe'ye, "Kâbe'ye girdim, ancak pişman oldum. Yaptığım işi geri getirebilseydim girmezdim. Ümmetime zorluk vermekten korkuyorum" demiştir (İbn Mâce, "Menâsik", 79; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95; Tirmizî, "Ḥac", 45). Resûlullah'ın, Kâbe'ye girmenin hac menâsikinden kabul edilmesine yol açması endişesiyle bu ifadeyi kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kâbe'ye girmek haccın menâsiki arasında yer almamış, Hz.

Peygamber tarafından yapılmış olması ve teşvik edici hadisler de dikkate alınarak müstehap sayılmakla yetinilmiştir. Resûl-i Ekrem'in, "Kâbe'ye giren kimse günahları bağışlanmış olarak çıkar" dediği rivayet edilmektedir (Taberânî, XI, 142, 160-161; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 158). Bazı rivayetlerde Resûlullah'ın Üsâme b. Zeyd, Bilâl-i Habeşî ve Osman b. Talha ile birlikte Kâbe'nin içine girdiği ve namaz kıldığı belirtilirken (Buhârî, "Ṣalât", 81, 96, "Ḥac", 51, 52; Müslim, "Ḥac", 388, 389; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 92; Nesâî, "Mesâcid", 5) bazılarında onun Kâbe'ye girerek Allah'a hamd ve senâda bulunduğu, Kâbe'nin duvarlarına alnını ve yanağını sürdüğü, dua ve istiğfar ettiği, her köşesine giderek tekbir, tehlil ve tesbihte bulunduktan sonra namaz kılmadan dışarı çıkıp Kâbe'nin ön tarafında iki rek'at namaz kıldığı ve "bu kıbledir" dediği nakledilmektedir (Buhârî, "Ḥac", 54; "Meġāzî", 48; Nesâî, "Ḥac", 130, 133). Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in biri Mekke'nin fethedildiği gün, diğeri Vedâ haccında olmak üzere iki farklı zamanda Kâbe'ye girmiş olabileceği, Üsâme b. Zeyd'in Kâbe'nin içinde dua ile meşgul olması ve ortamın karanlık oluşundan dolayı Resûl-i Ekrem'in namaz kıldığını farketmemiş olabileceği, Resûlullah'ın

namaz kıldığını belirten rivayetlerde nâfile, kılmadığını ifade eden rivayetlerde ise farz namazların kastedildiği şeklindeki yorumlarla telif edilmeye çalışılmıştır.

Fıkıh âlimleri, Kâbe'nin içinde ya da üstünde namaz kılmanın hükmünü belirlerken Hz. Peygamber'in uygulamasının yanı sıra Kâbe'nin namaz ibadetinin şartlarından biri olan kıbleyi teşkil etmesini de dikkate almışlardır. Hanefî ve Şâfiî fakihleri, Kâbe'nin içinde hem farz hem nâfile namaz kılınabileceği görüşündedir. Ancak Şâfiîler cemaat sayısının artmasına imkân sağlayacağını, dolayısıyla namazdan elde edilecek sevabın daha fazla olacağını göz önünde bulundurarak farz namazların Kâbe'nin dışında kılınmasının daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Kâbe'nin içinde namaz kılan kimse dilediği yöne dönebilir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise Kâbe'nin içinde ancak nâfile namaz kılınabilir. Hatta Mâlikî fakihleri orada tavaf namazının, bayram, vitir ve sabah namazının ilk sünneti gibi müekked sünnetlerin de kılınmasını câiz görmezler. Azınlığı teşkil eden bazı fakihler ise Kâbe'nin içinde nâfileler dahil hiçbir namazın câiz olmayacağı görüşündedir.

Hz. Peygamber'in, Kâbe'nin damının da aralarında bulunduğu yedi yerde namaz kılmayı yasakladığına dair rivayetin (İbn Mâce, "Mesâcid", 4; Tirmizî, "Ṣalât", 141) sıhhat ve yorumunda görüş ayrılığına düşen fakihler Kâbe'nin üstünde kılınan namazın hükmü konusunda da farklı görüşler ileri sürmüştür. Hanefîler'e göre Kâbe'nin kıble oluşunda aslolan, yapının üzerine oturduğu arsadır; bunun için de Kâbe'nin üzerinde farz veya nâfile namaz kılmak câizdir. Ancak Hanefîler bunu Kâbe'ye saygısızlık görerek mekruh saymıştır. Şâfiîler de Kâbe'nin üzerinde farz veya nâfile namaz kılınmasını câiz görmekle birlikte namaz kılan kişinin kıbleye yönelmiş sayılabilmesi için tam kenarda değil önünde Kâbe'den bir kısım kalacak şekilde damın iç kısmında durmasını şart koşmuştur. Mâlikîler'e göre ise Kâbe'nin üstünde kılınan farz ve müekked sünnetler geçersizdir. Hanbelîler'de kuvvetli görüşe göre Kâbe'nin üstünde sadece nâfile namaz kılınabilir.

Kâbe'nin altı da üstü de kıbleye yönelmek açısından Kâbe hükmündedir. Kıbleye ilişkin hükümler hariç hicrde kılınan namaz da Kâbe içinde kılınmış namaz sayılır. Nitekim Hz. Âişe, Kâbe'ye girip namaz kılmak istediğini söylediğinde Resûl-i Ekrem'in onu elinden tutarak hicre soktuğu ve, "Kâbe'ye girmek istersen burada namaz kıl, çünkü o Kâbe'den bir parçadır" dediği rivayet edilmektedir (Tirmizî, "Ḥac", 48; Nesâî, "Ḥac", 128; ayrıca bk. HİCR). Tavafın ise hicrin dışından yapılması gerekir.

Kâbe'ye girecek kişi bu mekânın kutsiyetiyle ilgili bazı hususları yerine getirmelidir. Girmeden önce gusül abdesti almak, ayakkabıları ve varsa mestleri çıkarmak, Kâbe'nin içinde sükûnet ve huşû içerisinde dua, istiğfar, tesbih, tehlil ve tekbirle meşgul olmak, mecbur kalmadıkça konuşmamak, başkalarını rahatsız etmemeye özen göstermek, izdihama sebep olmamak ve göz yaşı dökmeye çalışmak Kâbe'ye girmenin âdâbı arasında yer alır. Kâbe sebebiyle Mekke şehri ve çevresi dokunulmaz ve güvenli bir yer sayılarak bazı özel hükümlere konu edilmiş (bk. HAREM), hadis kaynaklarında, Kâbe ve Mekke tarihiyle ilgili eserlerde altın oluk, Hacerülesved, hicr, makām-ı İbrâhim, mültezem, müstecâr ve Rüknülyemânî gibi Kâbe'nin bölüm veya unsurlarının fazileti ve bu yerlerde yapılacak dua ve ibadet âdâbıyla ilgili olarak birçok rivayet yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣalât”, 81, 96, “Ḥac”, 51, 52, 54, “Meġāzî”, 48; Müslim, “Ḥac”, 388, 389; İbn Mâce, “Menâsik”, 79, “Mesâcid”, 4; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 92, 95; Tirmizî, “Ḥac”, 45, 48, “Ṣalât”, 141; Nesâî, “Mesâcid”, 5, “Ḥac”, 126, 127, 128, 130, 133; Şâfiî, el-Üm, I, 85; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 91; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XI, 142, 160-161; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 158; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Beyrut 1992, I, 226-228; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, [baskı yeri yok] 1988 (Dârü’l-ma‘rife), I, 112-113; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, I, 555-556; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 494-522; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 225-267; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, I, 496-499; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 156-157; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 156-158; G. R. Hawting, “‘We Were Not Ordered with Entering it But Only with Circumambulating it’. Hadith and Fıqh On Entering the Ka’ba”, BSOAS, XLVII/2 (1984), s. 228-242; “Kaʿbe”, Mv.F, XXXIV, 261-263.

Kâmil Yaşaroğlu

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında Kâbe, ilk inşasından başlayarak Hz. Âdem’den itibaren çeşitli peygamberlerin hayatıyla ilgisi açısından ele alınmış, bunlar arasında Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. Muhammed’in peygamberlik dönemleri üzerinde özellikle durulmuştur. Kâbe’den bahsedilirken tenâsüp ve tedâîler

dolayısıyla Hacerülesved, Zemzem Kuyusu, altın oluk, makām-ı İbrâhim, Safâ ve Merve gibi mekânlar; ihram, tavaf, sa‘y gibi Kâbe'ye mahsus kıyafet ve davranışlar; telbiye ve ziyaret duaları ile hacca dair âyet ve hadisler zikredilmiştir. Bunların tefsiri sırasında nakledilen menkıbe ve hikâyeler zengin bir malzeme oluşturmaktadır. Kâbe edebî eserlerde Kâbetullah, Kâ‘be-i Muazzama, Kâ‘be-i Ulyâ, Beytullah, Beytü'l-atîk, Beytü'l-harâm, Beytü'l-ma‘mûr, Harem-i şerif gibi adlar; Kâbe ziyareti, Kâbe yolu, Kâbe toprağı, Kâbe eşiği, Kâbe örtüsü, Kâbe oluğu gibi kavramlar; Kâ‘be-i dîdâr, Kâ‘be-i derd, Kâ‘be-i hâcât, Kâ‘be-i maksûd, Kâ‘be-i vasl gibi tabirlerle yer almıştır.

Türk edebiyatında Kâbe hakkında kaleme alınan eserler genel olarak Kâ‘benâme adıyla anılır. Bu ismi taşıdığı bilinen ilk eser Akşehirli Abdurrahman Gubârî'nin (ö. 974/1566) 3199 beyitlik mesnevisidir (Üsküdar Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 223; eser üzerinde Nuray Şimşek tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır; bk. bibl.). Sâfî'nin 1131 (1719) yılında yazdığı Kâ‘benâme adlı mesneviyle (TSMK, Revan Köşkü, nr. 835) Ali b. Osman el-Ûşî (Süleymaniye Ktp., Ali Nihat Tarlan, nr. 95) ve Ebü'l-Fazl Muhammed es-Sincârî'nin (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3955; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1578) aynı adı taşıyan eserleri de bu grupta yer almaktadır. Ayrıca menâsik-i hac ve menâzil-i hac türü eserlerde Kâbe ile ilgili manzum parçaların yer aldığı görülmektedir. Gubârî'nin 700 beyitlik Menâsik-i Hac (TSMK, Hazine, nr. 146; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5167) ve Kâbe'nin yapılışı ile ölçüleri hakkında bilgi veren mensur Mesâhatnâme (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3989) adlı kitaplarında da Kâbe'ye dair bilgiler bulunmaktadır.

Abdurrahman Hibrî'nin Menâsik-i Mesâlik'i her iki türün bir araya getirildiği mensur bir eser olup Kâbe'nin ve Mescidi Harâm'ın bina edilmesi ve tamirine dair çeşitli bilgiler nakletmektedir. XVII. yüzyıl şairlerinden Sulhî'nin Der Beyân-ı Aded-i Menâzil-i Hicâz adlı altmış yedi beyitlik mesnevisinde (Millet Ktp., Şer‘iyye, nr. 445) Kâbe'nin methine de yer verilmiştir. Moralı Bahtî'nin 1056'da (1647) kaleme aldığı Manzûme fî menâsiki'l-hacc'ı (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 123) Gubârî'nin eserinden sonra bu türün en tanınmış örneğidir. Şair bazı beyitlerden anlaşıldığı üzere eserini hacca gitmeden yazmıştır. Menâzil türündeki

eserlerden biri de XVII. yüzyılda yaşadığı sanılan Seyyid Hasan Rızâî'nin Tuhfetü'l-menâzili'l-Kâ'be'sidir (Cambridge University Library, nr. 284[t], Or., 662 [8]). Kadrî mahlasını kullanan Abdülkadir Çelebi'nin Menâzilü't-tarîk ilâ Beyti'llâhi'l-atîk isimli mensur eserinde (Millet Ktp., nr. 892) müellifin 1056'da (1647) yaptığı hac ziyareti anlatılmaktadır. Tarih beytinden Cûdî mahlaslı bir şair tarafından 1168'de (1754-55) kaleme alındığı anlaşılan Merâhilü Mekke mine'ş-Şâm adlı manzumede (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4886/3) müellif Kâbe'yi ziyaretine ait şahsî intibalarını sade bir dille aktarmıştır. İstanbullu şair ve hattat Seyyid İbrâhim Hanif Bey'in (ö. 1217/1802) Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-menâzili'l-Haremeyn'i (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 220) hac yolundaki önemli ziyaret yerlerini tasvir eden manzumelerle zenginleştirilmiş olup türünün bilinen yapısından farklı özelliklere sahiptir. Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinin bütünüyle hac yolculuğuna ayırdığı IX. cildinde (s. 726-748) Kâbe ve kuruluşu, ziyaret âdâbı, çeşitli onarımları, gibi konularda bilgi vermiş ve müşahedelerini nakletmiştir.

Eyüp Sabri Paşa'nın Mir'âtü'l-Haremeyn Mir'âtü Mekke adlı eseri (İstanbul 1301) Kâbe hakkında bilgi veren önemli kitaplardan biri olup içinde Kâbe ile ilgili birçok harita, resim ve çizim yer almaktadır. Ahmed Rifat Efendi'nin İhyâü'l-hac isimli risâlesinin yazma bir nüshasının sonunda (MÜİF Ktp., Yazma, nr. 216) Kâbe'ye dair iki şiir yer almaktadır. Bu nüshada minyatür sanatında önemli yeri olan Kâbe, Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî tasvirleri de bulunmaktadır. Bekir Sıdkı'nın Zamanımıza ve Meşrutiyete Münâsib Menâsik-i Hac Manzumesi adıyla ve sade bir Türkçe ile yazdığı otuz beyitlik şiiri de (İstanbul 1329) ilgi çekici bir örnektir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye'si ile (nşr. Âmil Çelebioğlu, İstanbul 1996)

Ahmed Bîcan'ın Envârü'l-âşıkīn'i (İstanbul 1301) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si (İstanbul 1284) gibi ansiklopedik mahiyetteki eserlerde de Kâbe'ye önemli bir yer verilmiştir.

Türk edebiyatında Kâbe hakkında ilk müstakil şiir Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde yer almaktadır; eserdeki hikmetlerden elli sekizincisi hac ve Kâbe'ye ayrılmıştır. Yesevî'nin diğer manzumelerinde de bu konuyla ilgili beyitlere rastlanmaktadır. Anadolu sahasında kaleme alınmış ilk

eserlerden olan Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'sinde "Fî Zikri Vasfı Mekke" adlı bölümde Kâbe'ye genişçe yer verilmiştir. Yûnus Emre, "Allah evi ziyârettir ben anda varmak isterim / Muhammed'in güzel nûrun ben anda görmek isterim" mısralarıyla başlayan beş beyitlik şiiri dışında birçok manzumesinde Kâbe'ye yer vermiştir. Kâbe hakkında müstakil şiirlerden biri de Fedâyî'nin "Der Medh-i Kâ'be-i Muazzama Şerrefehullah" başlığını taşıyan dokuz bendlik murabbaıdır (Divan, vr. 10a). Mehmed Hıfzî'nin Kitâb-ı Fezâil-i Beyt-i Mukaddes adlı eserinde Kâbe'ye dair iki manzume vardır.

Necâti Bey, "kıblem" redifli gazelinde konuyu sevgili-kıble-Kâbe ilişkisi içinde ele alarak divan şiirinde mânevî unsurlardan maddî unsurlara geçişin güzel bir örneğini vermiştir. Aynı özellik Bâkî'nin "kıblem" redifli gazelinde de mevcuttur. Ahmed Paşa da, "Göster cemâlin Kâ'be'sin kim görsün Ahmed kıblesin / Hem kıblesin uşşâka hem kıblenümâ ol ey sanem" beytinde aynı anlayışı kıblenümâ unsurunu da katarak zenginleştirir. Necâti Bey'in, "Benzetirken yâr eşiğin ehl-i diller Kâ'be'ye / Başlamamış idi İbrâhîm-i Âzer Kâ'be'ye" matla'lı gazeli, gazel hacmi içinde divan şiirinin Kâbe hakkındaki bütün telakkilerini âdeta özetler. Kanûnî Sultan Süleyman da "Kâbe'ye" redifli gazelinde aynı temayı işler. Taşlıcalı Yahyâ'nın Gencîne-i Râz adlı mesnevisinin otuz altıncı makalesinde Kâbe-insan ilişkisi üzerinde durulmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4059, vr. 75b-76a). Aynı şairin padişah vasfında yazdığı, "Kâ'betullāh ile ey dil sanasın mülk-i cihan / Bir kara benli güzel mahbûba dönmüştür heman" matla'lı kasidesinin nesîb bölümündeki, "Kârbân-ı Kâ'be'ye zînet verir bang-i ceres / Râh-ı kûyunda anınçün eylerim âh u figan" beytiyle, "Secdegâh oldu kapısı Kâ'beveş tâ haşre dek / Vere gönlünün murâdını Hudâ-yı müstean" şeklindeki dua beyti Kâbe'nin divan şiirinde nasıl yer aldığının örneklerini verir. Nâbî, 1089'daki (1678-79) hac ziyaretinin ardından yazdığı Tuhfetü'l-Haremeyn adlı kitabının "Zikr-i Evsâf-ı Kâ'be-i Ulyâ" başlıklı bölümünde Kâbe, makām-ı İbrâhim, Hacerülesved, zemzem hakkında bilgi verdiği gibi Hayriyye adlı eserinde de, "Kâ'be beytü'ş-şeref-i a'zamdır / Nokta-i dâire-i âlemdir" mısraları ile başlayan on iki beyitlik bir methiyenin de içinde bulunduğu bir şiir yer almaktadır.

Kâbe'ye dair şiirlerin bir kısmı bestelenmiştir. Eskiden kamerî aylara göre seçilmiş ilâhilerin icra edildiği tekkelerde özellikle şevval, zilkade ve

zilhicce aylarında yapılan zikir meclislerinde hac ve Kâbe konulu bestelerin okunması bir gelenekti. Daha çok mutasavvıf şairlerin güftelerinin kullanıldığı bu ilâhilere, “Kâbe’nin yolları bölük bölüktür”; “Yürük değirmenler gibi dönerler”; “Ganî mevlâm nasib etse / Varsam ağlayı ağlayı” gibi besteler örnek verilebilir (geniş bilgi için bk. Töre, VI, İndeks). Kâbe ilâhilerinin hacılar arasında büyük rağbet gördüğü ve hac yolculuğu sırasında kervanlarda okunduğu, bu ilâhilerin güfte mecmualarında ayrı başlıklar altında yer alması yanında (İÜ Ktp., TY, nr. 1972, vr. 19a) aynı adla derlenmesi (İlâhî-yi Hac, AÜ DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. 560; İlâhî-yi Huccâc, Millî Ktp., Cönk, nr. 108) ve bir cönk şeklinde basılmasından da (Mekke İlâhisi, İstanbul 1318) anlaşılmaktadır. Ayrıca dinî-tasavvufî mesnevilerde Kâbe hakkında bölümler bulunmaktadır. Refîî tarafından 811’de (1408-1409) kaleme alınan Beşâretnâme adlı mesnevide (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1662) Kâbe’nin esrarını ve Hz. Âdem’in Kâbe toprağından yaratıldığını anlatan bir bölüm vardır. Abdülvâsi Çelebi’nin Halilnâme’sinde Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe’yi bina etmesi anlatılmaktadır. Hatiboğlu’nun Ferahnâme adıyla Arapça’dan tercüme ettiği, 100 hadis ve 100 hikâyeden meydana gelen mesnevisinin 36, 39 ve 93. hikâyeleri de Kâbe ile alâkalıdır.

Kısas-ı enbiyâ, İslâm tarihi, siyer kitapları, mevlidler, mi‘racnâmeler, devriyeler ve ıydıyyeler ile ilâhiler yanında aşka dair yazılmış kaside ve gazellerde de Kâbe’ye temas eden pek çok beyit bulunmaktadır. Bunlarda en çok işlenen konu Kâbe-gönül ilişkisidir. Fuzûlî bunu, “Fuzûlî hâli olmaz sûret-i dil dôst fikrinden / Bu ma‘nîden ki Beytullah derler kalb-i mü’mindir” şeklinde açıklamıştır. Kâbe-kıble alâkası şairlerin sevgili-kaş-mihrap çağrışımı ile yöneldikleri önemli bir unsurdur. Ahmed Paşa’nın, “Ey hüsn hariminde yüzü Kâ‘be vü ma‘bed / Vey halka-i Beytülharem ol zülf-i müca‘ad” beytiyle İbn Kemal’in, “Çün yüzün Kâ‘be vü hâlin Hacerülesved imiş / Hacc-ı vaslında yüzüm ona sürem gelir” ve, “Eşiğine sürmeden yüz giyme vasl-ı hil‘atin / Gel tavâf et Kâ‘be’yi var sonra çık ihramdan” ve Fehîm’in, “Târ-ı zülfem ki metâfım olalı Kâ’be-i hüsn /

Bûy-ı pîrâhen-i Yûsuf benim ihrâmımdır” beyitleri tavaf, metâf, ihram, harim, yüz, hal (ben), Hacerülesved, mâbed, Kâbe halkası, Beytülharem, zülf gibi farklı unsurları divan şiiri estetiği içinde tek beyitte toplamış güzel örneklerdendir. Trabzonlu Cûdî Efendi’nin, “Abestir intihâb-ı cây-ı bûse

vech-i dilberde / Derûn-ı Kâ‘be’de ta‘yîn-i mihrâb gerekmez” beyti de bu anlayış üzerine kurulmuştur.

Batı tesirindeki Türk şiirinde de Kâbe ile ilgili unsurlar mevcuttur. Bunların başında Nâmık Kemal’in “Vâveylâ” adlı şiirinin üçüncü nevhasının ilk mısraları gelir: “Git vatan Kâ‘be’de siyâha bürün / Bir kolun ravza-i Nebî’ye uzat / Birini Kerbelâ’da Meşhed’e at / Kâinâta o hey’etinle görün”. Muallim Nâci’de ise Kâbe klasik şiir çizgisinde bir anlayışla yer almıştır. Onun “Şerâre”deki, “Gönlüme sâkîyi mi‘mâr eyledim meyhânede / Allah Allah Kâ‘be i‘mâr eyledim meyhânede” matla‘lı gazeli, “Kâ‘be-i kûyun anıp nûş ettiğim sâgarları / Zemzem-i eşkimle serşâr eyledim meyhânede” beyitleriyle biraz da tasavvufî bir mahiyet gösterir. Kâbe Mehmed Âkif’in şiirlerinde müminin kıblesi olarak saygıya lâyık, uğruna tereddütsüz can verilecek bir mübarek vatan parçası olarak yer almıştır. Mekke’de doğan İsmâil Safâ’nın, “Ey Kâ‘be metâf-i enbiyâsın / Ey Kâ‘be medâr-ı evliyâsın / Ey Kâ‘be metâfsın yegâne / Sükkân-ı zemîn ü âsümâne” mısralarıyla başlayan “Ah Mekke” başlıklı şiirinin ilk iki bendi de Kâ‘be hakkındadır.

Mâni, ninni, bilmece, atasözü ve deyimlerde Kâbe ile ilgili unsurları ihtiva eden pek çok örnek bulunur. Âmil Çelebioğlu’nun yayımladığı Ramazannâme’de “Kâbe Faslı” başlığıyla yer alan mâniler bu hususta bir fikir verir. Halk ve âşık şiirinde de Kâbe pek çok şair tarafından ele alınmıştır. Nevin Akkaya bu mısraları “Dinsel Mekânlar” başlığı altında bir araya getirmiştir (Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, s. 564-573). XVIII. yüzyıl saz şairlerinden Âşık Ali, Hocaoğlu, Hükmî ve Kâtibî’nin, hac emîri ve Şam valisi olan Osmanoğlu Nasuh Paşa’nın hac yolunu emniyete alması dolayısıyla söyledikleri destan ve divanlarda Kâbe çeşitli özellikleriyle yer almıştır (Köprülü, s. 391-393, 411-416). Neşâtî’nin destanı ise Beytullah yolunda şairin başına gelenleri anlatır (a.g.e., s. 437-438). Karacaoğlan’ın, “Bana kara diyen dilber” mısraıyla başlayıp “Kara donludur Beytullah / Örtüsü kara değil mi” diye sona eren şiiri Kâbe’nin halk edebiyatındaki örneklerdendir.

Her yıl değiştirilen Kâbe örtüsünün İstanbul’dan surre alayı ile Kâbe’ye gönderilmesi Osmanlı sosyal hayatında çok önemli bir gelenekti (bk. SURRE). Eski örtü geri getirilerek parçaları başta devlet adamları olmak üzere eşrafa dağıtılır, camilerde teberrükât eşyası olarak muhafaza edilirdi.

Topkapı Sarayı Hırka-ı Saâdet Dairesi'nde, Edirne Eskicami ve Üsküdar Yenicami mihrap duvarında günümüzde de asılı bulunan Kâbe örtüsü parçaları bazı padişahların (halen III. Ahmed, II. Osman, III. Osman, IV. Murad ve III. Mehmed'in sandukaları üzerinde Kâbe örtüsü vardır) ve önemli kişilerin sandukalarına pûşîde olarak örtülür, bazan da kefen olarak kullanılırdı. Necâti Bey'in, "Kara Kâ'be örtüsüyle örtesiz tâbûtumu / Ölicek zülf-i gamından dôstlar kardaşlar" beytiyle Ahmed Paşa'nın, "Çekti zülfün kûşe-yi ebrûsuna dilber dedi / Yaraşır Kâ'b'örtüsü asılsa mihrâb üstüne" mısraları bu uygulamanın şiire yansımasıdır.

Camilerde ve bazı evlerde Kâbe'nin genel görünüşüne ait halk resimleri yanında Kâbe ile ilgili âyet, hadis ve beyitlerin yer aldığı pek çok hat eseri mevcuttur.

Eldeki örneklerden Kâbe tasvirinin halı üzerine XV-XVI. yüzyıllarda yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak 1610'da şeyhülislâmlıktan Kütahya halıcılarına gelen bir yazı ile ayak altında kaldığı için bu uygulama yasaklanmış, daha sonra aynı tasvirler çini üzerine yapılmaya başlanmıştır. Böylece XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı çiniciliğinde Kâbe tasvirli panolar önem kazanmıştır. Halen Ayasofya Camii mihrap duvarında, kitâbesinden 1053'te (1643) İznikli Mehmed Bey tarafından yapıldığı anlaşılan 41 × 52 cm. ebadında bir Kâbe tasviri yer almaktadır. Topkapı Sara-yı I. Ahmed Kütüphanesi ile Harem Dairesi duvarlarında bulunan örnekler bu uygulamanın camiler dışında da yer bulduğunu göstermektedir. Kastamonu Küre Hoca Paşa, Niğde Murad Paşa camileriyle Kütahya Ulucamii'ndeki panolar Kâbe tasvirli çini panoların Anadolu'da da yaygın olduğunu, çeşitli müze koleksiyonlarında mevcut parçalar ise bu panolara rağbetin boyutlarını göstermektedir (geniş bilgi için bk. Erken, sy. 9 [1971], s. 297-320).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet (haz. Hayati Bice), Ankara 1993; Ahmed Fakih, Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe (haz. Hasibe Mazıoğlu), Ankara

1974, s. 25-30; Yunus Emre Divanı (haz. Faruk K. Timurtaş), Ankara 1986, s. 243; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye II (nşr. Âmil Çelebioğlu),

İstanbul 1996, s. 39-49, 85-86, 96, 102-103, 366-367; Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkīn, İstanbul 1301, s. 64-68, 393-394; Ahmed Paşa, Ahmed Paşa Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, s. 46; Necatî Bey, Necatî Beg Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, s. 155, 220, 295, 356, 423-424, 439, 498, 540; İbn Kemâl, Dîvân (haz. Mustafa Demirel), İstanbul 1996, s. 66, 154; Abdurrahman Gubârî'nin Kâbenâmesi (haz. Nuray Şimşek, yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-79; Muhibbî Dîvânı (haz. Coşkun Ak), Ankara 1987, s. 733, 735, 873; Bâkî Dîvânı (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 1994, s. 306; Yahyâ Bey, Dîvan (haz. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 23-27; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 726-748; Nâbî, Divan, İstanbul 1292, s. 9, 60-61; a.mlf., Hayriyye, İstanbul 1292, s. 8-9; a.mlf., Tuhfetü'l-Haremeyn, İstanbul 1265, s. 62-70; Fedâyî, Divan, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 633, vr. 10a; Ahmed Rifat Efendi, İhyâü'l-hac, MÜİF Ktp., Yazma, nr. 216, vr. 83b-85a; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, tür.yer.; Mehmed Fevzi Efendi, İyânü'l-mesâlik fî beyâni'l-menâsik, İstanbul 1302, s. 32-35; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, III, 139-144; M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 391-393, 411-416, 437-438; Fevziye Abdullah Tansel, Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. 67-69; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 116; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 42-43; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973, I, 145; Gölpınarlı, Katalog, III, 304; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, bk. İndeks; Âmil Çelebioğlu, Ramazannâme, İstanbul 1974, s. 192-193; a.mlf., Türk Edebiyatında Mesnevî, İstanbul 1999, s. 119, 125, 200-201; Töre, İlâhîler, VI, tür.yer.; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divânı (İnceleme), Ankara 1990, I, 156, 160; a.mlf., Hayretî'nin Dînî-Tasavvufî Dünyası, Ankara 1998, s. 114-115; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 41-43; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 227-228; Cemâl Kurnaz, Hayalî Bey Dîvânı'nın Tahlîli, İstanbul 1996, bk. İndeks; Mustafa Uzun, Dînî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzi Efendi ve Dînî Mesnevîleri, İstanbul 1996, s. 120; Nevin Akkaya, Türk

Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 564-573; Menderes Coşkun, Ottoman Pilgrimage Narratives and Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn (doktora tezi, 1999), Durham University; a.mlf., "Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Hac Seyahatnameleri I", TUBA, XXIV (2000), s. 91-108; Sabih Erken, "Türk Çiniciliğinde Kâbe Tasvirleri", VD, sy. 9 (1971), s. 297-320; Sevim İlgürel, "Abdurrahman Hıbrî'nin Menâsik-i Mesâlik'i", TED, sy. 6 (1975), s. 111-113; TD, sy. 30 (1976), s. 62-68; Sadi Bayram, "Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Bulunan Kendiliğinden Desenli, Üzeri Yazılı İki Kumaş", VD, XV (1982), s. 139-156; Müjgân Cunbur, "Eski Şiirimizde Kâbe ve Kâbe Ziyaretleri", MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 141-171; İsmail Ünver, "Gencîne-i Râz", DİA, XIV, 20; Rahmi Yaran, "Hac", a.e., XIV, 412-413; Ahmet Özel, "Hac", a.e., XIV, 415.

Mustafa Uzun

KĀBE KAVSEYN

(قاب قوسين)

Kur’an’da Hz. Peygamber’in mi‘racda Cebrâil’e veya Allah’a çok yaklaştığını anlatan ifade (en-Necm 53/9); tasavvufta Hak ile ittihad ve aynü’l-cem‘ makamı

(bk. Mİ‘RAC).

KĀBIZ

(القابض)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “almak, tutmak, avucunda tutmak, sahip olmak; daraltmak” mânalarındaki kabz kökünden sıfat kuruluşunda bir isim olup Allah’a nisbet edildiğinde “rızkı daraltan; canlıların ruhunu alıp hayatlarına son veren” anlamında kullanılır (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳbż” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳbż” md.).

Kabz kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de dokuz yerde geçmekte, bunlar arasında kābız kelimesi yer almamaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳabż” md.). Kavramın zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiği dört yerde Cenâb-ı Hakk’ın kabz ve bast fiillerini gerçekleştirdiği (el-Bakara 2/245), yer küresinin güneşe karşı olan konumuna bağlı olarak gün ortasından itibaren gölgeyi yavaş yavaş kısalttığı (el-Furkān 25/45-46) ve kıyamet gününde bütün yeryüzü sanki avucunun içinde imiş gibi O’nun hâkimiyet ve tasarrufu altında bulunacağı ifade edilir (ez-Zümer 39/67).

Aynı kavram hadis rivayetlerinde de Allah’a izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳbż” md.). Kābız, doksan dokuz isme yer veren kaynakların dışında (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10) bazı münasebetlerle Allah’ın ismi olarak zikredilmiştir (Müsned, III, 442). Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber döneminde fiyatlar aşırı derecede yükselmiş, ashap kendisine başvurarak fiyatları tesbit etmesini istemiş, o da şu cevabı vermiştir: “Fiyat olgusuna hükmeden, rızkı daraltıp genişleten, insanların geçimine medar olan nimetleri lutfeden Allah’tır. Ben, can ve mal güvenliği konusunda hiç kimsenin şahsımdan davacı olmayacağı bir konumda rabbime kavuşmayı arzu ediyorum” (Müsned, III, 156, 286; Tirmizî, “Büyûʿ”, 49; İbn Mâce, “Ticârât”, 27, “Duʿâʾ”, 10).

Âlimler hâfıd-râfiʻ, muiz-müzil gibi kābız ile bâsıt isimlerinin de karşıt anlamlı olmakla birlikte birbirlerini dengeleyip tamamladıklarını göz

önünde bulundurarak bu iki ismin beraber kullanılmasının gereğini vurgulamış, Bakara sûresinde Allah'a nisbet edilen kabz-bast kavramları üzerinde çeşitli yorumlar yapmışlardır. Mâtürîdî, kābızın "rızkı daraltan" şeklindeki mânasını verdikten sonra bunun sebebini taşkınlığın önlenmesi olarak belirtmiş (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 675a), ayrıca "ihsan ettiği her türlü nimeti sınırlandıran" (a.g.e., vr. 59a); "karanlığı güneşle geri çeken" (a.g.e., vr. 519a); "kuşları havada tutan, havayı kuşların uçmasına elverişli hale getiren" (a.g.e., vr. 806a) şeklindeki anlamlara da yer vermiştir. Râgıb el-İsfahânî de kabz ve bast kavramlarını "bazan vermez, bazan verir; bir zümreye vermez, diğerine verir; bazan toplar, bazan dağıtır; öldürür ve diriltir" şeklinde mânalandırmıştır (el-Müfredât, "ḳbż" md.). Bunlardan başka kābız ve bāsıt isimlerine "sadakaları kabul edip mükâfatını veren" (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, vr. 125a); "sadakaları alıp fakirlere dağıtan" (Kuşeyrî, s. 45) şeklinde de anlam verilmiştir. Kābız ve bâsıta tasavvuf açısından bakış yapılarak bazı yorumlar getirilmiştir. Kuşeyrî bu isimlere, "kalpleri bilgisizlik ve gaflet sebebiyle daraltıp yabancılaştıran; ilim ve mârifet yoluyla genişleten" mânasını vermiş, kabz ve bastın kalbin havf ve recâ hali olabileceğini söylemiştir (a.g.e., s. 45; bk. KABZ). Kābız ismi Allah'ın fiilî sıfatlar grubuna girer (ayrıca bk. BÂSIT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳbż" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḳbż" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḳbż" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḳbż" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳabż" md.; Müsned, III, 156, 286, 442; Tirmizî, "Daʿâvât", 82, "Büyûʿ", 49; İbn Mâce, "Ticârât", 27, "Duʿâʾ", 10; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 59a, 519a, 675a, 806a; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 97-99; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 159b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 45; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 93-94, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 125a-b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 241-243.

Bekir Topaloğlu

KĀBIZ-ı ACEMÎ

(bk. MOLLA KĀBIZ).

KÂ‘BÎ

(الكعبي)

Ebü’l-Kāsım Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ‘bî (ö. 319/931)

Mu‘tezile âlimlerinden, Kâ‘biyye fırkasının reisi.

273 (886) yılında Belh’te doğdu. Kabilesine nisbetle Kâ‘bî, doğduğu şehre atfen Belhî diye anılır. Tahsil için gittiği Bağdat’ta uzun süre kaldı, bu esnada Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’tan kelâm ve Müberred’den nahiv dersleri aldı. Bağdat’tan ayrıldıktan sonra da Hayyât’la mektuplaşarak görüş alışverişinde bulundu. Gençliğinde Zeydiyye’nin Taberistan temsilcisi Muhammed b. Zeyd’in hizmetine girdi. Bir ara Sâmânîler’in Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî’nin yardımcılığını yaptı. Ahmed b. Sehl’in ayaklanması sırasında bir süre hapsedildiyse de İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ’nın aracılığıyla hapisten kurtuldu. Çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra Nesef’te müderrislikle görevlendirildi. 1 Şâban 319’da (19 Ağustos 931) Belh’te vefat etti. Zeki, hazırcevap ve cömert bir kimse olan Kâ‘bî kelâm, Arap dili, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerle Yunan felsefesi konusunda eserler yazdı. Daha çok Irak yöresinde meşhur olan Kâ‘bî’yi sevenler bulunduğu gibi Belhli muhafazakâr çevrelerce zındıklıkla suçlandığından onu eleştirenler de vardır. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olup Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin ve Ebü’l-Hasan el-Ahdeb bunlardan bazılarıdır.

Hakkında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Kâ‘bî, fıkıhta Hanefî olmakla birlikte Mu‘tezile çevresinde insanlara önderlik yapan bilge bir kişi diye kabul edilmiş, Mâtürîdî tarafından eleştirilmiş, Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı Eş‘arîler’ce bilgisizlikle itham edilmiş, İbnü’r-Râvendî ve Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî ile tartışmalar yapmıştır. Ancak Mâtürîdî’de görüldüğü gibi Ka‘bî’nin de zındıklıkla suçlanan İbnü’r-Râvendî’ye karşı hocası Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât kadar sert tenkitlerde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Mu‘tezile âlimleriyle de görüş ayrılığı içinde olan Kâ‘bî özellikle Ebû Ali el-Cübbâî’ye yönelik tenkitler yapmış, irade

sıfatı ve aslah konularında müstakil reddiyeler kaleme almıştır.

Kâ‘bî, Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne bağlı Kâ‘biyye fırkasının reisidir. Cübbâî’nin Basra ekolü içindeki yeri ne ise Kâ‘bî’nin Bağdat ekolündeki mevkii de odur. Ancak Mâtürîdî, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve Kādî Abdülcebbâr’ın günümüze ulaşan eserlerinde kendisinden yapılan nakiller bir araya getirilip görüşleri yeniden ortaya konulmadıkça onun düşünce sisteminin tam olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir. Kâ‘bî’yi Basra Mu‘tezilesi’nden ayıran ve Bağdat ekolüne mensup birçok âlimden farklı kılan görüşlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Bilgi bir şeyin mahiyetine uygun olan inançtır. Mütevâtir haber aklî bilgi içinde mütalaa edilebildiği gibi zihnin kavrayamadığı bilgiler de bulunabilir (Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 5). Cevherler, renk dışındaki bütün arazlardan soyutlanıp benzerlik veya farklılık arzedebilir. Âlemde boşluk yoktur. Dünya yuvarlaktır, ancak feleğin merkezinde bulunduğu için sükûn halindedir. Ma‘dûm cevher veya araz değildir. Ruh mekân işgal etmeyen bir cevherdir (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, s. 29, 38, 47, 100, 192). Tevhid, Allah’ın bir olduğunu kabul etmekten ziyade nesne ve olayların yaratıcısı olduğuna inanmayı gerektirir. Varlığı kendinden, zaman ve mekân bakımından birbirinin aynı, birini diğerinden ayıran özel bir mahiyeti bulunmayan iki ilâh tasavvur etmenin aklen mümkün bulunmaması Allah’ın birliğini kanıtlar. O’nun irade sahibi olması ise bir şeyi bilen, emreden ve yaratmaya güç yetiren anlamına gelir. Allah’ı görmek O’nu bilip idrak etmek demektir. Allah görülemez olduğundan Hz. Mûsâ, Allah’ı değil O’na delâlet eden bir alâmeti kendisine göstermesini istemiştir. İlâhî sıfatlar sadece insanların yaptığı isimlendirmelerden ibarettir. Allah zâtıyla yani zâtından dolayı âlim ve kādirdir. Mekânları bilmesi ve koruması anlamında Allah’ın her yerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Kulların fiillerini dilemesi onlardan razı olması demektir, Allah bu mânada mürid değildir. İlâhî isimler sadece vahiyle bilinir. Kur’an levh-i mahfûzda yaratılmıştır. İnsanların okuyup dinlediği ve yazdığı lafızlar Kur’an’ın kullara indirilen bir benzeridir. Peygamberler nübüvvetten önce de mûcize gösterebilirler. Cennet ve cehennem yaratılmış olabilir, böyle ise kıyamet kopunca yeniden yaratılırlar. Her taat imandan olup terkedilmesi halinde fâsık diye adlandırılmayı gerektiren fiiller buna dahildir. Fâsık ise mümin diye isimlendirilemez. İmâmet konusunda Zeydîler’e yakın görüşleri savunan Kâ‘bî, ilk dönem Şiîler’inin Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in hilâfetini kabul

ettiğini ileri sürer (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 62-63; Kâʻbî'nin kelâmî görüşleri ve tenkidi için ayrıca bk. Mâtürîdî, s. 405).

Eserleri. Kâʻbî'nin günümüze ulaşan tek eseri el-Maḳālât olup Muʻtezile mezhebiyle ilgili kısmı Fuad Seyyid tarafından neşredilmiştir (Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, Tunus 1393/1974, s. 63-119). Kaynaklarda bunun dışında tefsir, hadis, kelâm, tarih, tabakat, felsefe, ontoloji ve cedel ilimlerine dair yazılmış kırka yakın eser ona nisbet edilmekte olup bunların başlıcaları şunlardır: Evâʾilü'l-edille, Tehẕîbü'l-cedel (el-Cedel ve âdâbü ehlih ve taṣḥîḥu ilelih ile aynı eser olmalıdır), el-İstidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-ġāʾib, Fî Ḥucciyyeti aḫbâri'l-âḥâd, Fi't-Tevellüd ve efʿâli'ṭ-ṭıbâʿ, el-Esmâʾ ve'l-aḥkâm, en-Naḳż ʿale'r-Râzî fi'l-ʿilmi'l-ilâhî, en-Nihâye fi'l-aṣlaḥ ʿalâ Ebî ʿAlî, Naḳżu Kitâbi Ebî ʿAlî fi'l-irâde, Teʾyîdü Ebi'l-Hüẕeyl fi'l-iʿcâz, el-İntiḳād fi'l-ʿulûmi'l-ilâhiyye ʿalâ Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, el-Mesâʾilü'l-vâride fi'l-ʿacz, Iṣlâḥu ġalaṭı İbni'r-Râvendî, et-Tefsîrü'l-kebîr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, Kitâbü'l-Aḫbâr fî maʿrifeti'r-ricâl, Târîḫu Belḫ, Târîḫu Nîsâbûr. Müellifin tefsire dair eserinin on iki cilt olduğu, ʿUyûnü'l-mesâʾil'in ise dokuz ciltten ibaret bulunduğu kaydedilir (Safedî, XVII, 26).

BİBLİYOGRAFYA

Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 230, 358, 557; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 405; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 135; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 219; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn (nşr. Maʻn Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 29, 38, 47, 100, 192; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 318; VIII, 3-4; XI, 310; XII, 25, 41, 202-203; XIV, 55, 61; XXI/II, s. 176, 184; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 195, 297; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 62-63; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 107, 108-110; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 5, 56, 96, 103, 109, 146; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 385; III, 52-53, 145; V, 71; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 384; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 84-85;

Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 957; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 76-78; a.mlf., Niḥâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 101, 175, 238, 240, 341, 343; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 313; Safedî, el-Vâfî, XVII, 25-27; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 229-230; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1416/1995, III, 716-719; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 200, 290, 345; II, 376, 1758, 1782; Brockelmann, GAL, I, 363; Suppl., I, 343, 619; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 444; Albert N. Nader, "al-Bal<u>kh</u>ī", EI² (İng.), I, 1002-1003; Josef van Ess, "Abu'l-Qāsem al-Belkī al-Kaʿbī", EIr., I, 359-362; Abbas Ziryâb, "Ebü'l-Ḳāsım-ı Belḫî", DMBİ, VI, 151-156.

Adil Bebek

KABİH

(bk. HÜSÜN ve KUBUH).

KĀBİL

(bk. HÂBİL ve KĀBİL).

KÂBİL

(كابل)

Afganistan'ın başşehri.

Kâbil nehrinin kıyısında ve Hindukuş dağlarının güneyinden Hindistan'a giden yol üzerinde, kurulmuş olup milâttan önce 1500'lü yıllardan itibaren varlığı bilinmektedir. Deniz seviyesinden yüksekliği 1798 metredir. 160 km. doğusunda yer alan ve içinde Pakistan sınır kapısı bulunan Hayber Geçidi'ni kontrolü altında tutması stratejik önemini arttırır. Türkçe'de "Kâbil" telaffuzuyla söylenen ismin aslı "Kâbül" olup Hindular'ın kutsal kitaplarından Rig-Veda'da "Kubha", Batlamyus'un Kitâbü'l-Coġrafya'sında "Kophen nehri kenarında Kabolitler'in Kaboura şehri" ve Çin seyahatnâmelerinde "Kaofu" şekillerinde geçer. Arap kaynaklarında adına ilk defa Câhiliye dönemi şiirlerinde Türkler'le özdeşleşmiş olarak (Türk ve Kâbul) "dünyanın en kuzeyindeki ülke" anlamında rastlanır.

632'de Kâbil'e gelen Çinli seyyah Hiuen-Tsang burada 100 Budist manastırı ve 6000 rahibin bulunduğundan bahsetmektedir. 630'da Göktürk Devleti'ni yıkan Çinliler'in batıya doğru ilerlemesi Arap fetihleri karşısında durduysa da baskılardan kaçan Türkler'den bir kısmı VII. yüzyılın ortalarında Afganistan topraklarına, bu arada Kâbil ve çevresine yerleşti. O dönemde bölgeye hâkim olan Kuşan kralı, burayı müslümanlara karşı korumak için şehrin iki tarafındaki Şîrdervâze ve Âsâmâyî tepelerine birer kale yaptırdı. Kâbil'de Kuşan Devleti'nin ve arkasından hüküm süren Kâbilşâhîler hânedanının yıkılmasından sonra Türkşâhîler dönemi başladı. Müslümanlar, ilk defa Halife Muâviye zamanında Sicistan (Sîstan) Valisi Abdurrahman b. Semüre ve Rebî' b. Ziyâd kumandasında Kâbil'e kadar ilerlediler (44/664) ve bölgeyi yağma edip Türkşâhî hükümdarını ve mahallî yöneticileri haraca bağladılar. Halife Abdülmelik döneminde Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf 78 (697) yılında fetih amacıyla İbn Ebû Bekre'yi bölgeye gönderdiyse de başarı kazanılamadı ve ağır kayıplar verildi; Haccâc'ın 95'te (714) vefatı üzerine de Türkşâhîler haraç vermekten vazgeçtiler. Humeyd b. Kahtabe, Horasan valiliği sırasında Kâbil'e bir sefer düzenlediği

gibi Horasan Valisi Fazl b. Yahyâ el-Bermekî de Halife Hârûnürreşîd zamanında iki defa Afganistan üzerine gönderildi ve bazı toprakları ele geçirildi. Fazl b. Yahyâ tarafından gönderilen İbrâhim b. Cibrâîl 179'da (795) Zâbülistan'ı aldı ve Kâbil'e girdi; bunun üzerine Kâbil'de oturan Türkşâhî hükümdarı müslüman oldu ve 1.5 milyon dirhem haraç vermeyi kabul etti. Müslümanların Kâbil ve civarında tam hâkimiyet kurmaları Sicistan'daki Saffârîler dönemine rastlar. Kâbil'in İslâmlaşması ise Sâmânîler'in Horasan valileri Alp Tegin (ö. 963) ve Sebük Tegin (ö. 997) dönemlerinde başlayıp Gazneli Mahmud zamanında tamamlanmıştır. Müslüman tarihçilerin eserlerinde, uzun süre buradan Bağdat'a gönderilen filler ve putperest köleler hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır (Mes'ûdî, s. 125-128). Ancak IX ve X. yüzyıl tarihçileri tarafından Kâbil hakkında verilen bilgiler genellikle bölgeyi görmedikleri için gerçekleri tam ifade etmemektedir; fakat müslüman tüccarların Hindistan'ın ticaret mallarını Kâbil'deki pazarlardan aldıkları doğrudur.

Araplar'ın Kâbil önlerine geldiği ilk zamanlardan sonra aradan geçen yaklaşık iki asır içerisinde şehirdeki Budizm yerini, bölgeye hâkim olan Hint asıllı hânedanlar sebebiyle güçlenen Hinduizm'e bırakmıştı. Gazneliler döneminin başlarında önemini koruyan Kâbil'de müslümanlarla Hindular birlikte yaşıyorlardı ve burada birçok putperest tapınağı bulunuyordu (Ḥudûdü'l-ʿâlem, s. 111). Bîrûnî'ye göre de şehirde Türkler'den Şâhiyye (Türkşâhî) denen toplulukla Hindular yaşamaktaydı (Kitâbü'l-Cemâhir, s. 82). Gurlular zamanında on idarî bölgeden biri olan Kâbil, Gazne ve Fîrûzkûh gibi önemli merkezlerin yanında fazla gelişemedi; Cengiz Han'ın saldırısı ile de harabeye döndü. İbn Battûta (ö. 770/1368-69), ziyareti sırasında buranın eski önemini kaybetmiş ve köy görünümü almış olduğunu belirtmektedir. Timur, Hindistan seferi sırasında Kâbil'in etrafında tarıma elverişli arazilerde yaşayan köylüler için su kanalı açtırdı ve torunu Pîr Muhammed uzun süre burada vali olarak bulundu. 865-907 (1461-1502) yılları arasında Kâbil'de hüküm süren Ebû Said Mirza Han'ın oğlu Uluğ Bey de bahçeler, çeşmeler ve su kanalları inşa ettirdi. O dönemde şehirde Türk, Arap, Sart ve Tacikler yaşamaktaydı. Uluğ Bey'in ölümünden sonra Kâbil Argun hânedanından Muhammed Mukīm Han'ın, 910'da da (1504) Bâbür'ün eline geçti. Bâbür burayı, Orta Asya'dan Hindukuş'u aşan ticaret yolları ve Hindistan'a yapılan askerî seferler için önemli bir konuma sahip bulunması sebebiyle olduğu kadar havası ve çevresindeki güzelliklerden

dolayı da beğenerek kurduğu devlete başşehir yapmıştı. Bâbür'ün Kâbil'i ele geçirmesi şehrin tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır ve bu konu onun hâtıralarında ayrıntılarıyla yer almaktadır. O dönemde Herat, İsfahan, Tebriz, Bağdat, Delhi, Bengal, Semerkant, Buhara, Fergana ve Kâşgar'dan her yıl toplam 20.000 civarında devenin katıldığı kervanlar Kâbil pazarına uğramaktaydı. Böylece Kâbil Hindistan, Çin, Orta Asya ve İran'dan getirilen ticaret mallarının satıldığı bir pazar haline gelmişti. Bâbür'ün Hindistan'ı fethedip Agra'ya yerleşmesinden sonra oğulları Hümâyun ve Kâmrân Mirza burada valilik yaptılar. 1530'da Agra'da ölen Bâbür geçici olarak orada defnedildi ve altı ay sonra naaşı Kâbil'e getirilip burada gömüldü. Bâbür'den sonra tahta geçen Hümâyun, kardeşi Kâmrân Mirza'ya verdiği Kâbil'deki hâkimiyetini tahtıyla birlikte kaybettiyse de İran şahının yardımıyla durumunu düzeltince tahtını geri aldı.

Afşarlılar'ın ilk hükümdarı Nâdir Şah, İran'dan Hindistan seferine çıktığında 1151'de (1738) Kâbil'i Bâbürlüler'den alarak topraklarına kattıysa da 1160'ta (1747) öldürülmesinden sonra şehri Mâzenderan Valisi Ahmed Şah Dürrânî ele geçirdi. 1187'de (1773) Ahmed Şah'ın yerini alan oğlu Timur Şah, Kuzey Hindistan'ı Kandehar'dan idare edemeyeceğini anlayıp iki yıl sonra Kâbil'i başşehir yaptı. 1793'te onun ölümünün ardından beş oğlu arasında taht mücadelesinin yaşandığı Kâbil'de sırasıyla oğullarından Zaman Şah, Mahmud Şah ve Şücâülmülk tahta çıktılar. Mahmud Şah'ın ikinci saltanatı döneminde isyan eden eski Hûzistan Valisi Dost Muhammed Barakzay Kâbil'i ele geçirdi (1819). Böylece Sadozay ve Barakzay (Muhammedzay) aileleri arasında bir iktidar mücadelesi başladı. Bu sırada İngilizler Afganistan bölgesine de el attılar. Gelişen olaylar I. Afgan-İngiliz savaşının çıkmasına yol açtı ve 1839'da İngiliz-Hint ordusu Kâbil'i işgal ederek Şücâülmülk'ü tahta çıkardı; Dost Muhammed de Buhara'ya

kaçtı. 1841'de Kâbil'den çekilen İngiliz ordusunu Dost Muhammed'in oğlu Ekber Şah Kâbil Boğazı'nda pusuya düşürerek imha etti; şehirde ayaklanan halk da Şücâülmülk'ü öldürdü. Bunun üzerine General Pollock kumandasında Afganistan'a gönderilen bir İngiliz ordusu Kâbil'e girdi ve şehri yakıp yıkarak 70.000 kişiyi katletti (1842). Ertesi yıl iktidarı yeniden ele geçiren Dost Muhammed ülkenin birliğini sağlama çabasında olduğundan Kâbil'de fazla oturmadı. Onun ölümünün ardından oğulları

arasında başlayan taht kavgası sebebiyle başşehirde yönetimin birkaç defa el değiştirmesinin dışında önemli bir olay yaşanmadı.

1879'da Dost Muhammed'in torunu Muhammed Yâkub'un İngilizler'in himayesinde tahta geçmesi üzerine halk isyan etti ve çıkan karışıklıkta Kâbil'e gelen İngiliz heyeti mensupları öldürüldü. Bunun üzerine çıkan II. Afgan-İngiliz savaşında İngilizler tarafından bütün idarî binalarla sarayın da bulunduğu Bâlâhisar yıkıldı ve şehir harabeye çevrildi. Ertesi yıl yine İngilizler'in desteklediği Abdurrahman Han tahta çıkınca Afganistan genelinde ilk defa bütünlük sağlandı ve yıkılan hisar yeniden yapıldı. Kâbil'e Arg Kalesi ile birkaç saray yaptıran Abdurrahman Han'ın yerine geçen oğlu Habîbullah Han zamanında (1901-1919) birçok bina inşa edildi ve şehre elektrik getirildi. 1919'da tahta geçen onun oğlu Emânullah Han, İngilizler'e karşı verdiği mücadeleden sonra 1924'te ülkenin bağımsızlığını elde etti ve kapılarını dış dünyaya açtı. Emânullah Han, Kâbil'in 8 km. kuzeybatısındaki Çardih vadisine, planları Fransız ve Alman mimarlar tarafından çizilen Dârülemân adını verdiği yeni bir taht merkezi kurdu. 1928'de Kâbil'i kısa bir müddet ele geçiren Saka Habîbullah döneminde buraya Dârülhabîbullah ve onu deviren Nâdir Han zamanında Dârülfünun denildiyse de bugün Navey Kâbûl (Yeni Kâbil) diye bilinmektedir. Burada Kâbil Üniversitesi, kemikleri Türkiye'den getirilen Cemâleddîn-i Efgānî'nin mezarı, Câmi-i İdgah ve yıllarca Kâbil'de çalışan bir Türk doktorunun adını taşıyan Rıfkı Sanatoryumu bulunmaktadır. Kâbil'in tarihî eserleri arasında, Bâğ-ı Bâbür ve içindeki Bâbür'ün türbesiyle Şah Cihan'ın bu türbeyle birlikte karşısına aynı yıl Belh'i ele geçirmesinin şerefine yaptırdığı küçük mermer cami, Bâbür'ün inşa, Evrengzîb'in tamir ettirdiği Mescidi Ulyâ ile Mescidi Pul-i Hiştî ve Dürrânî hânedanından Timur Şah'ın türbesi en önde gelenlerdir.

Kâbil, Pakistan sınırına olan yakınlığı sebebiyle Afganistan'ın en büyük ihracat ve ithalât merkezi halini almıştır. Tarih boyunca dokumacılık, deri işçiliği ve kuyumculuğun geliştiği Kâbil'de Abdurrahman Han zamanında silâh fabrikası, Habîbullah Han zamanında yünlü kumaş fabrikası faaliyete geçmiş, daha sonra da darphâne ve matbaa ile kundura ve kibrit fabrikaları açılmıştır. Kâbil'de ilk açılan okullar Harbiye, lise seviyesinde Habîbiya (1918), Mektebi Mahrûse adlı kız mektebi (1920), Fransız öğretmenler tarafından eğitim verilen Emâniye Lisesi (1922, yeni adı İstiklâl), Alman

öğretmenlerin ders verdiği Emânî Lisesi (1924, yeni adı Necât) ve Gazi Lisesi ile (1927) güzel sanatlar, posta-telgraf ve diğer meslek liseleridir. 1928 yılında Saka Habîbullah'ın altı aylık döneminde bütün okullar kapatıldıysa da bunlar Nâdir Han zamanında yeniden açıldı. Hocaları Türkiye'den gönderilen yeni bir Harbiye Mektebi ile yine birkaç Türk profesörünün görev yaptığı Tıp Fakültesi'nin eğitime başlamasıyla Kâbil Üniversitesi'nin 1933'te temelleri atıldı. Bu üniversite 1970-1980 arasında bölgedeki en önemli yüksek öğrenim kurumu iken 1992'den 2001 yılına kadar kapalı kaldı.

1979'da Sovyetler Birliği tarafından Afganistan'ı işgal etmek için gönderilen ilk askerî birlikler hava yoluyla Kâbil'e indirildi. Sovyet askerlerinin geri çekildiği 1989 yılından 1992'ye kadar kurulan hükümetler uzun ömürlü olmadı. 1992-1996 yılları arasında ülke genelinde devam eden iç savaş sonucunda Kâbil ve civarı, Pakistan'a göç eden Afgan göçmenlerinin orada yetişen çocuklarının kurduğu Tâliban adlı hareketin eline geçti; halen de (2001) onların hükümet merkezidir. 11 Eylül 2001 tarihinde Washington ve New York kentlerine yapılan terörist saldırının ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin 7 Ekim 2001'de Afganistan'a karşı başlattığı askerî harekât sırasında diğer bazı şehirler yanında Kâbil'in de özellikle çevresi ağır bombardımana maruz kaldı.

Eski kısımları Kâbil ırmağının sağ yakasında, daha yeni kesimleri ırmağın sol yakasında bulunan Kâbil şehrinin nüfusu 1992 yılında 1.400.000 kadardı.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Les pays (trc. G. Wiet), Frankfurt 1997, s. 106-107; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), s. 125-128; Bîrûnî, Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir, Haydarâbâd 1355, s. 82; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 111; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 446-447; Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, 129-284; R. Furon, L'Afghanistan géographie, histoire, ethnographie, voyages, Paris 1926, s. 15, 33-59; M. Şemseddin Günaltay, Türk Tarihinin İlk

Devirleri Uzak Şark Kadim Çin ve Hind, İstanbul 1937, s. 281; R. Grousset, L'empire des steppes Attila, Gengis-Khan, Tamerlan, Paris 1939, s. 110-115; J. G. Droysen, Büyük İskender (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1949, III, 122-133; Strabo, The Geography (trc. H. L. Jones), Cambridge 1961, VII, 45; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 35; a.mlf., "Kābul", EI² (Fr.), IV, 371-373; Bahaeddin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi-II, Ankara 1981, I, 484; II, 296, 338-341, 355-356; L. Frédéric, L'Inde de l'Islam, Paris 1989, s. 17, 25-26; Abdülvehhâb Tarzî, "Kâbil", İA, VI, 16-22; "Kâbil", TA, XXI, 76-82; Muhammed Ali, "Kabul", EBr., XIII, 180-181; Ömer Faruk Akün, "Bâbürnâme", DİA, IV, 405.

Ahmet Kavas

KABİLE

(القبيلة)

Aynı soya mensup aileler topluluğu, boy, aşiret.

Arapça'da "önüne almak, karşısına almak" anlamındaki kabl kökünden gelen kabîle, kafatasını oluşturan ve karşılıklı duran dört kemikten her birinin adıdır. İnsan topluluklarını meydana getiren alt kümeleri insan vücudunun bazı organlarına benzeterek adlandırma anlayışından hareketle, aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlı bulunan büyük insan topluluğuna bu isim verilmiştir. Câhiliye dönemi şiirlerinde de geçen kabile kelimesi Kur'an'da bir defa ve çoğul şekliyle (kabâil) kullanılmıştır (el-Hucurât 49/13). Sosyal yapının muhtelif alt kümeleri cizm / cezm, cumhûr, şa'b, kabile, imâre / amâre, batn, fahiz / fahz, aşîre, fasîle, raht şeklinde sıralanır. Bazan cummâ, hay, beyt, üsre, itre ve zürriyye de çeşitli kümeleri tanımlamak üzere kullanılır (Nüveyrî, II, 286; Cevâd Ali, IV, 316-319). Bu grupların büyüklükleri, sıralamaları ve örnekleri konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte kabilenin şa'bdan küçük, aşîreden büyük olduğu anlaşılmaktadır. Şa'b (çoğulu şuûb) ve kabilenin yanında aşîre, fasîle ve raht gibi bazı kelimeler Kur'an'da geçmekte, ayrıca Hz. Ya'kūb'un on iki oğlu ve onların soyundan gelen İsrâiloğulları'nın on iki kabilesi için esbât kullanılmaktadır.

Soy birliği şuuruna dayalı sosyal, ekonomik ve siyasî örgütlenme biçimini de ifade eden, nesilden nesile aktarılan kültürün bir arada tuttuğu kabilenin kimliği din, dil (lehçe), tarihî rivayetler ve töre farklılaşması gibi sembolik alanlarda ortaya çıkar. Kıyafet kabile kimliğinin en önemli simgesel ifade aracı olduğundan muhtelif başlık, silâh ve maske gibi semboller bu maksatla kullanılmıştır. Kabile farklılaşması kumaş, kilim ve halı dokumasına akseden desenlere de yansımış ve bazı kabileler belirli desenleriyle ayırt edilmiştir. XIX. yüzyılın kabile yapısıyla modern toplum arasındaki farkları evrimci bir bakış açısından sosyal tekâmülün farklı safhalarıyla açıklayan ve kabileyi ilkel toplumların örgütlenme biçimi olarak gören yaklaşımlar değer yargısı yüklü olduğu için eleştirilmiştir.

Kabile toplumunda kan bağı önemlidir, fakat bu hiçbir zaman toprağa olan bağlılığı dışlamamaktadır. Hemen hemen bütün yerleşik kabileler sınırları belirli ortak topraklara sahiptir ve kan bağı kabilenin siyasî yapısını açıklamakta her zaman yeterli olmamaktadır. Ayrıca kabile içinde belli bir hukuk anlayışının ve gönüllü antlaşmaya dayalı ilişkilerin varlığı da ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla coğrafyanın millî kimliği belirleyici olması veya antlaşmaya dayalı gönüllü ilişki tarzının sosyal kurumların temelini oluşturması gibi kriterler kabile ve modern toplumu ayırt etmede artık faydalı bulunmamaktadır.

Kabile toplum düzenini şekil ve ölçek seviyesinde modern toplumla karşılaştırmak daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Kabile milletle mukayese edildiğinde genellikle daha küçük hacimlidir, nisbeten kapalı bir sistem oluşturur ve etnik merkezlidir. Kabile içinde modern milletlerde olduğu gibi büyük çaplı bir ekonomik hayat ve ekonomik sınıflaşma gözlemlenmez. Töre, örf veya gelenek önemli olduğundan kültürel ve sosyal değişme nâdiren ve çok yavaş olarak meydana çıkar. Ancak kabile toplumunun değişime tamamen kapalı olduğu da söylenemez. Bazı kabilelerin siyasî örgütlenmeleri oldukça merkezîleşmiştir ve âdeta küçük bir devletten farksızdır. Bunlar arasında Doğu Afrika'da nufusu 1 milyonu geçen Baganda, 2 milyonu aşan nüfusuyla Ruanda, yarım milyon civarında nüfusuyla Batı Afrika'daki Nupe ve Güney Afrika'daki Zulu zikredilebilir. Benzer şekilde Kuzeydoğu Afrika'da Galla ve Somali yaklaşık 3 milyon nüfusa sahiptir. Bunun yanında kabile kültürünün içine kapalı olması da fazla abartılmamalıdır. Hindu, Arap ve Türk kabilelerinde görüldüğü gibi kabileler evrensel dinlere mensubiyetleri vasıtasıyla yaygın kültürlerle ilişki kurmakta ve dış dünyaya açık davranmaktadır. Bu tür kabileler bir yandan katıldıkları evrensel büyük gelenekle ilişkilerini devam ettirirken diğer yandan kendilerine ait küçük geleneklerini de muhafaza etmektedirler.

Modernleşme, endüstrileşme ve şehirleşme kabile esasına dayalı geleneksel toplum yapısını sarsmıştır, ancak bu topyekün bir dönüşüm değildir. Zira kabile toplum düzeniyle modern toplum düzeni arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Toplumları bir gelişme şeması içerisinde ele alan evrimci sosyal teoriler etkilerini kaybettikçe kabile ve modern toplum arasındaki bu ortaklıklar zamanla daha fazla ortaya çıkmaktadır. Ancak

modernleşen dünyada kabile bağlarının giderek zayıfladığı ve millî kimliğin güç kazandığı gözden kaçmamaktadır. Günümüzde kabile kimliği birçok bölgede millî kimlikle birlikte ve karmaşık bir ilişki içinde kullanılmaktadır. Millî kimliğin modernleşme sürecinde bazı bölgelerde kabile veya aşiret kimliğini tamamen ya da kısmen ortadan kaldırdığı yahut en azından önemini azalttığı gözlemlenebilir.

Batı sömürgeciliğine karşı yerli halkların direnişinde kabileler zaman zaman önemli roller oynamışlardır. Kabile yapıları ve kabile kimliği genel olarak sömürgecilik döneminde de varlığını korumuş ve önemini muhafaza etmiştir. Diğer taraftan pek çok ülkede sömürgeci güçlerin bazı yerli kabilelerle ittifak kurarak kendilerine direnen kabilelere karşı birlikte hareket ettikleri de görülmüştür. Afganistan ve Pakistan başta olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde kabile farklılıkları hâlâ şiddetli sosyal çatışmalara sebep olmaktadır. Türkiye'nin doğusunda aşiretler varlıklarını sürdürmekte, siyasî, ekonomik ve sosyal hayatta etkili olmaktadır. Kabile örgütlenmesi modern dönemde ortaya çıkan sosyal, ekonomik şartlara ve modern devletin bürokratik yapısına göre kendini yeniden düzenlemiştir. Dolayısıyla kabile yapısını tamamen tarihe ait bir sosyal örgütlenme tarzı olarak görmek yanlış olur, çünkü günümüzde kabileler ve kabile kimliği, modern bir olgu olan millî devletler ve millî kimlikler yanında hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Araplar'da kabilelerin adlandırılmasında genellikle ya ortak atanın adı (Rebîa, Mudar), ya kabilenin bağlı bulunduğu ana gövdeye veya alt kollarına nisbetle kan bağını belirten bir ifade (Benî Ümeyye, Benî Hâşim), bazan annenin adı (Hindif) ve bazan da yer adı (Gassân) kullanılmaktaydı. Ayrıca kabileye verilen kişi adının başına "el-" takısı (ال) getirilerek çoğulunun yapıldığı da oluyordu (el-Huveytât).

Arap kabileleri yerleşik veya göçebe hayat yaşamakta idiler. Çöl ve vahalarda (bâdiye) develeriyle birlikte konar göçer olarak çadırlarda yaşayanlara bedevî (ehlü'l-bâdiye, ehlü'l-veber), köy, kasaba ve şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat yaşayanlara da hadarî (ehlü'l-meder) denilmekteydi.

Her kabilenin yaşadığı, konakladığı veya mülk edindiği bir toprağı vardı;

“menzil” yahut “büyûtü’l-kabîle, büyûtü’l-aşîre” adı verilen bu yerlerden başkalarının izinsiz geçmesine ya da buralara yerleşmesine müsaade edilmezdi. Sınırlar

genellikle vadi, tepe ve kum tepecikleri gibi şeylerle belirlendiğinden kabileler arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar çıkar, savaş, kuraklık, daha iyi otlak arama gibi sebeplerle de sık sık yer değiştirilirdi. Özel toprak mülkiyeti tanınmaz, otlaklar ve su kaynakları kabile için hayatî öneme sahip olduğundan ortak mal sayılırdı. Kabilelerin önemli gelir kaynaklarından biri, diğer kabilelere karşı düzenlenen yağma ve baskınlardan elde edilen ganimetlerdi.

Kabilenin büyük, küçük, kuvvetli veya zayıf oluşu mensuplarının sayısına, nüfuzuna ve mal varlığına göre belirlenmekteydi. Bu sebeple kabileler arasında yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla “hilf” adı verilen antlaşmalar yapılmakta, ittifaklar kurulmaktaydı. Savunma amacına yönelik olan hilf için ilgili kabile mensupları bir araya gelir ve törenle yemin ederlerdi. Yeminleşen kabileler artık bir tek kabile gibi olur ve birine yapılacak saldırı diğerine de yapılmış sayılır, herhangi birinin üçüncü tarafa verdiği eman da kabul edilirdi (geniş bilgi için bk. HİLF).

Kabile üyelerinin birbirlerine nesep yoluyla bağlı olmaları kabile asabiyetini ortaya çıkarmıştır. Düzenli bir siyasî birlikten ve hukukî yapıdan mahrum bulunan Câhiliye döneminde, bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka bir kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun-tecavüze uğramasını önlemeye veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde bunun doğurduğu maddî ve mânevî zararın telâfisini sağlamaya sevkeden en önemli ve etkili âmil asabiyet geleneğiydi. Câhiliye döneminde sıkça görülen kabileler arası savaşların (bk. EYYÂMÜ’l-ARAB) temelinde bu gelenek yatıyordu. Kur’ân-ı Kerîm’de (el-Feth 48/26; el-Hucurât 49/9-13; et-Tekâsür 102/1-8) ve hadislerde (Müslim, “İmâre”, 57; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112) soy üstünlüğü, kabilecilik ve kavmiyet davalarına zemin teşkil eden, kişinin haksız bir konuda dahi kendi kavmine yardımcı olmasını öngören asabiyet kınanmış ve yasaklanmıştır (bk. ASABİYET).

Şahsî meziyetleri veya zenginliği gibi sebeplerle kabile başkanı olarak tanınan kişilere şeyh, reis veya seyyid denilmekteydi. Şeyhlerin fazla bir

imtiyazı bulunmadığı halde görev ve sorumlulukları ağırdı. Kabile mensupları üzerinde mutlak bir otoriteye sahip değillerdi ve önemli konuları kabileyi meydana getiren ailelerin büyüklerinden oluşan mecliste tartışmak zorundaydılar; bu bakımdan emretmekten çok hakemlik yaparlardı.

Kuralların ve geleneklerin dışına çıkan ve kabilenin şerefine leke sürenler cezalandırılır, aile ve kabilesiyle bağları koparılırdı. “Hal‘” denilen bu büyük ceza kişinin başka bir kabile, aile veya şahıs tarafından himaye altına alınmasına kadar sürerdi. “Halî‘, tarîd, laîn” gibi isimler verilen cezalı kişilerin o kabile mensubu olmaktan kaynaklanan hak ve görevleri sona erer, onların bu durumları hac ve panayır mevsimlerinde açıkça ilân edilirdi. Bazan bu kişiler belirli yerlere sürülür, bazan da kabilesinden kovulan ve himaye hakkı kazanamayan fakir kimselerin (su‘lûk) çete kurarak yağma ve baskın yaptıkları olurdu.

Şairlerin kabilede önemli bir yeri bulunmaktaydı. Bir kabileden şair çıktığı zaman bayram ve düğünlerdeki gibi şenlik düzenlenir, ziyafet verilirdi. Çünkü mânevî değerlerin koruyucusu olan büyük şairler yetiştirmek kabileler için gurur ve şerefti. Bizzat reisin şair olması ise kabile için çok büyük bir bahtiyarlıktı; meselâ Tağlib kabilesinden Cüşem kolunun reisi Amr b. Külsûm aynı zamanda muallaka şairlerindendi. Bazı şairler kabilelerinden ayrılarak o dönemde büyük nüfuz sahibi olan kimselerin veya hükümdarların yanına gider, orada kabilelerinin menfaatlerini korurlardı. VI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mütelemmis, Tarafe b. Abd, Nâbiga ez-Zübyânî ve Hassân b. Sâbit gibi şairlerin toplandığı Lahmî ve Gassânî meliklerinin sarayları buna örnek olarak verilebilir. Her kabilenin sanatkârlarının şiirlerini (eş‘âr), neseplerine dair bilgileri (ensâb), destanları (emsâl), övündükleri hasletleri (mefâhir) ve hâtıraları, önemli hadiseleri (ahbâr) yazdıkları bir ana kitabı (divan) vardı. Bazı Câhiliye şairlerinin ifadelerine göre çok eski bir mâzisi olduğu anlaşılan bu tarz eserlerin tedvininde Hz. Ömer’in emir ve teşvikiyle yeni bir safhanın açıldığı, Emevîler devrinde bunların sayılarının çok arttığı, hatta Hasan b. Bişr el-Âmidî’nin IV. (X.) yüzyıl sonlarına kadar mevcut olan bu kabile divanlarının seksen kadarından istifade ettiği bilinmektedir (bk. AHBÂR).

Câhiliye döneminde her kabilenin bir putu vardı. Onun dışında da Lât,

Menât, Uzzâ gibi ortak putlara sahiptiler. Ayrıca aya ve güneşe de tapıyorlardı. Arabistan yarımadasının birçok bölgesinde çeşitli tapınaklar inşa edilmişti; bunlara “beyt”, kübik olanlarına da “kâbe” deniliyordu. En büyük ortak tapınak ise çok sayıda putun muhafaza edildiği Mekke’deki Kâbe idi. Araplar arasında Hz. İbrâhim’in dinine tâbi Hanîfler’in yanı sıra Lahmîler, Gassânîler ve Tenûh gibi bazı hânedan ve kabileler de tamamen veya kısmen Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi.

Kabile esasına dayalı bir toplum yapısına sahip bulunan Araplar, içinde yaşadıkları siyasî ve sosyal şartların doğurduğu asabiyet duygusunun tabii sonucu olarak neseb şecerelerinin korunmasına büyük önem vermişlerdir. Bu sebeple “ensâb” denilen ve kabilelerin soyunu inceleyen müstakil bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Bir kabilenin nesebini bilmek aynı zamanda o kabileye ait şiirlerle çeşitli bilgi ve rivayetlerin de bilinmesini gerektirdiğinden ensâb kitaplarında ahbâr, eş‘âr ve ensâb bilgilerine birlikte yer verilmiştir. İlk dönemlerden itibaren kabilelerle ilgili çeşitli kitap ve risâleler yazılmış, böylece bu konuda çok geniş bir literatür oluşmuştur (bk. ENSÂB).

İslâm dini kabile asabiyetine dayalı üstünlük iddialarını yasaklamakla birlikte insanların kendi neseplerini ve mensubu bulundukları kabilelerle ilgili hususları bilmelerini normal karşılamış, kabile yapısı sosyal bir gerçeklik olarak görülmüştür. Bu durum aynı zamanda evlilik, miras, diyet ve âkıleyle ilgili uygulamalar gibi hususlar açısından da zorunluluk arzetmekteydi. Bununla birlikte kabilecilik tamamen kaybolmamış, zaman zaman özellikle siyasî meselelerde kendini hissettirmiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra baş gösteren ridde hareketleri, hilâfetin Kureyş’e ait olduğu iddiası, devlet nimetlerinden faydalanmayı düşünen Emevî kabilesine mensup Hz. Osman’ın akrabası bazı âmil ve valilerin onun şehid edilmesiyle sonuçlanan olumsuz faaliyetleri, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın Hz. Osman’ın intikamını almak üzere ortaya çıkıp nesebe dayalı siyasî mücadeleleri başlatması, bunun bir neticesi olarak Şuûbiyye hareketinin doğması ve toplumun Kuzeyli-Güneyli, Mudarî-Yemenî ya da Emevî-Hâşimî şeklinde bölünmesiyle Emevîler’in yıkılışı, iktidar mücadeleleri sırasında bazı Arap kabilelerinin şan ve şereflerini izhar etmek maksadıyla hadis uydurma cihetine gitmeleri ve Abbâsîler’in iktidar mücadelesinde, daha sonra da birçok İslâm devletinde kabile merkezli

ayaklanmaların sık sık yaşanmış olması bunun en çarpıcı örnekleri arasındadır.

Türkçe'de kabile terimi hacmine göre il (el), budun, ulus, tâife, boy, aşiret, urug, cemaat, oymak ve oba kelimeleriyle ifade edilmektedir. Türk tarihinde farklı isimlerle adlandırılan kabile yapısı yegâne sosyal örgütlenme biçimidir. Meselâ Oğuz ve Türkmen boylarının on binlerce hâneyi içerdiği bilinmektedir ve günümüz Türkiye'sinde yaşayan Türkler de aslen Oğuz boyundandır. Her boyun başında "boy beyi" denilen bir lider bulunurdu; oymakların başında bulunanlar ise boy beyinin ailesindendi. Oymaklar da daha küçük birimlere ayrılırdı. Boylar han sülâlesine mensup bir şahsın veya dirayetli bir boy beyinin etrafında toplanarak illeri meydana getirirlerdi. Oğuz ili on ikisi Bozok, on ikisi Üçok diye bilinen iki ana kola ayrılmış yirmi dört boydan oluşmaktaydı. Her boyun hayvanlarına, eşyalarına vurduğu bir damgası vardı. Oğuzlar'ın XI. yüzyıl Selçuklu fütuhatından sonra daha ziyade Türkmen adı altında kurdukları siyasî topluluklar da (iller) boy adıyla anılan kabilelerdir; meselâ Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Dulkadırlı illerini meydana getiren Türkmen kabileleri bunlardandı. Anadolu'da kurulan diğer çeşitli Türk devletleri ve beylikler de bu arada hatırlanabilir. Geçimleri genelde avcılık ve hayvancılığa dayanan boylar yerleşik hayata geçtikten sonra da temel özelliklerini korumaya çalışmışlardır.

Türk tarihinin birçok yönü kabile kimlikleri arasındaki çatışmalar göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Türkler'in genellikle dünyanın birçok yerindeki diğer kabileler gibi ne İslâm'dan önceki ne de İslâm'dan sonraki tarihinde kabile yapısının tam olarak nasıl işlediği hâlâ bilinmemektedir. Türk toplumunun İslâm öncesi dönemdeki kabile yapısı İslâm'a girmekle ortadan kalkmamış, ancak dinî kimlik en azından teorik düzeyde önem kazanmıştır. Sadece çeşitli Türk boylarını değil birçok yabancı kavim ve kabileyi de yöneten Osmanlı Devleti dinî kimliğin baskın olduğu bir toplumdur. Osmanlı Devleti kabileden devlete dönüşmüş bir sosyal örgütlenmedir. Osmanlılar'ın mensup bulunduğu Oğuz-Kayı boyunun diğer boylarla olan ilişkileri ve bundan doğan çatışmalar ilk dönem Osmanlı tarihinde önemli bir yer tutar. Osmanoğulları'nın yükselişi ve neticede diğer boylar üzerinde hâkimiyet kurması cihan devletine giden yolda atılmış ilk adımdır.

Boylar arasındaki farklılıklar Türk dilinin gelişmesi açısından önemlidir. Türkçe, boylar yoluyla altı ana koldan (Bulgar, Oğuz, Kıpçak, Karluk, Uygur, Kırgız) gelişerek günümüzde yaşayan yirmi üç lehçeye ayrılmıştır: Çuvaş, Türkiye (Oğuz), Azerbaycan, Türkmen, Gagauz, Salar, Kazak, Karakalpak, Nogay, Tatar, Başkırt, Karaim, Karaçay-Balkar, Kumuk, Kırım-Tatar, Uygur, Özbek, Yâkut, Hakas, Tuva, Tofa, Kırgız, Altay. Oymak kimliği ve oymaklar arası farklılaşma dil yanında başka sembolik alanlarda da ortaya çıkmış, özellikle giyim kuşam yanında kilim ve halı desenlerine de yansımıştır; belirli kabileler belirli halı ve kilim desenleriyle ayırt edilmektedir. Ancak zamanımızda türlü sosyal ve ekonomik gelişmelerin etkisiyle mahallî ve etnik yapıların güçlerini kaybettikleri de bilinmektedir (ayrıca bk. KONAR GÖÇER). Günümüzde İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de kabileler sosyal yapının temel öğeleri olarak varlıklarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şʿab", "fḫẕ", "ḳbl", md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "şʿab", "ḳbl", md.leri; Kâmus Tercümesi, I, 321-322; IV, 40; Müslim, "İmâre", 57; Ebû Dâvûd, "Edeb", 112; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), tür.yer.; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir'), Beyrut 1410/1989, neşredenin girişi, s. 61-149; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 276-286, 325 vd.; Kalkaşendî, Ḳalâʾidü'l-cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 12-16, 36 vd.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 182-213; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 354-409; IV, 313-540; VI, 50-60, 66 vd., 227 vd., 444-449, 582 vd.; M. Elieda, Shamanism: Archaic Tecniques of Ecstacy, Princeton 1974, s. 3-32; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 201-372; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Muʿcemü ḳabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1403/1983; Bekir Ebû Zeyd, Ṭabaḳâtü'n-nessâbîn, Riyad 1407/1987; Fâtıma Cum'a, el-İtticâhâtü'l-ḥizbiyye fi'l-müctemeʿi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikri'l-Lübnânî), s. 21-44; Tribes and State Formation in the Middle East (ed. P. S. Khoury - J. Kostiner), California-Oxford 1990; M. Süleymân

et-Tayyib, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Kahire 1414/1993; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 40-47, 131-132; Fuad I. Khuri, “From Tribe to State in Bahrain”, Arab Society: Social Science Perspectives (ed. N. Hopkins - S. Ibrahim), Kahire 1994, s. 432-447; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî İlişkileri, Ankara 1997, s. 22-30; Engin Ayan, Horasan ve Civarında Oğuz Boyları: 1157-1220 (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ağacan Beyoğlu, Türkmen Boylarının Tarih ve Etnografyası, İstanbul 2000, s. 11-14; İhsân en-Nâs, “Kütübü’l-ensâbi’l-ʿArabiyye”, MMLADm., LXIV (1989), s. 539-580; LXV/3 (1990), s. 387-412; LXVI/3 (1991), s. 403-429; LXVII/2 (1992), s. 195-224; LXVIII/ 1 (1993), s. 3-58; LXVIII/4 (1993), s. 579-593; Ahmet Önkal, “Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Konya 1990, s. 117-131; IV (1991), s. 55-72; “Boy”, TA, VII, 478-479; J. Chelhod, “Ḳabīla”, EI^2 (İng.), IV, 334-335; “Kabile”, Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, V, 1605-1606; Hakkı Dursun Yıldız, “Arap”, DİA, III, 273; L. Beck, “Tribe”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 230-234.

Casim Avcı - Recep Şentürk

KABÎLİYE

(القبلية)

Cezayir'in kuzeyinde dağlık bir bölge.

Atlas dağlarının kuzeyinde, başşehir Cezayir'in güneyindeki Mitice kesiminden Tunus sınırı yakınlarındaki Annâbe'ye (Bûne) kadar Akdeniz sahili boyunca içeriye doğru genişleyerek uzanan Berberî asıllı kabilelerin yaşadığı bölgedir; doğu kesimine Küçük Kabîliye, batı kesimine

Büyük Kabîliye (Curcura Kabîliyesi) denir. Kabîliyye adı Arapça kabâil (kabileler) kelimesinin Batı dillerine yansımış şeklidir ve Berberî kabilelerini ifade eder. Özellikle Büyük Kabîliye, dağlık kesimler dışındaki arazisi sulak ve tarıma elverişli olduğundan ülkenin en kalabalık yeridir. Bölgedeki önemli şehirler Burc-Menâil, Dellis, Aynülhammâm, Kal'atü Benî Abbâs, Bicâye, Tîzîuzu ve Cicelli'dir.

Kabîliye İslâm'ın Kuzey Afrika'ya yayılmasından sonra sırasıyla Rüstemî, Ağlebî, Fâtımî, Murâbıt, Muvahhid, Hammâdî ve Hafsî idarelerinde kaldı. XVI. yüzyılın ilk yarısında burada Kūkū, Benî Abbas ve Benî Câbir isminde üç mahallî emirlik ortaya çıktı. Bu sıralarda, daha önce Tunus Hafsî Sultanı Ebû Abdullah V. Muhammed'le anlaşarak Halkulvâdî'ye (La Goletta) yerleşmiş olan Türk denizcileri Barbaros kardeşlere yaklaşan Kūkū Emîri Ahmed b. Kādî onların Cicelli'yi ve ardından Cezayir şehrini almalarına yardım etti. Cezayir bölgesini iki kısma ayıran Türkler de doğu kesiminin idaresini ona verdiler. Ancak bir müddet sonra bölge önemli ölçüde Osmanlı hâkimiyetine girince mahallî emîrler Türkler'in varlığından rahatsız olmaya ve gizliden gizliye, Afrika sahillerini ele geçirmeye çalışan İspanyollar'la birlikte hareket etmeye başladılar. 1524'te Ahmed b. Kādî'nin ayaklanması ve Tunus Sultanı Muhammed'in saldırıya geçmesi üzerine Barbaros Hayreddin Cezayir şehrinden ayrılmak zorunda kaldı. Fakat üç yıl sonra daha güçlü bir şekilde geri döndü ve bütün Cezayir'e hâkim oldu (DİA, V, 65-66). Kabîliye, 1534'te Cezayir Sultanı Barbaros Hayreddin'in Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a davet edilip

Cezayir beylerbeyi unvanıyla donanmanın başına geçirilmesinden sonra Osmanlı toprağı oldu ve 1830'a kadar Garp ocaklarının bir parçası sayıldı.

Rüstemîler döneminde Hâricîliğin Ağlebîler devrinde ise Sünnîliğin etkisinde kalan Kabîliye bölgesinde halkın dinî konularda önderliğini yapan murâbıtlar (şeyhler, din âlimleri), özellikle aileler ve kabileler arası kavgaları yatıştırma hususunda kendilerine güvenilen ve çok itibar gösterilen kimselerdir. Osmanlı döneminde idareciler onları her türlü vergiden muaf tutarken vefat edenlerine de türbeler yaptırıyor, böylece Kabîliye ahalisinin devlete bağlılığını arttırmaya çalışıyorlardı. Her köyün murâbıt tarafından Arapça olarak kaleme alınan ve cemaat tarafından onaylanan İslâm'ın emirlerine ve yasaklarına uygun kuralları vardı. Fransızlar daha sonra bu kuralları dinî özelliklerinden arındırıp örf ve âdetlerin öne çıkarıldığı birer Fransızca metin haline getirdiler; ayrıca bölgede misyonerlik faaliyetlerine ağırlık verdiler. Bu arada Kabîliye'de yaygın olan ve Fransız işgaline karşı halkı direnişe çağıran Rahmâniyye tarikatının hemen hemen bütün zâviyelerini yıkıp ileri gelenlerini hapse attılar veya sürgüne gönderdiler. Aynı şekilde diğer tarikatlara karşı da sert bir tutum takındılar.

Fransız işgali sonrasında tarım yapılan toprakların büyük bir kısmını oluşturan 446.000 hektar arazi Fransa'nın Alsace-Loraine bölgesinden getirilen çiftçilere dağıtıldı. Bu çiftçilerin yerleştirilmesini sağlayan ve özellikle yahudileri kayıran Crémineux kanunu (1871) bölgede büyük bir ayaklanmaya sebep oldu; ayrıca aynı yılda çıkan Muhammed el-Mukrânî ayaklanmasına da 180.000 Kabîliyeli katıldı. Bu gibi olumsuzluklarla hayat şartları gittikçe ağırlaşan Kabîliyeliler 1907 yılından itibaren Fransa'ya işçi olarak gitmeye başladılar. Fransa'daki Cezayirli işçilerin % 20'si Kabîliye'den gelme idi ve bunlar ülkelerinde iken yaptıkları gibi orada da Cezayir'in bağımsızlığı için atılan her adıma iştirak ediyorlardı. 5 Ağustos 1945'te başlayan ilk ayaklanma derhal Küçük Kabîliye'ye sıçramış ve Fransız ordusu bölgeyi uçaklarla bombalayarak çok sayıda insanın (ülke genelinde Fransızlar'a göre 15.000, Cezayirliler'e göre 45.000 kişi) ölümüne sebep olmuştur. Cezayir'in bağımsızlığı yolunda önemli adımlardan biri olarak 1 Kasım 1954'te başlayan silâhlı mücadele de Avres ve Kabîliye'den bütün ülkeye yayılmıştı. Bağımsızlık sonrasında da Ahmed b. Bellâ'ya karşı yürütülen muhalefette Kabîliye bölgesinin bazı ileri

gelenleri yer almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Histoire des Berbères (trc. Le Baron de Slane), Paris 1982, I, 173, 185, 255, 258; Ali Rıza Paşa, Mir'âtü'l-Cezâyir (trc. Ali Şevki), İstanbul 1293, s. 40-43; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (ed. M. J. Cambon), Alger 1897, s. 382-413; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 74-77, 83, 87-89, 108-110; Fuad Carım, Cezayir'de Türkler, [baskı yeri yok] 1962 (Sanat Basımevi), s. 39-40; J. Morizot, L'Algérie kabylisée, Paris 1962, s. 10, 21, 32, 45, 47, 50; Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, Paris 1967, s. 60, 141, 192-196, 355, 359, 361-362; H. Roberts, "The Conversion of the Mrabtin in Kabylia", Islam et politique au Maghreb, Paris 1981, s. 101-125; Hamdan Khodja, Le miroir aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger, Paris 1985, s. 48-51, 88, 96, 192, 219, 238; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours, Paris 1994, s. 23-25, 30, 37, 456, 480-481, 521, 620-624; L. Massignon, "Cartes de répartition des Kabyles dans la région parisienne", REI, IV/2 (1930), s. 161-169; L. Milliot, "Les institutions Kabyles", a.e., VI/2 (1932), s. 127-174; a.mlf. - A. Bernard, "Les qânoûns Kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau et Letourneux", a.e., VII/1 (1933), s. 1-44; Seyyid Murad, "Gazavat-ı Hayreddin Pasa", Studi Magrebini, XIII, Napoli 1981, s. 102-108, 132-139; G. Yver, "Kabiliye", İA, VI, 22-30; H. Isnard - R. le Tourneaui, "Ḳabylie", EI² (Fr.), IV, 374-380; Şerafettin Turan, "Barbaros Hayreddin Paşa", DİA, V, 65-66.

Ahmet Kavas

KABİR

(القبر)

Arapça'da "ölünün gömüldüğü yer" anlamında kabr (çoğulu kubûr), "kabirlerin bulunduğu yer" karşılığında makber veya makbere (çoğulu mekābir) kelimeleri kullanılır. Türkçe'de kabirle eş anlamlı olan mezâr ise kelimenin kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini (ziyaretgâh) ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de birer âyette kabr (et-Tevbe 9/84) ve mekābir (et-Tekâsür 102/2), beş âyette kubûr (el-Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-Mümtehine 60/13; el-İnfitâr 82/4; el-Âdiyât 100/9) geçmekte, birçok hadiste de gerek kabrin yapısı ve şekline, kabir ziyaretine, gerekse kabir suali ve azabı gibi uhrevî hayatla ilgili açıklamalara yer verilmektedir.

İslâm Öncesi Dinlerde. Ölümden sonra bedenler zamana ve coğrafyaya göre değişik şekillerde defnedilmiştir. İnsanlığın başlangıcında cesetlere ne gibi işlemler yapıldığı konusundaki bilgiler kısıtlıdır. Kabir uygulamasının sağlık, bilinmeyenden korkma gibi sebeplerden dolayı ölü bedenden uzaklaşma ve cesedi koruma arzusuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ölüm fikrindeki tarihî değişimlere paralel olarak her din, gerek mimari açıdan gerekse onun etrafında örülü inançlar bakımından kabre farklı değerler yüklemiştir.

Tarih öncesi toplulukların ve günümüzde mevcut bazı iptidai kültürlerin ölü gömme âdetleri aynı değildir. İptidai kültürlerde muhtemelen hastalık yayacağı kaygısı ve ölüm gibi tabiat üstü bir fenomeni ima ettiğinden dolayı genellikle tabu olarak kabul edilen cesetlerin korunması ve yaşayanlardan uzak tutulması

özel bir önem taşımakta, bu sebeple bazı durumlarda ceset yerleşim alanının dışına, defnedilmeden atılmakta, ağaçlara asılmakta veya suya bırakılmaktaydı. Diğer taraftan kaba taş çağında yaşamış olan insanların (neanderthal) ayakları karına çekilmiş vaziyette ve çeşitli günlük kullanım eşyalarıyla birlikte kabirlere gömüldükleri, bazı prehistorik merkezlerde

insanların evlerde zemine açılan çukurlara, bazan da kilden yapılmış bir küpe konarak defnedildikleri bilinmektedir. Eski Hint-Avrupa kültürlerinde ise cesetler yakıldıktan sonra külleri ya kutsal kabul edilen nehirlere bırakılmakta veya bir kaba konularak saklanmakta ya da kapla birlikte toprağa gömülmektedir. Her şeye rağmen yaygın uygulama, cesetleri toprağa çukur açılarak oluşturulan kabirlere gömme şeklinde olmuştur.

Yahudilik'te kabir anlayışını şekillendiren ana tema ölmüş kişinin veya cesedin "kirli" olduğu şeklindeki inançtır; bu kirlenmenin sebebi ise artık ruhun bedeni terketmiş olmasıdır. Ruhsuz beden et yığınıdır ve bir an evvel terkedilmeli veya topluluğun yaşayan üyelerinden uzaklaştırılmalıdır (Levililer, 21/1; Sayılar, 6/6; 19/13). İbrânîce'de kabir için kullanılan ana kelime kvrdir. Kvr esas itibariyle toprağa açılan çukuru belirtir (IDB, II, 471). Kayalara oyularak yapılan kabirler için kullanılan yaygın terim ise kôktür (bk. a.g.e., IV, 663). Fakat terimler zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Yahudi inançlarına göre ölme sürecine giren kişi yalnız bırakılmaz, yanında gereksiz şeyler konuşulmaz, ölüm gerçekleşmeden cenaze hazırlıkları yapılmaz. Ceset, hemcinsleri tarafından belli kurallar gözetilerek yıkandıktan sonra kıllar, tırnaklar kesilir, göz ve ağız kapatılır. Yahudiliğin erken dönemlerinde ölüyle birlikte giyim ve süs eşyaları da gömülürdü; ancak bu durum rabbilerce hoş karşılanmamış, milâdî dönemlere doğru kefenleme geleneği yaygınlaşmıştır. Güzel kokular sürülen ceset beyaz bezden yapılan kefenlerle sarılmaktaydı. Erken zamanlarda ceset kamışlardan yapılan bir örtü üzerine yatırılarak gömüldüğü gibi tabut içinde de defnedilmiş (Tekvîn, 50/26), zamanla bu gelenek yaygınlaşmış olmasına rağmen günümüzde İsrail'de ve Doğu ülkelerinde bu uygulamadan vazgeçilmiştir. Definde dikkat edilmesi gereken en önemli husus cesedin toprakla tamamen örtülmesidir. İsrâiloğulları, milâttan önce iki binli yılların başlarında kabirlerini toprak içine veya kayalara oymak suretiyle şehir dışında yapmışlardır; meselâ İbrânî "atalar" daha çok kaya kabirlerine gömülmeyi tercih etmişlerdir (Tekvîn, 23/9; 25/9; 49/30; 50/13).

Kabirler genellikle aile mezarlıkları şeklindeydi. Ortaçağ'a doğru bu kabirler yerini herkesin gömüldüğü büyük mezarlıklara bırakmış, buna paralel olarak kabrin mimari biçimi değişmiş, mermerden veya taştan sanduka şeklinde kabirler yapılmıştır. Yahudilik'te ölümle ruhun bedenden

uzaklaştığına ve bu dünya ile ilişkisinin bittiğine inanılır, kabirde yatan cesedin herhangi bir ıstırap çekeceği düşünülmez. İslâm geleneğinde mevcut kabir azabı veya sorgulaması inancına Yahudilik'te rastlanmamaktadır. Fakat ölünün geride bıraktıklarının dua ve hayır işleriyle ruhun âhiretteki hayatını olumlu yönde etkileyebileceği inancı Yahudilik'te de yaygındır.

Hıristiyanlık'ta ölüm düşüncesi doğrudan ilk insan çiftinin işlediği günahın sonucuyla alâkalandırılmıştır. Buna göre ölmek günaha kefârettir, kabir de günahın bedelini temsil eder. Özellikle Ortaçağ'dan itibaren işlenen bu teolojik yorum kabirlerin simgesel işlevini yoğun bir şekilde gündemde tutmuştur. Hıristiyanlık'ta kabir geleneği yahudi kültürünün etkisi altında gelişmiştir. Bu geleneğe göre ölenin gözleri kapatılır, bedeni yıkanır, bütün vücut kefenle sarılır, güzel kokular sürülür ve sazdan yapılmış yataklar üzerinde toprağa gömülür veya kaya oyuklarına yerleştirilirdi. Kabirler genellikle aile mezarları olup daha çok şehrin dışına yapılırdı (Resullerin İşleri, 9/37; Markos, 15/46; 16/1; Matta, 9/23; Luka, 8/52; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/54). Fakat zamanla yahudi tesirinden uzaklaşılmasına paralel olarak kabirler daha farklı bir hüviyet kazandı. Ayrıca IV. yüzyıldan sonra şehidler için yapılan âbidevî kabirler özel bir mimari anlayışının doğuşuna yol açtı, böylece kilise kompleksleri içinde anıtsal mimari birimler doğdu. Hıristiyanlık'ta cesetleri yakma geleneği IV. yüzyıldan önce mevcuttu. Genel eğilim daima toprağa gömme şeklinde olsa da bugün Protestan çevrelerinde ceset yakma işlemi az çok devam etmektedir. Katolik ve Ortodokslar'da yaygın olan toprağa gömmedir. Beden kabre iyice temizlendikten sonra tabutla birlikte konulur. Bazan da ceset mumyalanmaktadır. Hıristiyanlık'ta ölümle ruhun bedenden ayrıldığına, beden bozulurken ruhun yüceltilmiş vücuduyla yeniden bir araya gelmenin arzusu içinde Tanrı'ya gittiğine ve son günde insanların yeniden diriltileceğine inanılmakla birlikte İslâm'daki hâkim telakkiye benzer bir kabir azabı kavramı yoktur.

Kabirle ilgili inançların tek ortak noktası ölü bedenden bir an önce uzaklaşma isteği olsa gerektir. Ayrıca kabirlerin simgesel anlamı topluluğun yapısında önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Kabirler bir yandan öteki dünyaya açılan kapılar, diğer yandan ölümü hatırlatan âbideler hüviyetine bürünmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Y. Kaufmann, The Religion of Israel, London 1961; M. Lamm, The Jewish Way in Death and Mourning, New York 1969; L. Jacobs, A Jewish Theology, London 1973; G. Chapman, Catechism of the Catholic Church, London 1994, s. 226-242; P. Knobel, “Burial”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. Z. Werblosky - G. Wigoder), Oxford 1997, s. 143; W. L. Reed, “Grave”, IDB, II, 471; a.mlf., “Tomb”, a.e., IV, 663-664, 668; E. S. Hartland, “Death and Disposal of the Dead [Introd. and Primitive]”, ERE, IV, 414, 417-418, 421-425; S. H. Langdon, “Death and Disposal of the Dead [Babylonian]”, a.e., IV, 444; L. De la Vallee, “Death and Disposal of the Dead [Buddhist]”, a.e., IV, 446, 447; E. K. Mitchell, “Death and Disposal of the Dead [Early Christian]”, a.e., IV, 456-457; A. Hillebrandt, “Death and Disposal of the Dead [Hindu]”, a.e., IV, 475-476; W. H. Bennett, “Death and Disposal of the Dead [Jewish]”, a.e., IV, 497-498.

Kürşat Demirci

FIKIH.

Ölen bir müslümanın cenazesinin yıkanması, namazının kılınması ve bekletilmeden defnedilmesi müslümanlar üzerine terettüp eden farz-ı kifâye niteliğinde dinî bir görev olduğu gibi cenazenin kabre konulmasında uyulacak usul ve âdâb, kabir ve kabristanla ilgili şeklî kurallar ve kabir ziyareti konuları da fürû-i fıkıhta önemli bir yer tutar.

Bir kabre birden fazla kişinin konulması ulemânın çoğunluğuna göre mekruh, bir kısmına göre ise haramdır. Ancak yer darlığı, toprağı kazma zorluğu gibi bir zaruretin söz konusu olduğu durumlarda birden fazla kişi birlikte defnedilebilir. Uzunluğuna açılmış bir kabre, birinin başı diğerinin ayağına gelecek şekilde cenazeler yerleştirilebileceği gibi genişçe bir yere birkaç kişi yanyana da konabilir. Bu durumda kıble tarafından başlanmak üzere namazda imamlık önceliği (fazilet) gözetilir ve birbirlerine

değmemeleri için aralarına toprak yerleştirilir. Çok zorunlu olmadıkça erkek ve kadın cenazeler bir arada gömülmez. Gömülmeleri halinde ise cemaatle namazdaki saf sırasına göre önce ergin erkekler, sonra erkek çocuklar ve ardından hanımlar konur. İhtiyaç bulunması ve öncekinin kemiklerinin çürümesi halinde bir kabre başka bir kişinin defnedilmesi, üstüne ev yapılması veya ziraat için kullanılması da câizdir. Mezardan bazı kemik parçalarının çıkması ve yer sıkıntısının bulunması durumunda kemikler mezarın bir köşesine gömülerek diğer cenaze defnedilir. Aynı şekilde zaruret bulunmadıkça bir müslümanın gayri müslimlerin, bir gayri müslimin de müslümanların kabristanına defnedilmesi câiz görülmemiştir.

Hz. Peygamber'in, kabrin geniş ve derin kazılması ve güzel yapılmasına dair tavsiyesi doğrultusunda (Ebû Dâvûd, "Cenâˀiz", 71; Nesâî, "Cenâˀiz", 86) fıkıh âlimleri çeşitli ölçüler belirlemeye çalışmışlardır. Hanefîler'e göre sünnete uygun kabir normal bir insanın yarı boyu kadar derin olmalıdır. Derinliğin göğüs hizasında veya bir adam boyu olması daha güzeldir. Şâfiîler, sünnete uygun derinliği kollarını yukarı kaldırmış bir kişinin boyu kadar takdir ederler. Mâlikîler kabrin, cesetten kokunun yayılmasına ve yırtıcı hayvanların kabri deşmesine engel olacak derinlikte bulunmasını müstehap, fazlasını mekruh görürler. Hanbelîler'e göre belli bir ölçü söz konusu olmayıp kabrin yeterince derin ve geniş kazılması sünnettir. Kabrin uzunluğu ise ölünün sığacağı kadar olmalıdır.

Kabir kazıldıktan sonra kıble tarafındaki duvarın dibine ve uzunlamasına ölünün sığacağı kadar, "lahit" denilen girinti şeklinde bir oyuk kazılır. Yine Resûl-i Ekrem'in tavsiyesinden hareketle (Ebû Dâvûd, "Cenâˀiz", 65; Tirmizî, "Cenâˀiz", 53) âlimler, böyle yapmanın kabrin ortasında uzunlamasına bir çukur açılmasından (şakk) daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. Yıkılmaması için lahdin kenarları kerpiç vb. şeylerle örülür ve cenaze yüzü kıble tarafına çevrilerek sağ yanı üzerine yatırılır. Üzeri cenazeye değmeyecek şekilde ahşap bir kapak vb. ile örtülür. Fıkıh âlimleri kabir toprağının sert olması halinde lahit yapmanın, yumuşak ve gevşek olması durumunda ise şak yapmanın daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.

Cenaze defnedildikten sonra kabrin belli olması ve çiğnenmemesi için üstü toprakla bir karış kadar veya biraz daha fazla yükseltilir. Diğer üç mezhebin

aksine Şâfiîler'in çoğunluğu, kabrin üstünün yerle aynı seviyede tutulmasının daha uygun olduğu görüşündedir. Resûl-i Ekrem, Osman b. Maz'ûn'un kabri başına büyükçe bir taş dikmiş ve, "Bununla kardeşimin kabrini tanır ve bulurum, ailemden ölenleri de yanına gömerim" demiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 63; krş. İbn Mâce, "Cenâ'iz", 42).

Fakihlerin çoğunluğu, kabre yazı yazılmasını yasaklayan hadislerden hareketle (Müslim, "Cenâ'iz", 94, 95; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 76; Tirmizî, "Cenâ'iz", 58) mahiyeti ne olursa olsun kabir üzerine yazı yazmayı mekruh saymıştır. Hanefîler'e ve diğer ulemâdan bazılarına göre ise ölünün kabrinin kaybolmaması, saygı duyulup çiğnenmemesi için gerekirse yazı yazmakta bir sakınca yoktur; çünkü hadisteki yasağa rağmen icmâ derecesinde bir uygulama ile kabir taşlarına yazı yazılagelmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî, bu konudaki rivayetlerin sahih olmasına rağmen uygulamanın bunlara göre gelişmediğini, bütün müslümanların önderlerinin kabirleri üzerine yazılar yazıldığını ve bu durumun halefin seleften devraldığı bir uygulama olduğunu belirtir (el-Müstedrek, I, 370). Hâkim'in tesbitini naklettikten sonra bu hususun Osman b. Maz'ûn'la ilgili hadisle daha da kuvvet kazanacağını söyleyen İbn Âbidîn yazının ancak yukarıda belirtilen gerekçelerle yazılabileceğini, kabir taşına âyet, şiir ve ölüyü öven yazıların yazılmasının mekruh olduğunu ifade eder (Reddü'l-muḥtâr, II, 237-238).

Kabirlerin dış şekliyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in son hastalığı sırasında söylediği, "Allah yahudi ve hıristiyanlara lânet etsin. Bunlar peygamberlerinin kabirlerini mescid edinip mâbed haline getirdiler" sözünü (Buhârî, "Cenâ'iz", 62; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 76) ve benzeri hadisleri dikkate alan âlimler kabir üzerine kubbe, türbe, bina gibi şeyler yapma konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre özel mülkiyete tâbi topraklardaki kabirlerin üstüne gösteriş ve övünme maksadıyla ev, kubbe, türbe yapmak haram, böyle bir maksat yoksa mekruhtur. Özel mülkiyet altında olmayan umumi mezarlıklarla sahiplerinin mezarlık için vakfettikleri topraklardaki kabirler üzerine bina vb. bir şey yapmak ise her iki durumda da haramdır. Hanbelîler, böyle bir ayırım yapmaksızın bunu harama yakın derecede mekruh görürler. Mezarlık içinde mescid yapılması veya namaz kılınması diğer mezheplere göre mekruh iken Hanbelîler bunu haram kabul etmişlerdir. Hadislerdeki yasaklamanın amacı tevhid inancını korumak, gösteriş ve israfı önlemektir.

Dinî bilgisi zayıf kişilerin mâbedle mezarı birbirine karıştırmalarına ve mezarda yatan kişinin insan üstü bir varlık olduğuna inanmalarına sebep olur endişesiyle kabirlerin mescid gibi yapılması ve mescid haline getirilmesi yasaklanmıştır. Ayrıca kabirlerin mermer, taş vb. malzemeyle masraflı ve gösterişli bir şekilde inşası da câiz görülmemiştir.

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e ait naaşların bir hücre içerisinde bulunmasından kabir üzerine bina ve

kubbe yapmayı yasaklayan hadislerin hükümlerinin mutlak olmadığı, bu umumi hükümleri kayıtlı ve sınırlı şekilde anlayan bazı sahâbîlerin bulunduğu onların bu yöndeki tatbikatından anlaşılmaktadır (Uludağ, II/1 [1977], s. 29). Burada, hadiste yer alan yasağın ihlâlinden ziyade başlangıçta kabir ziyaretinde de olduğu gibi tevhid inancını korumaya yönelik tâvizsiz bir yasak getirildiği, tevhidden sapma ve şirke dönüş tehlikesinin azalmasıyla birlikte toplumsal talebe uygun olarak belli bir yumuşamaya gidildiği yorumu yapılabilir. Nitekim sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinden bazı kimselerin kabirler üzerine türbe (bina, çadır) yaptıkları bilinmektedir. Meselâ Hz. Ömer Zeyneb bint Cahş'ın, Hz. Âişe kardeşi Abdurrahman'ın, Muhammed İbn Hanefiyye İbn Abbas'ın, Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma da amcası Hasan'ın oğlu olan kocası Hasan'ın kabirleri üzerine türbe yaptırmışlardı. Daha sonra Abdurrahman'ın kabri üzerindeki yapının Abdullah b. Ömer tarafından yıktırıldığı nakledilir (Aynî, VII, 46). Ali el-Kārî, meşhur meşâyih ve ulemâ kabirleri üzerine insanların ziyaret ve istirahati için kubbe ve türbe yapılmasının Selef âlimleri tarafından câiz görüldüğünü kaydeder (Mirḳātü'l-mefâtîḥ, II, 372; İbn Âbidîn, I, 237). Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm da kabrin yanında Kur'an okurken oturmak için böyle bir mekânın yapılmasının tercih edilen görüşe göre mekruh değil câiz olduğunu söylemiştir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 473).

Hz. Peygamber, Câhiliye dönemine ait birtakım bâtıl inanç ve âdetlerin tamamen ortadan kalkması için önceleri kabir ziyaretini yasaklamıştı. Fakat zamanla tevhid inancı gönüllere yerleşip endişe edilen sakıncalar ortadan kalkınca, "Sizi kabirleri ziyaret etmekten menetmiştim; şimdi artık oraları ziyaret ediniz" (Müslim, "Cenâʾiz", 106; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 81; Tirmizî, "Cenâʾiz", 60) meâlindeki hadiste de ifade edildiği üzere Resûlullah müslümanların kabirleri ziyaret edip ölüler için dua ve istiğfarda

bulunmalarına izin vermiş ve bunu teşvik etmiştir. Bizzat kendisi de Mekke'nin fethi sırasında annesinin kabrini ziyaret edip ağlayarak yanındakileri de ağlatmış ve ölümü hatırlattığı için sahâbîlere kabirleri ziyaret etmelerini söylemiştir (Müslim, "Cenâ᾽iz", 108; Ebû Dâvûd, "Cenâ᾽iz", 81).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, Resûl-i Ekrem'in zaman zaman Bakî' Mezarlığı'nı ziyaret edip orada yatanlar için dua ettiğine dair hadisten (Müslim, "Cenâ᾽iz", 102) ve yukarıda anılan diğer hadislerden hareketle kabir ziyaretinin mendup (müstehap) olduğu görüşündedir. Hanefîler, bu konuda kadınların da erkeklerle aynı hükme tâbi olduğunu belirtirken çoğunluk kadınların ziyaretini mekruh saymıştır. Hanefîler, kadınların da erkekler gibi kabir ziyaretinde bulunmalarının mendup oluşunu, bu konuda ruhsat niteliğini taşıyan hadiste (Müsned, V, 355; Müslim, "Cenâ᾽iz", 106) kadın erkek ayırımı yapılmamasına dayandırmışlardır. Nitekim Hz. Fâtıma her cuma günü Hz. Hamza'nın kabrini ziyaret etmiştir. Hz. Âişe de Mekke'de medfun kardeşi Abdurrahman'ın kabrini ziyaretten dönerken İbn Müleyke'nin, "Hz. Peygamber kabir ziyaretini yasaklamamış mıydı?" şeklindeki sorusuna, "Evet, yasaklamıştı; fakat daha sonra yasağı kaldırıp ziyareti emretti" karşılığını vermiştir (Aynî, VI, 435; Şevkânî, IV, 125). Bununla beraber kadınların ziyareti üzüntülerini tazeleme, ağlayıp sızlama, feryat gibi ziyaret âdâbına uymayan bir durumun ortaya çıkmasına sebep olursa bu câiz değildir. Câhiliye âdetlerinden olan bu şekildeki ağlamayı Resûl-i Ekrem yasaklamış ve biatını kabul ettiği hanımlardan bu hususta da söz almıştır (Aynî, VI, 453-454; VII, 13). Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kadınların bu şekilde yapacakları ziyaret haram, ölünün iyiliklerini sayıp dökmeden, feryat etmeden, yalnız âhireti hatırlamak ve ibret almak amacıyla yapacakları ziyaret de mekruhtur. Bununla beraber Şâfiî ve Mâlikîler'den kadınların kabir ziyaretini ilke olarak câiz görenler de vardır. Sonuç olarak kabir ziyaretinin ölümü hatırlamak ve ölüye rahmet dilemek amacıyla yapılması, dinen hoş görülmeyen davranışlardan uzak durulması halinde kadınların da kabirleri ziyaret etmesinde herhangi bir sakınca görülmemiştir (Nevevî, V, 276-277; Şevkânî, IV, 126; Seyyid Sâbık, I, 566-567).

Kabir ziyaretinin belli bir zamanı yoktur. Ziyaretçi kabristana vardığında bu konuda rivayet edilen hadislere de uyarak "es-Selâmü aleyküm yâ ehle'l-

kubûr” (Selâm size, ey bu kabirde yatanlar!; Tirmizî, “Cenâ˒iz”, 59) şeklinde veya, “es-Selâmü aleyküm ehle’d-diyâr mine’l-mü’minîne ve’l-müslimîn ve innâ inşâallāhu le-lâhikūn es’elüllāhe lenâ ve lekümü’l-âfiye” (Selâm size ey bu diyarın mümin ve müslim halkı! İnşallah yakında bizler de aranıza katılacağız. Allah’ın bizi de sizi de bağışlamasını dilerim; Müslim, “Cenâ˒iz”, 104) diyerek selâm verir. Ziyaretini ayakta yahut oturarak yapabilir, yönünü kıbleye veya ölünün yüzüne doğru dönerek dua eder, Kur’an’dan bildiği sûre ve âyetleri okur. Hz. Peygamber ve ashaptan nakledilen ve bir kısmı zayıf sayılan bazı rivayetlerde Yâsîn ve Fâtiha sûrelerinin okunması tavsiye edilmiştir (İbn Mâce, “Cenâ˒iz”, 4; Ebû Dâvûd, “Cenâ˒iz”, 20; İbn Kudâme, II, 566-567; Muttakī el-Hindî, XV, 650; XVI, 479; Şevkânî, IV, 25, 106). Bu sırada kabrin çevresinde dönülmemesi, kabrin taşlarının, türbenin eşiğinin, sandukanın örtüsünün öpülmemesi, yüze sürülmemesi ve ölüden bir şey istenmeyip yalnız Allah’tan talep edilmesi gerekir (Nevevî, V, 278; Vehbe ez-Zühaylî, II, 542-543).

Kabirlerin süslenmesi, mum yakılması, türbelere, ağaçlara bez bağlanması zamanla halkın tevhid inancını zedelediği, açık ve gizli şirke saptırdığı için yasaklanmıştır. Kabirlerin yanında kurban kesilmesi, herhangi bir vesileyle bir türbe veya yatıra kurban adanması da bunun gibidir. Kurban bir ibadet olup yalnız Allah için yapılır, aksi davranış şirk olmasa bile büyük günahtır (Şevkânî, IV, 102-103; Karaman, İslâm’ın Işığında, I, 73-74). Nitekim Hz. Peygamber, “İslâm’da kabirlere kurban kesilmez” buyurmuştur (Müsned, III, 197; Ebû Dâvûd, “Cenâ˒iz”, 74).

Allah’ın yaratıkları arasında insana verdiği değer ve ona duyulması gereken saygı dolayısıyla (el-İsrâ 17/33, 70) kabirleri korumak, temiz tutmak, bir plana göre düzenlemek, yıkılanları tamir etmek, defin ve ziyaret esnasında kabirleri çiğnememek, üzerlerine oturmamak gerekir. Resûl-i Ekrem bu konularda titiz davranılmasını tavsiye etmiş ve kendisi de örnek olmuştur (Buhârî, “Cenâ˒iz”, 82; Müslim, “Cenâ˒iz”, 96-98). Bu arada kabirden çıkabilecek kemiklerin de korunup bir yere gömülmesi icap eder. Hz. Peygamber, kabir kazarken eski kabirden çıkan kemikleri kırarak sağa sola atan kimseye, “Ölünün kemiğini kırmak günah yönünden dirinin kemiğini kırmak gibidir” demiş (Müsned, VI, 105; İbn Mâce, “Cenâ˒iz”, 63; Ebû Dâvûd, “Cenâ˒iz”, 64) ve kırılan kemikleri kabrin bir köşesine gömmesini

emretmiştir (Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, I, 492; Azîmâbâdî, IX, 24).

Kabir azabının hafiflemesine vesile olmak, ayrıca kabristanlara güzel bir görünüm kazandırmak amacıyla ağaç vb. şeyler dikmek sünnettir. Resûlullah bir ziyareti sırasında kabirde yatan iki kişiden birinin koğuculuk yaptığı, diğerinin

de idrardan sakınmadığı için azap gördüklerini haber vererek yanındaki sahâbîlerden yeşil bir hurma dalı getirmelerini istemiş, getirilen hurma dalını ikiye bölerek her kabrin başına birer tane dikmiştir. Bunları niçin diktiğini soranlara da, “Bu ağaçlar yeşil kaldıkça umarım ki azapları hafifler” demiştir (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 55, “Cenâʾiz”, 89). Fıkıh âlimleri, bu tür hadislere dayanarak kabristana dikilen ağaçların ve yetişen otların tesbih ettiği, bu sebeple de ölülerin kabir azabının hafiflemesine vesile olacağı gerekçesiyle ağaçları kesip yeşil otları ve çiçekleri koparmanın sünnete aykırı bir davranış olduğunu, kuruyan ağaç ve otların ise kesilip satılarak kabristana veya kamu yararına harcanabileceğini belirtmişlerdir (el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 166-167; Tahtâvî, s. 515, 516; İbn Âbidîn, II, 245-246; ayrıca bk. MEZARLIK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 197; V, 355; VI, 105; Buhârî, “ʿİlim”, 37, 48, “Vuḍûʾ”, 55, “Cenâʾiz”, 62, 82, 89, 99; Müslim, “Cenâʾiz”, 94, 95, 96-98, 102, 104, 106, 108, “Ḥac”, 398-406; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 4, 38, 42, 43, 63; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 20, 63, 64, 65, 71, 74, 76, 81; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 53, 58, 59, 60; Nesâî, “Cenâʾiz”, 86; Hâkim, el-Müstedrek, I, 370; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, III, 411; Kâsânî, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1394/1974, I, 320; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 566-568, 570; Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 276, 277, 278; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, III, 258-265, 272-275; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu Tehẕîbi Süneni Ebî Dâvûd (Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd içinde), IX, 57-60; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, III, 45; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VI, 426-428, 432-435, 452-454; VII, 13, 46-47,

130; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 473; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râ᾽iḳ, II, 209; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XV, 650; XVI, 479; Ali el-Kārî, Mirḳātü'l-mefâtîḥ, Kahire 1309, II, 372; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 166-167; Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, Şerḥu Süneni İbn Mâce, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), I, 492; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Kahire 1389/1970, s. 512, 513, 515, 516; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 25, 88-129; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 237; II, 237, 238, 242, 245-246; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, IX, 24; Seyyid Sâbık, Fıḳhü's-sünne, Beyrut, ts., I, 566-567; Cezîrî, Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 536, 540; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, II, 524, 525, 541, 542-543; Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, I, 62, 73-74; a.mlf., "Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler (La mort, le mort, l'enterrement et les sérémonies)", Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (ed. J. L. Bac-qué-Grammont - Aksel Tibet), Ankara 1996, I, 3-15; Youssef Ragheb, "İslâm Hukukuna Göre Mezarın Yapısı (Structure de la tombe d'après le droit musulman)", a.e., I, 17-23; Süleyman Toprak, "Kabir Ziyaretleriyle İlgili Yanlış Hareketler ve Sebepleri", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu: 18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999, s. 327-342; Osman Cilacı, "Türbe-Mezar Ziyaretlerinde Görülen Hurâfeler ve Çözümleri", a.e., s. 343-351; İsmail Kocaçalışkan, "Mezarlıklara Dikilecek Bitkiler ve Çevre Sağlığı Bakımından Önemi", a.e., s. 443-446; Süleyman Uludağ, "Mezar ve Türbe", Nesil, II/1, İstanbul 1977, s. 25-32; Fikret Karaman, "Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme", Diyanet İlmî Dergi, XXXV/2, Ankara 1999, s. 21-34; "Cenâ᾽iz", Mv.F, XVI, 45-46; "Defn", a.e., XXI, 8-21; "Ḳabr", a.e., XXXII, 245-256.

Mehmet Şener

KELÂM.

Kabir kelimesi, ölümle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını da ifade eder. İslâm inancına göre ölen kişi, nerede ve hangi durumda bulunursa bulunsun kabir ve berzah âlemi safhasından geçer. İnsanın toprak ve kabirle ilgisi şu âyette vurgulu bir şekilde ifade edilir: "Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir defa daha sizi

oradan çıkaracağız” (Tâhâ 20/55). Topraktan yaratılmış olan insanın ölünce yine toprağa gömülmesi Hz. Âdem’in oğlu Kābil’in, öldürdüğü kardeşi Hâbil’i yeri eşeleyen kargadan ilham alarak gömmesiyle başlayan bir gelenek (el-Mâide 5/31) ve bütün peygamberlerin ümmetlerine emrettiği bir görevdir. Allah’ın ölen insanın kabre konulmasını emretmesi ve onu hayvanlara yem olmaktan kurtarması, insanın değerli bir varlık olduğunun ve kıyametin kopmasından sonra tekrar diriltileceğinin bir işareti sayılır. Hz. Osman’dan rivayet edilen bir hadiste Resûlullah tarafından “âhiret duraklarının ilki” olarak nitelenen kabir hakkında (Müsned, I, 63-64) A. J. Wensinck’in hazırladığı dizinde dokuz sütun tutacak kadar hadis rivayeti mevcut olup (Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 389-392) bunlar genellikle kabir sorgusu, kabir azabı ve nimeti, mezarlıkların mescid yerine çevrilmemesi, kabir ziyareti, kabirlere saygı gösterip üzerlerine bina inşa edilmemesi gibi konulara dairdir.

Kelâm literatüründe kabir âlemiyle ilgili olarak genellikle üç meseleden söz edilir. 1. Kabir Sorgusu. Kabre konulan insanın sorguya çekileceği hadislerde belirtilir. Allah’ın, iman edenleri hem dünyada hem âhirette sağlam söz ve kararlı davranışa mazhar kılacağını bildiren âyetin (İbrâhîm 14/27) kabir suali hakkında nâzil olduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, “Cenâʾiz”, 86; Müslim, “Cennet”, 73-74). Ölü, kabre konulup mezar üzerindeki insanların çekilmeye başladığı bir sırada Münker ve Nekir adlı iki melek tarafından sorguya çekilir ve özellikle son peygamber Hz. Muhammed hakkındaki fikri sorulur. Mümin olan kimse onu Allah’ın kulu ve elçisi olarak benimsediğini beyan eder; kâfir ise, “Bilmiyorum, ben de çevremdeki insanların kanaatini paylaştım” diye cevap verir (Buhârî, “Cenâʾiz”, 67, 86; Müslim, “Cennet”, 70-72).

2. Kabir Azabı. Duyular ve akıl yürütme vasıtasıyla bilinemeyip vahiy yoluyla sabit olan gaybî konulardan biri de kabir azabıdır. Bu hususta bazı âyetlerin işareti ve çeşitli hadislerin açık beyanları mevcuttur. Firavun ve taraftarlarının sabah akşam ateşe arzedildiğini, kıyamet gününde de en şiddetli azaba mâruz bırakılacaklarını (el-Mü’min 40/46), Nûh kavminin suda boğulmasının ardından ateşe atıldığını (Nûh 71/25) bildiren âyetler Ehl-i sünnet âlimlerine göre kabir azabına ilişkin delillerdendir. Bunların dışında, iyilerle kötülere dünyada ve âhirette yapılacak muamelenin aynı olmayacağını (el-Câsiye 45/21-22), münafıkların iki defa azap gördükten

sonra büyük bir azaba mâruz bırakılacağını (et-Tevbe 9/101), kâfir ve münafık olanlara cehennemdeki büyük azaptan önce yakın bir azabın tattırılacağını (es-Secde 32/21; et-Tûr 52/47) belirten âyetler de kabir azabına işaret eden deliller arasında zikredilir. Hadislerde belirtildiğine göre Resûlullah kabirde azap gören bazı kimselerin sesini işitmiş (Müsned, III, 103, 104; Müslim, "Cennet", 67-69), kabir azabından Allah'a sığınmış ve ashaba da Allah'a sığınmalarını söylemiş (Müsned, III, 296; Müslim, "Cennet", 67), cenaze namazını kıldırdığı ölüyü kabir azabından koruması için Allah'a dua etmiş (Müslim, "Cenâ˒iz", 86), ayrıca azap görenlerin sesini hayvanların işittiğini haber vermiştir (Nesâî, "Cenâ˒iz", 115). Gıybet ve koğuculuk yapmak (Müsned, I, 225; Buhârî, "Cenâ˒iz", 88, "Vuḍû˒", 57), ölüye ağıtlar yakarak ağlamak (Buhârî, "Cenâ˒iz", 33; Müslim, "Cenâ˒iz", 16-28), borçlu olarak ölmek (İbn Mâce, "Ṣadaḳāt", 12), yalan söylemek, zina etmek, faiz yemek, içki içmek (Buhârî, "Cenâ˒iz", 92; "Ta˓bîrü'r-rü˒yâ", 48) gibi fiillerin kabir azabına sebep teşkil ettiği yine hadislerde bildirilmektedir. Hadislerde kabrin sıkması (Tirmizî, "Cenâ˒iz", 70), kişiye sabah akşam cehennemdeki yerinin gösterilmesi (Buhârî, "Cenâ˒iz", 88; Müslim, "Cennet", 65-66) gibi azap şekillerinin bulunduğu da haber verilmiştir. Kabir azabının kâfirler ve günahı çok olan müminler için kıyamete kadar devam edeceği,

günahı az olan müminler içinse geçici olacağı kabul edilir.

Kabir azabının insanın bedenine mi ruhuna mı uygulanacağı hususu tartışma konusu olmuştur. Kerrâmiyye ve Sâlihiyye mensupları kabirde ölünün hayat olmaksızın azap veya nimet göreceğini iddia etmiş, azap veya nimetin idraki için hayatın şart olmadığını söylemişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu ise hayat olmadan azap veya nimetin idrak edilemeyeceği fikrini benimsemekle birlikte bu hayatın niteliği hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Selefiyye âlimleri kabir hayatını nitelemenin mümkün olmadığını söylerken bunlardan bazıları kabir hayatının sadece bedenle, bazıları da sadece ruhla yaşanacağını belirtmiştir. İbn Hazm ve İbn Kayyim el-Cevziyye, kabir âleminde azap veya nimeti idrak edecek olanın yalnız ruh olduğunu savunur (el-Uṣûl ve'l-furû˓, s. 144-147; er-Rûḥ, s. 279-290). Ehl-i sünnet çoğunluğuna göre kabirdeki sual, azap ve nimet hem ruha hem bedene yöneliktir, zira bazı hadislerde sual esnasında ruhun bedene iade edileceği bildirilmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23). Eş'arî ve Mâtürîdî

âlimlerinin çoğunluğu, ölünün cesedinde azabın acısını veya nimetin lezzetini hissedecek kadar bir hayatın yaratılacağını söyleyerek ruhun cesede aynen iade edileceğini ifade etmekten çekinmiş, kabirdeki ölünün hayatına dair kesin bir şey bilinemeyeceğini kaydetmiştir. Ölü üzerinde azap veya nimetin belirtilerini göremeyişin sebebi, duyulara kabir âlemini idrak etme yetisinin verilmemiş olmasıdır. Her ne kadar Eş‘arî, Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiğini söylüyorsa da (el-İbâne, s. 181) Kādî Abdülcebbâr, daha sonra Cebriyye’ye intisap eden Dırâr b. Amr dışında kabir azabını inkâr eden bir Mu‘tezilî âlimin bulunmadığını belirtir.

3. Kabir Nimeti. Kabirde nimetin varlığı da âyet ve hadislerle sabittir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah yolunda öldürülenlerin ölü kabul edilemeyeceği, insanlar bunu anlamasa da onların gerçekte diri olduğu (el-Bakara 2/154) ve Allah katında nimetlere mazhar kılındığı (Âl-i İmrân 3/169) haber verilmektedir. Sünnî âlimlere göre bu âyetler gerçek anlamda olup başka bir şekilde te’vil edilemez. Bakara sûresindeki âyette yer alan, “Siz bunu anlayamazsınız” ifadesi, sözü edilen hayatın mahşerde değil berzah âleminde vuku bulduğunu gösterir; çünkü herkes aynı âlemde bulunduğundan mahşerdeki hayat bütün insanlar tarafından idrak edilir. Âyetlerde şehidlerin nimetlere mazhar kılınacağının bildirilmesi, kabirde azap görmeyen diğer müminlerin de nimete kavuşacağına işaret sayılır, zira azaptan kurtuluş da aslında bir nimettir. Kur’an’da, Allah yolunda hicret edip de savaşta öldürülen yahut eceliyle ölenlerin Allah tarafından güzel bir rızık ve nimete eriştireceklerini ve memnun olacakları bir yere yani cennete konulacaklarını beyan eden âyetlerde (el-Hac 22/58-59) şehid mertebesine çıkmayan müminlerin de kabirde iyi bir hayat yaşayacağına işaret vardır. Ayrıca kabir suali ve azabıyla ilgili hadislerin hemen hepsinde sorulara cevap veren müminlerin kabirlerinin genişletilip aydınlatılacağı, cennet bahçelerinden bir bahçe haline getirileceği ve mümine sabah akşam cennetteki yerinin gösterileceği bildirilmiştir (Müsned, III, 3-4; Müslim, “Cennet”, 65-66; Tirmizî, “Cenâ᾿iz”, 71).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ķbr” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 389-392; Müsned, I, 63-64, 225; III, 3-4, 103-104, 296; IV, 359; Dârimî, “Riķāķ”, 94; Buhârî, “Cenâʾiz”, 33, 66, 67, 86, 88, 92, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 48, “Vuḍûʾ”, 57; Müslim, “Cennet”, 65-74, “Cenâʾiz”, 16-28, 86; İbn Mâce, “Ṣadaķāt”, 12; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 70-71; Nesâî, “Cenâʾiz”, 109-110, 114-116; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, II, 415-424; Eş‘arî, el-İbâne (Arnaût), s. 181-183; Ebü’l-Hüseyin el-Malâtî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 123-125; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hifnî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 417; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 730; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkī, İs̱bâtü ʿaẕâbi’l-ķabr, Amman 1405, tür.yer.; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 117; a.mlf., el-Uṣûl ve’l-furûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 144-147; Gazzâlî, Sekerâtü’l-mevt ve şiddetüh ve ḥâyâtü’l-ķubûr ḥatte’n-nefḫ fi’ṣ-ṣûr (nşr. Abdüllatîf Âşûr), Riyad 1406/1986, tür.yer.; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 763-765; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 151-152; XVI, 140; XVII, 39, 73; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 72-74; IV, 261-262; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ (nşr. M. Enîs İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 80-90, 97-139, 279-290; İbn Receb, Ehvâlü’l-ķubûr ve aḥvâlü ehlihâ ile’n-nüşûr (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Aynî, ʿUmdetü’l-ķārî, Kahire 1392/1972, VII, 118, 127, 130; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 4-28; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, X, 348-428; M. Ahmed Abdülkādir, ʿAķīdetü’l-baʿs̱ ve’l-âḫire fi’l-fikri’l-İslâmî, İskenderiye 1986, s. 167-204; Süleyman Toprak, Ölümden Sonraki Hayat, Konya 1986, s. 217-422; Şemseddin es-Selefî el-Efgānî, Cühûdü ʿulemâʾi’l-Ḥanefiyye fî ibṭâli ʿaķāʾidi’l-ķubûriyye, Riyad 1416/1996, I, 404-425.

Süleyman Toprak

KABÎSA b. UKBE

(قبيصة بن عقبة)

Ebû Âmir Kabîsa b. Ukbe b. Muhammed es-Süvâî el-Kûfî (ö. 215/830)

Hadis hâfızı, müfessir.

136 (753) yılı civarında doğdu. Benî Âmir b. Sa‘saa kabilesinin dört ana kolundan biri olan Süvâe'ye mensuptur. Âmiroğulları'ndan bazı gruplar Mercirâhit Savaşı (65/684) sırasında çeşitli bölgelere göç ettiğine göre (DİA, III, 67) Kabîsa'nın ailesi de muhtemelen bu tarihlerde Kûfe'ye yerleşmiştir. Küçük yaşta hadis öğrenmeye başlayan Kabîsa hadis tahsili için seyahatler yaptı. Îsâ b. Tahmân, Mâlik b. Miğvel, Âsım b. Muhammed el-Ömerî, Şu‘be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi hocalardan faydalandı. Oğlu Ukbe ile Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Osman b. Ebû Şeybe, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Ebû Zür‘a er-Râzî onun talebelerinden bazılarıdır. Kabîsa Muharrem 215'te (Mart 830) Kûfe'de vefat etti. Safer ayında öldüğü de kaydedilmiş, ancak ölüm yılının 213 (828) olarak gösterilmesi doğru bulunmamıştır.

Buhârî, Kabîsa'nın Süfyân es-Sevrî'den rivayet ettiği kırk yedi (elli) hadise el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer vermiş olup İbn Hacer bu sayıyı kırk dört olarak göstermiştir (Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 349). Diğer Kütüb-i Sitte imamlarının da rivayetlerine itibar ettiği Kabîsa, Süfyân es-Sevrî'den küçükken hadis dinlediği, bu sebeple çok hata ettiği ileri sürülerek eleştirilmiş, Yahyâ b. Maîn kuvvetli bir râvi olmadığını söylemiştir. Buna karşılık aynı dönemin hadis âlimlerinden İbn Nümeyr, Kabîsa'ya güvendiğinden kimden rivayet ederse etsin rivayetlerini kabul edeceğini belirtmiştir. Süfyân es-Sevrî'den çok hadis rivayet eden iki talebesi Kabîsa ile Ebû Huzeyfe en-Nehdî'yi karşılaştıran Ahmed b. Hanbel, Kabîsa'nın daha güvenilir sayıldığı görüşünde olup onların bütün rivayetlerini yazdığını (el-ʿİlel, I, 386) ve Kabîsa'nın -çok yanılsa bile-sika olduğunu (İbn Hacer, Hedyü's-sârî, s. 436) ifade etmiştir. İlk zamanlar hadis ezberlemeye önem vermemekle birlikte daha sonra rivayetlerini ezberlediği belirtilen Kabîsa'nın hadislerini

Nesâî de sakıncasız bulmuştur. Ebû Zür‘a er-Râzî, onun Süfyân es-Sevrî’den rivayet ettiği hadisleri tek bir lafzını değiştirmeden nakledebilen üç kişiden biri olduğunu kaydeder (İbn Ebû Hâtim,

VII, 126), Zehebî de Kabîsa’nın reddedilecek bir rivayetinin bulunmadığını söylemiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 135).

Kûfeli zâhidlerden olan ve yöneticilerden uzak kalmayı tercih eden Kabîsa’nın günümüze ulaşmayan et-Tefsîr adlı eserinden Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ında faydalandığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 403; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 386; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 371; III, 435; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 322; VII, 126-127; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 473-476; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 182-183; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 130-135; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 383-384; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 111, 116-117; VIII, 347, 349; a.mlf., Hedyü’s-sârî (Sa‘d), s. 436; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 456; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 283-284; a.mlf., GAS, I, 40-41; Mustafa Fayda, “Âmir b. Sa‘saa”, DİA, III, 67; Ahmed Nedim Serinsu, “Dülefîler”, a.g.e., X, 21.

Abdülkadir Şenel

KABÎSA b. ZÜEYB

(قبيصة بن ذؤيب)

Ebû Saîd (Ebû İshâk) Kabîsa b. Züeyb b. Halhale el-Huzâî el-Kâ‘bî (ö. 86/705 [?])

Muhaddis ve fakih, tâbiî.

8 (629) yılında Medine’de doğdu. Mekke ve civarında yaşayan Huzâa kabilesinin Kâ‘b b. Amr kolundandır. Babası, Mekke fethinde bulunan ve Hz. Peygamber’in kurbanlıklarına bakmakla görevlendirilen bir sahâbî idi. Kabîsa doğunca Resûl-i Ekrem’in huzuruna getirildi, Hz. Peygamber de onun zeki ve şerefli bir kişi olacağını müjdeledi. Resûlullah’ın vefatında yaşı küçük olduğu için sahâbî sayılmamıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Medine’de bulundu ve Ebü’d-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden ilim öğrendi. Bir ara çocuklar için bir okul açtı ve burada öğretmenlik yaptı; Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân da muhtemelen ilk eğitimini bu okulda aldı. Abdülmelik b. Mervân Medine divanı başkanlığına tayin edilince (40/660) Kabîsa ve arkadaşları Abdülmelik’in de iştirakiyle Medine mescidinde ilmî toplantılar yaparak başta hadis ve fıkıhla ilgili meseleler olmak üzere birçok konuyu tartıştılar. Abdülmelik’in halife olmasına kadar (65/685) devam eden bu meclislerde ilmî kişiliği ön plana çıkan Kabîsa, Medine’nin önemli fakihleri ve çok fetva veren âlimleri arasında yer aldı; Zeyd b. Sâbit’in hükümlerini en iyi bilen kişi olarak tanındı. Harre Vak‘ası’nda (63/683) bir gözünü kaybetti.

Abdülmelik b. Mervân’ın Dımaşk’a yerleşmesinden sonra onun daveti üzerine Dımaşk’a gitti. İlmî çalışmaları yanında siyasî faaliyetlere de katıldı. Abdülmelik’in yanına izinsiz girip çıkabilen birkaç kişiden biri oldu. Hilâfet mührü ve bir ara beytülmâlin sorumluluğu kendisine verildi. Kabîsa gizli yazışmaları yapar, halifeye gelen mektupları açıp gözden geçirir, gerekli gördüklerini ona sunardı; giden mektuplar da onun kontrolünden sonra mühürlenirdi. Halife dinî konularda ve çeşitli meselelerin çözümünde de onun görüşüne başvururdu. Hz. Peygamber’in

minberini Medine'den Dımaşk'a nakletmeyi, kardeşi Abdülaziz'i devre dışı bırakıp kendi oğullarını veliaht tayin etmeyi düşündüğü halde onun karşı çıkması üzerine bunlardan vazgeçti. Kabîsa, halife üzerindeki nüfuzunu kullanarak valilerin zulmüne uğrayan Saîd b. Müseyyeb gibi birçok muhaddis ve fakihi baskılardan kurtarmış, İbn Şihâb ez-Zührî gibi âlimleri halife ile tanıştırarak bunların yönetim üzerindeki etkinliğini arttırmaya çalışmıştır. İshak ve Saîd adlarında iki oğlu olan Kabîsa 86 (705) yılında Dımaşk'ta vefat etti ve orada defnedildi. Onun 87, 88 veya 89'da (708) öldüğü de zikredilmiştir.

Hadis otoriteleri tarafından sika kabul edilen ve rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Kabîsa tefsire dair görüşleri ve fetvalarıyla da tanınmıştır. Rivayetlerinin bir kısmını mürsel olarak Hz. Peygamber ile Ebû Bekir'den, büyük bir kısmını da başta Hz. Ömer olmak üzere Ebü'd-Derdâ, Bilâl-i Habeşî, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, Ubâde b. Sâmit, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden nakletmiştir. Kendisinden oğlu İshak, İbn Şihâb ez-Zührî, Mekhûl b. Ebû Müslim, Recâ b. Hayve ve Ebû Kılâbe el-Cermî gibi âlimler rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 176, 229, 230, 233-234, 236; VII, 447; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 174-175; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 447, 547, 586; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1411/1991, III, 209; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 468-470; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 317-318; İbn Hazm, Aṣḥâbü'l-fütyâ mine'ṣ-ṣaḥâbe ve min baʿdihim (Cevâmiʿu's-sîre içinde, nşr. İhsan Abbas - Nâsırüddin Esed), Kahire, ts., s. 331; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1272; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 382-383; a.mlf., el-Kâmil, III, 464; IV, 513, 520; Zehebî, Aʿlamü'n-nübelâʾ, IV, 282-283, 424, 425; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 346-347; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 18-29.

Mehmet Efendioğlu

KABÎSÎ

(القبيصي)

Ebü’s-Sakr Abdülazîz b. Osmân b. Alî el-Hâşimî el-Kabîsî (ö. 380/990’dan sonra)

Matematik âlimi, astronom ve astrolog.

Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları koluna mensuptur; Musul’un doğusundaki Kabîsıye beldesinde doğup büyüdüğü için bu nisbeyi taşır. Ortaçağ Avrupası’nda Alcabitius veya Alchabitius adıyla tanınır. Doğum ve ölüm tarihleriyle hayatına dair bilgi bulunmadığından biyografisini yazarken ancak kaynaklarda ve kendi eserlerinde rastlanan bazı ipuçlarından faydalanılabilmektedir. Kabîsî’den ilk söz eden İbnü’n-Nedîm onu, “Öklîd’in Uṣûlü’l-hendese’sini Arapça’ya çeviren matematikçi, tabip Saîd b. Ya‘kūb ed-Dımaşkī’nin öğrencisi ve zamanımızda Batlamyus’un el-Mecisṭî’sini okutan âlim” diye tanıtır (el-Fihrist, s. 265). Bazı Batılı araştırmacılar, yine İbnü’n-Nedîm’in Kabîsî’yi Musul’da kütüphanesinin zenginliğiyle ünlü matematikçi-astronom Ali b. Ahmed el-İmrânî’ye (ö. 344/955) yakın gösteren ifadesinden ve İmrânî’nin Kitâbü’l-İḫtiyârât (De electionibus horarum) adlı eserinde

Kabîsî’ye atıfta bulunmasından onun İmrânî’nin yanında öğrenim gördüğü kanaatine varmışlardır (Ullmann, s. 332; DSB, XI, 226). Dinî ve edebî ilimler yanında matematik, astronomi ve felsefe eğitimi alan Kabîsî, Hamdânî emîrlerinden Seyfüddevle Ali’nin (944-967) himayesine girmiş ve onun ölümüne kadar hizmetinde kalarak yazdığı eserlerin çoğunu kendisine ithaf etmiştir; hatta bu emîrin gök kuşağı (kavs-i kuzah) hakkında söylediği beş beyitlik şiirin aslında Kabîsî’ye ait olduğu ileri sürülür (İbn Hallikân, III, 401-402). Kabîsî’nin, İbnü’n-Nedîm’in yukarıdaki ifadesinden ondan daha sonra öldüğü, yani İbnü’n-Nedîm’in ölümü için tahmin edilen 380 (990), 385 (995) veya 388 (998) tarihlerinde (DİA, XXI, 172) henüz hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. el-Medḫal ilâ ṣınâʿati aḥkâmi’n-nücûm. Kabîsî’nin en meşhur ve en önemli çalışması olup muhtemelen 337 (949) yılında yazılmış ve Seyfüddevle Ali’ye ithaf edilmiştir. Beyhakī, bunun Arap şiirindeki el-Ḥamâse gibi konusunda eşsiz bir eser olduğunu söyler. Kabîsî’nin, kendinden önceki astrologların görüşlerini özetlediği beş bölümden meydana gelen kitabın birinci bölümü burçların aslî ve ârızî etkileri, gökkürelerin bölümleri ve üçlü durumlarıyla gezegenlerin birbirlerine karşı konumları, ikinci bölümü yedi gezegen, özellikleri ve nelere işaret ettikleri, üçüncü bölümü gezegenlerin durumları ve birbirleriyle olan ilişkileri, dördüncü bölümü astroloji terimleri, beşinci bölümü de konularına göre yıldız falı tahminleri hakkındadır. Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3439/20, vr. 205a-217a, Yazma Bağışlar, nr. 1342, Hamidiye, nr. 856/2, vr. 89a-114b; diğer yazmaları için bk. Brockelmann, I, 399; King, II, 699-700), 1144’te Johannes Hispalensis tarafından Alcabitii liber introductorius başlığıyla Latince’ye çevrilerek 1481, 1485, 1491 ve 1521 yıllarında Venedik’te yayımlanmıştır. Bu tercüme Cecco d’Ascoli (Francesco degli Stabili, ö. 1327), 1331 yılında Paris’te Joannes de Saxonia ve 1560’ta V. Nabod tarafından şerhedilmiş, muhtemelen yine bu çeviri 1362’de Pelerin de Pousse tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir (DSB, XI, 226). 2. Şerḥu Kitâbi’l-Fuṣûl li’l-Ferġānî. Fergānî’nin el-Mecisṭî’den özetleyip kendi ilâve ve tenkitleriyle zenginleştirdiği Cevâmiʿu ʿilmi’n-nücûm adlı sistematik astronomi eserinin (geniş bilgi için bk. DİA, XII, 378) şerhidir. V. (XI.) yüzyılda istinsah edilmiş ve içerisine beş adet geometrik çizim konulmuş olan bir nüshası İstanbul’da bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/16, vr. 94b-114b). 3. Risâle fî imtiḥâni’l-müneccimîn. Astronomi ve astrolojiye dair otuz soru ve cevaptan meydana gelen bu eser de Seyfüddevle Ali’ye sunulmuştur. Kabîsî’nin ilk teliflerinden olduğu sanılan kitabın iki nüshası günümüze ulaşmıştır (Şam Zâhiriyye Ktp., nr. 4871, vr. 66b-72a; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 447/1, vr. 1b-11a). 4. Naḳżu risâleti ʿÎsâ b. ʿAlî fî ibṭâli aḥkâmi’n-nücûm.

el-Medḫal’in giriş kısmından varlığı öğrenilen eserin Kabîsî’nin astrolojiyi eleştiren İbnü’l-Cerrâh Îsâ b. Ali’ye verdiği cevapları içerdiği bilinmektedir; ancak bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 5. Risâle fi’l-ebʿâd ve’l-ecrâmi’s-semâviyye bi’l-burhân. Astronomların güneşle ayın hacimleri ve dünyadan uzaklıkları konusundaki görüşlerini

inceleyip geometrik deliller ve çizimlerle ispatlamaya çalışan eser Seyfüddevle Ali’ye ithaf edilmiştir; bilinen tek nüshası İstanbul’dadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/15, vr. 88b-94a). 6. Risâle fî envâʿi’l-aʿdâd ve ṭarâʾiḳ mine’l-aʿmâl. Yine Seyfüddevle Ali’ye ithaf ettiği bu eserinde Kabîsî matematikte en küçük tam sayıyı araştırmakta ve önce Öklid’in tam sayıların teşkili kaidesini verip ardından bağlaşık sayılara geçerek Sâbit b. Kurre’nin teorisine göre [Pn = (2n+1-1) + 2n, Pn-1 = (2n+1-1) - 2n+1, qn = 2n+1 (2n+1 + 2n-2) - 1] formülünü oluşturmaktadır. V. (XI.) yüzyılda istinsah edilmiş tek yazma nüshası İstanbul’da bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/14, vr. 85a-88a), daha sonra Kerecî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî’yi etkileyerek İslâm matematiğinin daha önemli keşiflerine hizmet etmiştir (Rüşdî Râşid, s. 307-308).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 265; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 106; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 350; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâ (Lippert), s. 64, 233, 409; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 401-402; İbnü’l-Ekfânî, İrşâdü’l-ḳāṣıd (nşr. Mahmûd Fâhûrî v.dğr.), Beyrut 1998, s. 67; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1642; Pertsch, Gotha, I, 117-118; Suter, Die Mathematiker, s. 57, 60-61; a.mlf., “Kabîsî”, İA, VI, 30; Brockelmann, GAL Suppl., I, 399; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 578; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şark), s. 341; Sarton, Introduction, I, 669; Sezgin, GAS, V, 311-312; VI, 208-210; VII, 170-171; İbrâhim el-Hûrî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿİlmü’l-heyʾe ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1389/1969, s. 22; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 332; D. Pingree, “al-Qabīsī”, DSB, XI, 226; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 22; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 10, 699-700; Rüşdî Râşid, Târîḫu’r-riyâżiyyâti’l-ʿArabiyye beyne’l-cebr ve’l-ḥisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 307-308; Arabic Science and Medicine (nşr. L. Parmoor v.dğr.), London,

ts., s. 25-27; Mahmut Kaya - Sâmî Şelhub, “Fergānî”, DİA, XII, 378; Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbnü’n-Nedîm”, a.e., XXI, 172.

Cemil Akpınar

KĀBİSÎ

(القابسي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî el-Kābisî (ö. 403/1012)

Mâlikî fakihi ve eğitimci.

6 Receb 324'te (30 Mayıs 936) Kayrevan'da doğdu. Kendisine dayandırılan bir rivayete göre sarığını Kābisliler gibi saran amcası Kābisî nisbesiyle anılınca aile de bu şekilde tanındı. İbn Nâcî'ye göre ise İbnü'l-Kābisî künyesiyle de anılması babasının Kābisli (Tunus) olduğu izlenimini vermekte, Kābis yakınında bulunan Meâfirîn mevkiini çağrıştıran Meâfirî nisbesi de bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla babasının Kābis veya Meâfirîn'den olup Kayrevan'a yerleştiği düşünülebilir. Meâfirîn'de halkın büyük ilgi gösterdiği bir mescide adı verilen Sîdî Ali ile Kābisî aynı kişi olabilir (Meʿâlimü'l-îmân, III, 134-135).

Tunus'ta Fâtımî ve Zîrîler'in hâkimiyeti altında yaşamasına rağmen Kābisî bu siyasî oluşuma direnen Mâlikî bir çevrede yetişti. İlk tahsilini Tunuslu âlimlerden yaptı. 10 Ramazan 352'de (2 Ekim 963) Doğu seyahatine çıktı ve ertesi yıl hac farîzasını yerine getirdi. 357'de (968) Kayrevan'a döndü. Mekke ve Kahire'de hadis dinledi ve kıraat öğrenimi gördü. Sayıları otuz civarında olan hocaları arasında İbyânî, Derrâs el-Fâsî, Assâl, Ebû Zer el-Herevî ve İbn Ebû Zeyd gibi âlimler vardır.

Gözleri görmeyen Kābisî'ye not tutma ve eserlerini yazmada talebeleri yardımcı oluyordu. Mekke'de Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'den dinlediği ve yol arkadaşı Asîlî'nin kendisi için yazdığı Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi Mağrib'de rivayet edip eserin yayılmasını sağladı. Hamza el-Kinânî'den rivayet ettiği Sünenü'n-Nesâʾî'yi de okutarak bu eserin de bölgede tanınmasına katkıda bulundu. Kendisinden kıraat, hadis ve fıkıh dersleri alan Mağribli ve Endülüslü öğrencileri arasında Ebû İmrân el-Fâsî, Berâziî, Dânî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Mühelleb b. Ebû Sufre gibi şahsiyetler

bulunmaktadır.

Kābisî'nin Kayrevan'da önceleri Kur'an ilimleri ve kıraat okuturken Şiî idarenin bu husustaki sorularına muhatap olmamak için hadis ve fıkıh üzerine yoğunlaştığı belirtilmektedir. Zamanla hadis ilimlerinde derinleşen Kābisî fıkıh ve kelâm sahalarında da eser verecek bir düzeye ulaştı. İbn Ebû Zeyd'in vefatından sonra Kayrevan'da Mâlikî mezhebinin otoritesi haline geldi. Fıkhî hükümleri İmam Mâlik ve talebelerinin ortaya koyduğu esaslara dayandıran İbnü'l-Mevvâz'ın el-Mevvâziyye'sini sadece rivayetleri derleyen diğer kaynaklara tercih ederdi. Dinî endişelerle fetva vermekten çekinen Kābisî, bu makamda kendisinden daha lâyık bir kimse bulunmadığını düşünenlerin baskısına direnemeyerek görevi üstlendi. Venşerîsî ve Bürzülî onun bazı fetvalarını nakletmişlerdir. Eş'ariyye'ye meyleden Kābisî, Kayrevan'da yayılmasına katkıda bulunduğu bu mezhep için Keşfü'l-maḳāle adıyla bir eser kaleme almıştır. Kaynaklara göre 3, mezar kitâbesine göre ise 26 Rebîülâhir 403 (22 Ekim veya 14 Kasım 1012) tarihinde Kayrevan'da vefat eden Kābisî Bâbütûnis Mezarlığı'na defnedildi (mezar kitâbesi için bk. Ateş, sy. 6 [1992], s. 26).

Fâtımî iktidarının meşruiyetini tanımadığı anlaşılan Kābisî'nin devlet adamlarıyla görüşmemek, idarî merkezlere mümkün oldukça gitmemek ve oralardan kaynaklanan yiyecek ve içeceklere el sürmemek gibi pasif tepkiler ortaya koyduğu rivayet edilmektedir. Kaynaklar onun takvâ ve kanaat sahibi, merhametli, hoşgörülü, cömert, zorluklara katlanan bir kimse olduğunu belirtmektedir. Kābisî'nin mânevî gücünü gösteren birçok menkıbesinin bulunduğu ve talebesi Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî'nin onun kerâmetleri hakkında bir eser yazdığı kaydedilmektedir. Rahmetullah Melîha da Ebü'l-Ḥasan ʿAli b. Muhammed b. Ḫalef el-Ḳābisî adıyla biyografik bir çalışma yapmıştır (Bağdad 1963).

Eserleri. 1. er-Risâletü'l-mufaṣṣıla li-aḥvâli'l-müteʿallimîn ve aḥkâmi'l-muʿallimîn ve'l-müteʿallimîn (nşr. Ahmed Hâlid, Fransızca tercümesiyle birlikte, Tunus, ts.; nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, et-Terbiye fi'l-İslâm ev et-taʿlîm fî reʾyi'l-Ḳābisî içinde, Kahire 1945, 1955, 1968, 1975; nşr. Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbn Saḥnûn ve'l-Ḳābisî içinde, Beyrut 1405/1985). Bir eğitimci olarak ün yapmasını sağlayan bu eserinde Kâbisî, İbn Sahnûn'un Âdâbü'l-muʿallimîn'inden büyük ölçüde

yararlanmıştır. Ehvânî'nin geniş bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu kitap, Süleyman Ateş ve Hıfzurrahman R. Öymen tarafından İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1966). Hadis ehlinden olan fıkıhçıların usulüne uygun biçimde

düzenlenen eser üç bölümden ibarettir. Birinci bölümde iman, islâm, ihsan ve istikamet kelimelerinin izahı yapıldıktan sonra Kur'an'ın ve Kur'an'ı öğrenip öğretmenin fazileti, ebeveynin bu husustaki sorumluluğu konularına yer verilmiştir. İkinci bölümde ilköğretimde öğretmenin ücreti, öğretim konuları, eğitim metotları, tatilin gerekliliği ve karma eğitimin sakıncaları üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölüm, eğitim ve öğretimde ortaya çıkan bazı meselelerin çözüm önerilerine ayrılmıştır. Eğitimi fıkıh ilminin bir dalı olarak ele alması, yani bir çeşit "eğitim fıkhı" mahiyeti taşıması bakımından ilk örnekler arasında yer alan kitapta hükümler sırasıyla Kur'an, sünnet, amel-i ehl-i Medîne ve icmâa dayandırılmış, son olarak da kıyasa başvurulmuştur. Eser o dönemde temel eğitimin hedef, konu ve metotları hakkında İslâm âlimlerinin hangi dinî esaslara dayandıklarını ve nasıl bir eğitim sistemi ortaya koyduklarını göstermesi, ayrıca öğretmenliğinin profesyonel bir meslek olarak kabul edilmesi için ileri sürülen gerekçeler yanında öğrencilere verilecek disiplin cezalarına getirilen medenî sınırlandırmalar bakımından da dikkat çekicidir. 2. Kitâbü Mülaḫḫıṣi'l-Muvaṭṭaʾ (Kitâbü'l-Mülaḫḫıṣ li-Müsnedi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes). Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾının İbnü'l-Kāsım rivayetindeki 520 adet muttasıl hadisi ihtiva eder. Hadisler, Mâlik'in hocalarının isim veya künyelerinin Mağrib alfabesi esas alınarak tertiplenmiş sırasına göre verilmektedir. Eserin hadis usulü çerçevesine giren uzun bir mukaddimesi vardır. Muhammed b. Ali b. Abbas el-Mâlikî'nin neşrettiği kitabın (Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik b. Enes, rivâyetü İbnü'l-Ḳāsım ve Telḫîṣü'l-Ḳābisî içinde, Cidde 1405, 1408/1988) Ebü'l-Velîd İbnü's-Saffâr, Bedreddin İbn Ferhûn ve Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Halîl el-Huveyyî gibi âlimler tarafından yapılmış şerhleri vardır (yazma nüshaları ve şerhleri için bk. Hüseyin b. Muhammed Şevât, II, 845). 3. el-Mümehhed fi'l-fıḳh. Fıkıh bablarına göre düzenlenmiş olup hadis, eser ve ictihadları ihtiva eden kitabın altmışıncı cüzden sonrası tamamlanamamıştır. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kayrevan'daki Sîdî Ukbe Camii Kütüphanesi'nde bazı cüzlerinin varlığına işaret etmektedir (Kitâbü'l-ʿÖmr, I, 278).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü Rütebi'l-ʿilm ve (aḥvâli) ehlih, en-Nâfiʿa fi'l-iʿtiḳādât, Risâletü keşfi'l-maḳāle (fi't-tevbe), Menâsikü'l-ḥac, Risâle fî ḥüsni'ẓ-ẓan billâhi teʿâlâ, Risâletü'ẕ-ẕikr ve'd-duʿâʾ mimmâ li's-sâʾil fîhi müktefâ, Risâletü tezkiyeti'ş-şühûd ve tecrîḥihim, Risâle fi'l-veraʿ, Kitâbü'l-Münebbih li'l-fâtin ʿalâ (ʿan) ġavâʾili'l-fiten, er-Risâletü'n-nâṣıriyye fi'r-red ʿale'l-Bekriyye (Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Bekrî es-Sıkıllî el-Kayrevânî'nin bazı tasavvufî görüşlerine reddiyedir), Kitâbü'l-Münḳıż (mübâʿid) min şübehi't-teʾvîl, Aḥmiyetü'l-ḥuṣûn.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 616-621; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 320-322; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 134-143; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 158-161; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1079-1080; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 217-218; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 101-102; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 567; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), I, 419; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 97; Brockelmann, GAL Suppl., I, 277, 298; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 14; Sezgin, GAS, I, 463, 482-483; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 476-478; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, IV, 45-50; Hind Şelebî, el-Ḳırâʾât bi-İfrîḳıyye, Tunus 1983, s. 312-317; Abdullah el-Emîn en-Nuʿmî, el-Menâhic ve ṭuruḳu't-taʿlîm ʿinde'l-Ḳābisî ve İbn Ḫaldûn, Trablusgarp 1984, s. 129 vd.; Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbn Saḥnûn ve'l-Ḳābisî, Beyrut 1405/1985, s. 77-98; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 274-284; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 663-674, 830-849, 974-976; H. R. Idris, "Essai sur la diffusion de l'Aš'arisme en Ifrīqiya", Les cahiers de Tunisie, I/1, Tunus 1953, s. 132-136; a.mlf., "Deux juristes kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abī Zaid et Al-Qābisī (Xe-XIe siècle)",

Annales de l’Institut d’études orientales, XII, Algier 1954, s. 175-198; a.mlf., “al-Ḳābisī”, EI² (İng.), IV, 341; Süleyman Ateş, “İslam Tarihinde İlk Pedagojik Eserlerden Bir Örnek: Öğretmen ve Öğrenci Meseleleri”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Samsun 1992, s. 21-44; Mevsûʿatü Ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ (nşr. Caʿfer es-Sübhânî), Kum 1418, V, 247-248.

Selahattin Parladır

KÂ‘BİYYE

(الكعبيّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Kāsım el-Kâ‘bî el-Belhî’ye (ö. 319/931) nisbet edilen bir fırka

(bk. KÂ‘BÎ).

KABLÎ

(قبلي)

Zihnin deney öncesi sahip olduğu bilgi anlamında mantık ve felsefe terimi.

Felsefede önsel bilgiyi ifade eden kablî (Batı literatüründe a priori) terimi Arapça'da "önce" anlamında zaman zarfı olan kabl kelimesinden türetilmiş olup ba'dînin (a posteriori) karşıtıdır. Bilginin kaynağı konusunda nereden ve nasıl elde edildiği bilinmeyen, duyu algılarına, deney ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu zihnin ilk hamlede kavramasını filozof Kindî "el-evâilü'l-akliyye, el-mukaddimâtü'l-üvel, el-mukaddimâtü'l-ûlâ" terimleriyle karşılar (Resâʾil, s. 107, 114). Fârâbî ise "kablî, el-evâil" (et-Taʿliḳāt, s. 3), "el-mukaddimâtü'l-ûlâ, evâilü'l-maârif" ve "mebâdiü'l-burhân" (el-Cemʿ, s. 98) terimlerini aynı anlamda, yani "aksiyomatik bilgi" karşılığında kullanır. İbn Sînâ da çeşitli eserlerinde bu kavramı "el-ulûmü'l-evveliyye el-garîziyye, el-ma'kūlâtü'l-be-dîhiyye şeklinde ifade etmiştir (eş-Şifâʾ, s. 39-40; el-İşârât, s. 40, 95, 99). Seyfeddin el-Âmidî bu tür aksiyonlardan oluşan önermeleri "el-kazâya'l-evveliyye" ve "el-kazâya'l-fıtriyye" olarak adlandırmaktadır (Emîr el-A'sem, s. 341-342).

Daha çok Immanuel Kant'tan itibaren Batı'da gelişen Yeniçağ bilgi teorisinde kullanılan a priori terimi Arapça'da genellikle kablî kelimesiyle karşılanmaktadır. Son dönem Osmanlı mantık ve felsefe kitaplarında ise a priorinin karşılığı olarak farklı terimlere rastlanmaktadır. Meselâ Ahmed Naim bir süre a prioriyi "bidâî", a posterioriyi "nihâî" tabirleriyle karşılarken daha sonra bunları terketmekle birlikte ıstılah encümeninin önerdiği kablî ve ba'dî terimlerini de uygun bulmamış, sonuçta Cevdet Paşa'nın Mi'yâr-ı Sedâd'ındaki tasdik çeşitlerini dikkate alarak kablî yerine "tasdîk-i evvelî", ba'dî yerine "tasdîk-i tecrübî"nin kullanılması gerektiğini söylemiştir (Kara, sy. 4 [2000], s. 202-203). İzmirli İsmail Hakkı ise kablî yerine "tasdîk-i evvelî", ba'dî yerine "tasdîk-i sânî"yi tercih eder (Felsefe Dersleri, s. 126-127). Çağdaş Arapça literatüründe kablî ve ba'dî terimleri benimsenmiştir (ayrıca bk. BA'DÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, I, 107, 114; Fârâbî, el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 98; a.mlf., et-Taʿlîḳāt, Haydarâbâd 1346, s. 3; a.mlf., Risâle fi'l-ʿaḳl (nşr. S. J. M. Bouyges), Beyrut 1986, s. 8-9; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 233; a.mlf., Fuṣûl münttezeʿa fî ʿilmi'l-aḫlâḳ (nşr. Fevzî Mitrî Neccâr), Beyrut 1993, s. 51; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 39-40, 186; a.mlf., el-İşârât (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960, s. 40, 95, 99; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 532-534, 540-543; İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 126-127; Ali Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 141-143; Emîr el-A'sem, el-Muṣṭalaḥâtü'l-felsefiyye ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1997, s. 341-342; İsmail Kara, "Babanzâde Ahmet Naim Beyin Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 2000, s. 202-203.

Ali Durusoy

KABUL

(bk. İRADE BEYANI).

KABÛLÎ

(قبولى)

(ö. 883/1478)

Divan şairi.

Bir şiirinde, divanını Fâtih Sultan Mehmed’e takdim etmek üzere 880 (1475) yılında topladığını ve bu tarihte otuz dokuz yaşında bulunduğunu söylemesinden hareketle (vr. 350a) 841’de (1437-38) doğduğunu söylemek mümkündür (Külliyyât-i Dîvân-i Kabulî, s. 8). Hayatı hakkında kendi eseriyle yakın arkadaşı Hâmidî-i Acem’in padişaha sunduğu divanında bulunan, her beytin birinci mısraının ilk harfinden “Kabûlî” adının oluştuğu bir müveşşah ve ölümüne düşürülmüş bir tarih kıtası (a.g.e., s. 6-7) dışında kaynaklarda bilgi yoktur.

Divanındaki bir beytinden (vr. 69b) aslen İranlı olduğu ve Şirvanşah’a (Ferruh Yesâr) yazdığı kasidelerden (vr. 127b-129b) bir süre Şirvan’da kaldığı anlaşılmaktadır. Şirvanşah’tan itibar görmesine rağmen (vr. 211b) bilinmeyen bir sebeple oradan ayrılmış, muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed’in âlim ve şairlere değer vermesi sonucu artan şöhretini duyup Şirvan’dan Osmanlı ülkesine gelmiştir (a.g.e., s. 9, 14). Önce Amasya’ya uğrayıp Şehzade Bayezid’e sunduğu Farsça iki kaside ile ve bir imtihan neticesinde şehzadenin iltifat ve ihsanlarına mazhar olmuştur. Bir kasidesinde (vr. 113b) kendisinin sıradan bir kişi olmadığını, “ehl-i maânî” tarafından yetiştirildiğini, kaside ve gazelde Zahîr-i Fâryâbî’lerin, Hüsrev-i Dihlevî’lerin ruhlarından mânevî yardım aldığını ve şehzadeden gerekli ilgiyi gördüğü takdirde kendisinin de onlar gibi büyük şair olacağını söyleyip bütün tahsilinin edebî sahada ve bilhassa şiire yönelik bulunduğunu ifade eder (vr. 12a). Kabûlî daha sonra saraya ulaşmanın yolunu bulmuş ve ilk kasidesini sununca Fâtih Sultan Mehmed’in takdirini kazanarak maiyet erkânı arasına dahil olmuştur. Ancak kendisini çekemeyen vezirlerin olduğunu ve padişahın meclislerinde sık sık görülmesiyle huzura çıkmasını hoş karşılamayanların bulunduğunu

belirtmesi (vr. 225b, 233b) itibarının azaldığını göstermektedir. Nitekim altı yedi yıl içerisinde padişahın çevresinden uzaklaştırılmıştır. Bunun sebebi muhtemelen geçimsiz bir tabiata sahip olmasıdır. Divanında birçok kimseye sataştığı, vaktiyle Şîraz sarayında beraber bulundukları Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'yi bile hicvettiği göz önünde tutulursa Fâtih ve etrafındakilerin onun bu karakterini beğenmedikleri düşünülebilir.

Ömrünün sonlarına doğru çok sıkıntı çeken Kabûlî, bir yandan dünyadan hiçbir beklentisi olmadığını söylerken (vr. 221b) diğer yandan sultana ve devlet ricâline sunduğu kasidelerle tekrar hünkâr meclisine girmenin yollarını aramıştır. Nitekim kendisinin gerçek hayat hikâyesi olan divanını düzenleyip 880 (1475) yılında Fâtih Sultan Mehmed'e takdim etmiştir; ancak bu da fayda vermemiş, Hâmidî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre (vr. 340b) yoksulluk ve zaruret içinde vefat etmiştir. Nahcuvânî yerini belirtmeden onun İstanbul'da medfun olduğunu kaydetmektedir (sy. 14 [1341], s. 50).

Kabûlî'nin tek eseri, İsfahanlı Gıyâs adlı bir hattata tertip ettirdiği güzel bir ta'likle yazılmış Külliyyât-ı Dîvân-ı Kabûlî'dir. Eserin bizzat şair tarafından Fâtih adına düzenlenmiş olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Ayasofya, nr. 3958) İsmail Hikmet Ertaylan tarafından bir tanıtım yazısıyla birlikte tıpkıbasım halinde neşredilmiştir (bk. bibl.). Esas itibariyle Farsça şiirlerden meydana gelen altı bölümlük külliyatın birinci bölümünde münâcât, na't, medh-i sultân vb. şiirler, ikinci bölümde kasideler, üçüncü bölümde hezeller, dördüncü bölümde gazeller ve beşinci bölümde "Gazeliyyât-ı Türkî" başlığı altında on iki gazel bulunmaktadır. Altıncı bölümde Fâtih'in methine dair Farsça kasideler yer alır. Divanda mevcut olan ve Fâtih dönemi fetihleri, Ali Kuşçu'nun Türkiye'ye gelişi, padişah ve şehzade meclislerindeki sohbetler, gazâya çıkılırken sancak altında dua edilerek kasideler okunması gibi olayları anlatan şiirler eserin önemini arttırmaktadır. Kabûlî bazı manzumelerinde aynı dönemde yaşayan Sâilî, Kâşifî, Vâhidî, Hâmidî gibi şairler ve onların edebî kabiliyetleriyle kendisi gibi dışarıdan gelen şairlerin padişah, şehzade, vezirler tarafından nasıl imtihan edildiği gibi konular yanında Fâtih Sultan Mehmed dönemindeki hat, tezhip ve cilt sanatları hakkında da bilgi vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-i Dîvân-i Kabulî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1948; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-28; Külliyyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1949, neşredenin girişi, s. 12, 22; Necla Çobanlı, XV. Yüzyıl Şairlerinden Hâmidî ve Kabûlî'nin Türkçe Şiirleri (mezuniyet tezi, 1949-50), İÜ Türkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 353; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 43-45; a.mlf. v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 237; Safâ, Edebiyyât, IV, 342; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, s. 278, 293, 297, 343; Hâc Hüseyin Nahcuvânî, "Nüfûẕ-ı Zebân u Edebiyyât-ı Fârisî der Türkiye, Devr-i Âl-i ʿOşmân", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, sy. 14, Tebriz 1341, s. 42-54; M. Glünz, "Dichter und Dichterisches "Ich" Bei Qabūlī", ZDMG Suppl., VIII (1990), s. 400-406; Abdulkadir Karahan, "Ḥāmidī", EI² (İng.), III, 133-134; İskender Pala, "Kabûlî", TDEA, V, 66.

İsa Kayaalp

KĀBÛS b. VEŞMGÎR

(قابوس بن وشمكير)

Ebü'l-Hasen Şemsü'l-meâlî Kābûs b. Veşmgîr b. Ziyâr el-Cîlî (ö. 403/1012)

Ziyârî emîri (978-981, 998-1012).

Kardeşi Zahîrüddevle Bihistûn'un (Bîsütûn) 367'de (978) ölümü üzerine tahta çıktı; bu tarihten önceki hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Zahîrüddevle'nin ölümünden sonra kayınpederi Dübâc b. Bânî Cîlî, Sâmânîler'in de desteğini alarak Zahîrüddevle'nin çocuk yaştaki oğlunu tahta çıkarmak için teşebbüse geçti. Kābûs da ordunun desteğini ve Ziyârî topraklarının Sâmânî nüfuzuna girmesine engel olmak isteyen Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin yardımını elde etti ve rakibine üstün gelerek Taberistan ve Cürcân Ziyârî emîri oldu (Receb 367 /

Şubat 978). Kābûs, bu yardımından dolayı sikkelerinde Adudüddevle'nin adına yer vererek Büveyhîler'i metbû tanıdı. Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh da Kābûs'a ahd, hil'at ve Şemsülmeâlî lakabını verdi (368/978-79).

Tahta geçtikten kısa bir süre sonra Kābûs'un Adudüddevle ile ilişkileri bozuldu. Cibâl'de bir bölgenin emîri iken isyan eden Adudüddevle'nin kardeşi ve kendisinin damadı Fahrüddevle'ye sığınma hakkı vermesi Kābûs ile Büveyhîler'i karşı karşıya getirdi. Taberistan ile Cürcân sınırında yer alan Esterâbâd şehrinin etrafına hendekler kazarak savunmaya hazırlanan Kābûs'un yapılan savaşı kaybetmesi üzerine bütün Taberistan ve Cürcân toprakları Adudüddevle'nin eline geçti (Cemâziyelevvel 371 / Kasım 981). Esterâbâd yenilgisinden sonra Horasan'ın merkezi Nîşâbur'a giderek Sâmânîler'e iltica eden Kābûs ve Fahrüddevle, Sâmânî Emîri II. Nûh'tan yardım istediler. Sâmânî emîri bu isteği kabul ederek Horasan ordu kumandanı Hüsâmüddevle Taş'a büyük bir ordu ile Cürcân'a saldırıya geçme emrini verdi. Ancak Cürcân önlerinde yapılan savaşta (372/982-83) Büveyhîler Sâmânî ordusunu kesin bir yenilgiye uğrattı.

Müeyyidüddevle’nin ölümünün (373/984) ardından Vezir Sâhib b. Abbâd’ın çağrısı üzerine Fahrüddevle, Büveyhîler’in Cibâl kolunun başına geçti; ancak Kābûs aynı şansa sahip olamadı. Çünkü Fahrüddevle, Sâhib b. Abbâd’ın etkisiyle Kābûs’a topraklarını geri vermedi; on yedi yıl Sâmânî topraklarında mülteci olarak kalan Kābûs, Fahrüddevle’nin ölümünden (387/997) sonra ülkesine dönebildi. Kābûs’un kumandanları önce Taberistan, arkasından da Cürcân’da Fahrüddevle’nin yerine geçen oğlu Mecdüddevle’nin kuvvetlerini mağlûp ettiler. Kābûs, Cürcân’a girerek yeniden Ziyârî tahtına oturdu. Daha sonra hâkimiyetini Taberistan ve Cibâl’e kadar genişletti (Şâban 388 / Ağustos 998). Kābûs, ikinci emirlik döneminde Gazneli Mahmud ile yakın münasebetler kurdu; fakat Abbâsî halifesinden başka hiçbir kimseyi metbû tanımadı. Oğlu Minûçihr zamanında Ziyârîler Gazneliler’e tâbi oldular.

Kābûs’un en küçük bir suç, hatta bir şüpheden dolayı kolayca ölüm cezası vermesi, ordunun önde gelen kumandanlarının kendisini tahttan indirmek için harekete geçmesine sebep oldu. Cürcân dışındaki kalesinde Kābûs’u kuşatma altına alan âsi askerler idare merkezi Cürcân’ı kontrol altına aldılar. Taberistan valisi olan oğlu Ebû Mansûr Minûçihr’i babasına karşı kendileriyle ittifak etmesi şartıyla tahta geçmeye davet ettiler. Minûçihr, tahtı başkasına kaptırmamak için isyancılarla birleşmek zorunda kaldı. Çaresiz kalan Kābûs tahtı oğluna bırakmayı ve ömrünü Cenâşk Kalesi’nde geçirmeyi kabul etti (402/1011-12). Ancak âsi askerler, hayatta kalmasının kendileri için tehlikeli olabileceğini düşünerek onu öldürdüler. Bir kış günü üzerindeki elbiseleri çıkarıp soğuktan donarak ölmesine sebep oldukları da rivayet edilir. Ebû Bekir Muhammed b. Ali es-Serahsî ile Ziyâd b. Muhammed el-Cürcânî gibi şairler Kābûs’u öven şiirler yazmışlardır. Kabûs 397’de (1006-1007), bugünkü Cürcân dışında Deştigürgân’da kendisi için Kümbed-i Kābûs adıyla meşhur 57 m. yüksekliğinde, silindirik gövdeli bir kule-mezar inşa ettirmiştir (geniş bilgi için bk. EI² [İng.], II, 1139). İran’ın Cürcân (Gürgân) eyaletinin ikinci büyük şehri olan Künbedikābûs ismini ondan almıştır.

Arapça ve Farsça şiirler kaleme alması yanında döneminin edebî nesir yazarlarından biri olan Kābûs, Bedîüzzaman el-Hemedânî ile birlikte secili nesrin öncülerinden kabul edilmektedir. Edebî mektuplarından bazıları Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Yezdâdî tarafından muhtemelen 613’te

(1216) Kemâlü’l-belâġa (Resâʾilü Şemsi’l-Meʿâlî) adlı eserde toplanmıştır. Eser Kābûs’un Sâhib b. Abbâd, Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Ebû İshak es-Sâbî gibi devrin meşhur âlim, edip ve şairlerine yazdığı mektuplarla kendisine gönderilen cevabî mektupları ihtiva etmektedir. Mektuplarının bir kısmı İbn İsfendiyâr’ın eserinde, bazı şiirleri Muʿcemü’l-üdebâʾ, Lübâbü’l-elbâb, Yetîmetü’d-dehr gibi tarih ve edebiyat kitaplarında yer almaktadır. Kābûs’un kaleme aldığı bir mektup “el-iftihâr ve’l-itâb” konusunda örnek metin olarak kabul edilir.

Kaynaklarda başta ilm-i nücûm olmak üzere felsefe ve astronomiyle uğraşmış geniş kültüre sahip bir emîr olarak tanıtılan Kābûs aynı zamanda iyi bir hattattır. Âlim, edip ve şairlere önem vermiş, sarayı ilim adamlarının toplandığı bir yer olmuştur. Kābûs, 388’de (998) Sâmânî ülkesinden geri dönerken Bîrûnî de onunla birlikte Cürcân’a gelmiş, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye adlı eserini kendisine ithaf etmiş, eserinin çeşitli yerlerinde Kābûs’u övmüştür. İbn Sînâ, onun âlimleri himaye ettiğini bildiğinden kendisiyle görüşmek üzere Hârizm’den Cürcân’a gitmiştir. Ebû Mansûr es-Seâlibî, adalet ve ihsanın kaynağı olarak gösterdiği Kābûs’un âlim ve bilge kişiliğinden övgüyle söz etmiş, el-Mebhec ile et-Tems̱îl (et-Temes̱s̱ül) ve’l-muḥâḍara adlı eserlerini onun adına kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâhib b. Abbâd, Resâʾil (nşr. Abdülvehhâb Azzâm - Şevkī Dayf), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 4, 6-9; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 415; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Caʻfer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 48-68; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, IV, 59-61; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi’l-ümem (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Kahire 1334/1916, III, 15-18, 24-26, 28, 93-94, 98-99, 297-298; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 4; Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 7, 129-130, 308-310, 350; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G.

Browne), Leiden-London 1905, s. 20, 36, 76, 78, 86, 89, 90, 92, 225-234, 238, 257; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 79-81; İkbâl-i Âştiyânî, Ḳābûs-i Veşmgîr-i Ziyârî, Berlin 1342/1923; Muhammed Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, New Delhi 1971, s. 21, 77-78, 191-192; Ahmet Güner, Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi (doktora tezi, 1992), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, s. 91-93, 95-96, 97; Cl. Huart, "Kābūs", İA, VI, 31-32; A. D. H. Bivar, "Gunbad̲h̲-ı Ḳābūs", EI^2 (İng.), II, 1139; C. E. Bosworth, "Ḳābūs b. Wus̲h̲magīr b. Ziyār", a.e., IV, 357-358.

Ahmet Güner

KĀBÛSNÂME

(قابوسنامه)

Kevkâvus b. İskender’in (ö. 475/1082’den sonra) nasihatnâme türündeki eseri

(bk. KEVKÂVUS b. İSKENDER).

KÂBÜL

(bk. KÂBİL).

KABZ

(القبض)

Sâlikin mânevî bir tutukluk içinde bulunması halini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte “daralma, büzülme; tutukluk, durgunluk, sıkılma, tasalanma” gibi anlamlara gelen kabz, tasavvuf terimi olarak sâlikin bir anda kalbine gelen (bk. VÂRİD) mânevî sıkıntı, huzursuzluk sebebiyle

hissettiği tutukluk ve durgunluk halini anlatır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bsṭ”, “ḳbż” md.leri; Kāmus Tercümesi, II, 1291; III, 22) ve genellikle karşıtı olan bast ile (rahatlık, ferahlık) birlikte kullanılır. Kabz ve bast halleri diğer mânevî haller gibi geçicidir. Sûfîler bu tür halleri kaynağı, sebebi, ortaya çıkış şartları bakımından çeşitli sınıflara ayırmışlardır. Havf ve recâ, heybet ve üns halleri de kabz ve basta benzer. Kuşeyrî’ye göre kabz ve bast havf ve recâdan, heybet ve üns de kabz ve basttan daha yüksek hallerdir. Havf ve recâ sülûkün başlangıcındaki müridlerde, kabz ve bast âriflerde, heybet ve üns kâmillerde görülür. Havf ve recâ halinde bulunan sâlikin gönlünde gelecek zaman, kabz ve bast halinde bulunan sâlikin gönlünde ise şimdiki zaman vardır. Sâlik bu anlamda ibnü’l-vakttir. Kabz ve bast hallerinin niteliği ve şiddeti vâridin niteliğine ve şiddetine bağlıdır. Vârid kuvvetli olursa sâliki tamamıyla kendinden geçirir. Bir uyarı veya kınamaya işaret eden vârid kalpte mutlaka bir kabz hali, ilâhî yakınlığa ve lutfa yönelmeye işaret eden vârid ise bast hali doğurur. Sâlikin yaşadığı kabz haliyle bast hali aynı nisbette olur (et-Taʿrîfât, “ḳabż” md.; Kuşeyrî, s. 198). Sâlik bazan yaşadığı kabz veya bast halinin sebebini bilmeyebilir. Bu durumda eğer kabz halinde ise buna teslimiyet göstermesi, iradesiyle bu hali uzaklaştırmaya kalkışmaması gerekir. Aksi takdirde kabzı daha da artar. Bundan dolayı sâlik bu halin kendiliğinden geçmesini beklemelidir. Zaman zaman bast halinin sâliki heyecanlandırdığı, ölçüsüz şekilde konuşmasına sebep olduğu görülür. Böyle durumlarda onun elinden geldiğince sükûnetini ve edebini koruması gerekir. Bast halinin zevkine kapılanların bazan ayakları sürçer ve mânevî hallerini yitirirler. Nitekim sûfîler “şathiyyât”

denilen sözleri genellikle bast halinde söylemişlerdir. Bu hali ifade etmek üzere inbisat, dilâl, naz ve niyaz gibi tabirler de kullanılır (Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 331-332). İrfan seviyesi yüksek sûfîler, daha üstteki hallere göre kabz ve bastın Allah'a sığınılması gereken hallerden olduğunu söylerler.

Sâlik bazan tutuk ve tedirgin olur, aklına hiçbir şey gelmez, zihni boştur, söyleyecek bir söz bulamaz; bazan da neşeli ve kendinden emindir, zihni açık, gönlü geniştir. Sûfîler ilk hali kabz ve inkıbaz, ikincisini de bast ve inbisat şeklinde adlandırır ve her iki halin de Allah'tan geldiğini söylerler; Allah uğruna savaşarak özveride bulunmayı öven bir âyette geçen (el-Bakara 2/245) ve nimeti daraltanın da (kabz) genişletenin de (bast) Allah olduğunu belirten ifadeyi bu anlamda yorumlarlar. Kābız ve bâsıt Allah'ın isimlerindendir. İnsan ise bu hallere konu olması itibariyle makbûz-mebsûttur (munkabız-münbasıt). Allah bazan celâlini ve azametini göstererek kalpleri kabzeder, daraltır; bazan da cemalini ve lutfunu göstererek onları bast eder, açar (Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 60). Hz. Peygamber'in kaygı verici bir açıklama yaptığında sahâbîlerin üzüldüklerini, hemen ardından müjdeleyici bir açıklama yapınca da sevindiklerini bildiren hadisler vardır (meselâ bk. Buhârî, "Riḳāḳ", 45; Müslim, "Îmân", 379; Tirmizî, "Cennet", 13). Sülemî sahâbenin üzülmesini kabz, sevinmesini bast haline örnek gösterir. Serrâc'a göre kabz ve bast âriflerin iki şerefli halidir. Allah kabzettiği kişiyi dünyadan çeker, bast edince de onu koruması altında dünyaya geri gönderir. Hücvîrî ise kabz sebebinin hicâb (Hakk'ın kendini perdelemesi), bast sebebinin de tecelli olduğu görüşündedir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 489). Bazı sûfîler âyette önce zikredilişinden hareketle kabzın, bazıları ise bastın daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî havf ve recânın nefs, kabz ve bastın ise kalp mertebesinde hâsıl olduğunu söyler. Allah kalp mertebesindeki kulu zâhirde halkın içine salıverir (bast), öte yandan halka rahmet olmak üzere onu bâtınen katına alır (kabz) (el-Fütûḥât, II, 670). Şehâbeddin es-Sühreverdî, kabz ve bastı kötülüğü emreden nefsin galip veya mağlûp durumda olmasıyla açıklar. Nefsin galip durumda olmasından dolayı kalbe gelen üzüntü kabz, mağlûp durumda olmasından hâsıl olan sevinç ise basttır (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 517-520). Buna göre bast sevinmeyi, kabz mahvoluşu gerektirir. Âriflerin sevinci vuslata, mahvoluşları hicrana işaret eder.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bsṭ”, “ḳbż” md.leri; et-Taʿrîfât, “ḳabż” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 127; Kāmus Tercümesi, II, 1291; III, 22; Buhârî, “Riḳāḳ”, 45; Müslim, “Îmân”, 379; Tirmizî, “Cennet”, 13; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 419; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 163, 499; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 197-198; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 488-495; Herevî, Menâzil, Kahire 1310, s. 44; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, IV, 331-332; a.mlf., el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 59-60; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 517-520; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 670; Azîz Nesefî, el-İnsânü’l-kâmil, Tahran 1403/1983, s. 115, 118, 466; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 305-317; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 897-900.

Süleyman Uludağ

KABZ

(القبض)

Bir hukukî işleme dayalı olarak işlemin konusu olan malın hak sahibi tarafından teslim alınmasını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "bir şeyi elle tutup almak, sıkıca kavramak; dürmek ve daraltmak" gibi anlamlara gelen, ayrıca kinayeli kullanımında ruhun alınmasını (ölüm) ve cimriliği ifade eden kabz kelimesi "bir şeyi elde etme, onda tasarrufta bulunabilme" mânasında da kullanılır. Kılıç ve tabanca gibi silâhların elle tutulan yerlerine kabza, ele geçirilen mala kabaz denmesi de yine kelimenin sözlük anlamıyla bağlantılıdır. Kabz ve türevleri bu sözlük anlamları çerçevesinde Kur'an'da dokuz yerde geçer (el-Bakara 2/245, 283; et-Tevbe 9/67; Tâhâ 20/96; el-Furkān 25/46; ez-Zümer 39/67; el-Mülk 67/19), hadislerde de sıkça kullanılır. Yakın harf terkibine sahip kabs kelimesiyle kabz arasında anlam yönüyle de yakınlık bulunmakta olup kabzın "pençe ile sıkı sıkı tutmak, kavramak" mânasına karşılık kabs "parmakların ucuyla tutmak" anlamına gelir. Bu anlam yakınlığı sebebiyle Tâhâ sûresinin 96. âyeti bazı kıraatlerde kabs kökünden okunur. Tasavvuf terminolojisinde daha özel bir anlam kazanan kabz, fıkıh terimi olarak "bir kimsenin hukukî bir işleme dayalı biçimde mâliki olduğu malı tasarrufta bulunabileceği şekilde elinin altına alması" ortak mânası etrafında tanımlanmaktadır. Kabz tabiriyle tam örtüşmese de literatürde onunla yakın anlama sahip olarak teslim ve tesellüm, nakd, yed, havz veya hıyâze gibi kelimeler de önemli bir kullanım alanına sahiptir. Havz ve hıyâze daha çok Mâlikî literatüründe kabz mânasında kullanılır. Bu iki kelimenin taşıdığı bir diğer özel anlam ise elde edilen şeyde fiilen tasarrufta bulunmaktır.

Tanımı ve Mahiyeti. Fıkıh mezheplerinin kabz tanımları kabzın mahiyeti, şekli ve gerçekleşme şartları konusunda mezhep doktrinlerini de yansıtacak bir çeşitlilik taşır. Hanefî fakihlerden Kâsânî kabzı "temekkün, tahallî ve manilerin örfen ve âdeten gerçekten kalkması" şeklinde tanımlar (Bedâʾiʿ, V, 148). "Temekkün", hak sahibi yeni mâlikin tasarrufta bulunma iktidarı anlamına, "tahallî" ise malın ilk mâlik tarafından bir engel olmaksızın ve

üçüncü şahısların hakkı bulunmaksızın yeni mâlikin ulaşabileceği duruma getirilmesi mânasına gelmektedir.

Mal üzerinde sağlanacak hâkimiyetin (istîlâ) hangi durumda gerçekleşmiş sayılacağı konusundaki anlayış farklılığı Hanefîler'in tanımında kendini gösterir. Hanefîler ile, ölçü veya tartıya vurulmaksızın (cüzâfen) yapılan satımlarda Mâlikîler kabz işleminin gerçekleşmesinde yeni mâlikin teslim alma (tesellüm) fiilinden çok ilk mâlikin teslim etme fiilini ön plana çıkarır, yani tahliyeyi kabz için yeterli sayarlar. Buna göre teslimin gerçekleşmesiyle birlikte müşteri onu fiilen eline almasa bile kabz gerçekleşmiş sayılmakta ve malın bu aşamada zayi olması durumunda hasar müşteriye ait kabul edilmektedir. Klasik fıkıh doktrininde akdin sahih olabilmesi için akid konusu olan şeyin teslim edilebilir nitelikte bulunmasının şart koşulması da kabzın akdin gerektirdiği bir sonuç olduğunu göstermesi yanında, kabz işleminde teslim eyleminin öncelikli olarak dikkate alındığını ve teslimin satıcının borcu olduğunu da ima etmektedir. Teslimin gerektirdiği ölçme, tartma, sayma gibi külfetlerin ilke olarak satıcıya ait bulunması teslim borcunun satıcıya ait olmasının bir sonucudur (el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 16; Haskefî, IV, 560-561; Mecelle, md. 289). Tahliyeyi kabz için yeterli sayanlar, tahliyenin sahih kabul edilebilmesi için bunun mevkuf olmayan sahih bir akidde gerçekleşmesini, malın eksiksiz ve ayıpsız olmasını ve hemen almaya ve yararlanmaya bir engelin bulunmamasını da şart görmüşlerdir.

Şâfiî ekolünde ise tahliye sadece gayri menkuller açısından kabz sayılmış, menkullerde tahliye ile yetinilmeyerek hububat türünden menkullerde kabzın gerçekleşmiş sayılabilmesi için nakil ve tahvil, yani malın satın alındığı yerden başka bir yere nakledilmesi gerekli görülürken dirhem, dinar, mendil, kitap gibi menkullerin kabzında ele alma (tenâvül) yeterli sayılmıştır (Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 275). Ahmed b. Hanbel'in görüşü de bu yöndedir. Bu iki ekolde hububat türünden menkullerin kabzında tahliyenin yeterli olduğu yönünde görüşler de vardır.

Birinci anlayışa göre akidden doğan bir ifa yükümlülüğünün özellikle teslim olduğu, ikinci anlayışa göre ise yeni mâlikin ele geçirmesinin de aynı şekilde ifa yükümlülüğü olarak değerlendirildiği söylenebilir. Birinci görüş açısından satıcının teslim borcunu yerine getirmesiyle, alıcı kural olarak

şeyi teslim almış sayılır. Teslim borcu kendine ait olmakla birlikte satıcı, peşin satımlarda semen kendine ödenmediği sürece teslimden kaçınma hakkına sahiptir. Satılanı kabzetmek de alıcı için bir haktır, ancak alıcı peşin alımlarda kabzdan önce semeni ödemek durumundadır.

Kabzın alıcı için bir hak olmaktan öte ayrıca bir borç olup olmadığı tartışması klasik fıkıh doktrininde pek gündeme gelmemiştir. Bununla birlikte özellikle tahliyenin teslim olduğu ve bu andan itibaren hasarın alıcıya geçtiği yönündeki görüş, kabzın alıcının kabulüne gerek duyan bir hukukî işlem olmaktan ziyade müşteri üzerinde bir borç olarak görüldüğünü söylemeye imkân vermektedir. Hatta tahliye gerçekleştiği halde müşterinin kabzetmemekte direnmesi (temerrüd) durumunda, tazmin sorumluluğu konusunda tartışma çıkmasını engellemek üzere işin mahkemeye intikal ettirilerek mi yoksa satıcının müşteri adına kendi kendinden kabzetmiş sayılıp emanetçi (emin) hükmünde sayılarak mı çözümleneceği tartışılmıştır. Ayrıca satıcının mülkünü işgal etmemek için satın alınan malın naklinin müşteriye düşen bir borç olduğu da vurgulanmaktadır (İbn Receb, s. 75). Nitekim Hanbelî fakihi İbn Kudâme, bedelin ödenmesinden önce veya sonra satıcının rızâsı bulunsun veya bulunmasın yapılan kabzın sahih olduğunu belirtmekte ve bunu teslimin akdin gereği olmasına ve bedeli kabzettiği veya edecek olduğu var sayımıyla satıcının mebîi elinde tutma hakkı (hapis hakkı) olmadığına dayandırmaktadır. Ona göre akdin muktezâsı olan şey akidden sonra ne zaman gerçekleşse yerinde gerçekleşmiş olur (el-Muġnî, VI, 188). Bu yaklaşım aynı zamanda teslimde rızânın şart görülmediğini de göstermektedir.

Şekli. Malı teslim almaya izin verme anlamındaki tahliye ve teslim kabzda anahtar kavramlar olup (Mecelle, md. 263-264) kabzın şekli, kabzedilecek eşyanın menkul olup olmamasına veya hangi tür menkul mal olduğuna göre değişiklik gösterir. Teslim, zilyedliği iktisap edecek şahsın eline malın fiilen verilmesi tarzında olabileceği gibi malın başka bir şekilde yeni mâlikin iktidarına bırakılması tarzında da olabilir. Bunun usulünü belirleyecek olan da esasen örf ve âdet kurallarıdır. Menkul malların çeşitliliği, ayrıca farklı örfler dikkate alındığında bunlarda sayısız kabz usulü muhtemel ise de genellikle menkul eşyanın üç türlü kabzından söz edilmiştir. Para, altın, elbise gibi kolay taşınır şeylerin kabzı bunların ele alınmasıyla gerçekleşmiş olur. Ölçü, sayı veya tartıya itibar edilmeksizin toptan satılan şeylerin,

meselâ harmandaki buğday yığınının, hayvan sürüsünün, ticaret mallarının kabzı o malın cinsine göre müşterinin eline vermek, yanına koymak veya meydanda olup göstererek kabzına izin vermekle olur (Mecelle, md. 274). Ambar gibi kilitli bir yerde bulunan şeylerin toptan satılması durumunda anahtarın müşteriye verilerek kabza izin verilmesi teslimdir (Mecelle, md. 278). Şâfiî ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in ölçü veya tartıya vurulmaksızın satın alınan malların başka bir yere nakledilmeden satılmasını yasakladığı yönündeki rivayeti dikkate alarak bunların kabzının nakil ve tahville olacağını söylemişler, İbâzîler bu tür mallarda tahliyeyi yeterli görmüşlerdir. Ölçü, tartı veya sayıya itibar edilerek satılan eşyanın kabzı ise müşterinin isteği üzerine ölçme, tartma veya saymanın yapılmasıyla gerçekleşmiş olur. Şâfiîler nakil ve tahvil şartını burada da ararlar.

Akarın kabzı tahliye ve tasarrufa imkân verme iledir. Üçüncü bir şahsın tasarrufa engel olması durumunda tahliye ve imkân verme gerçekleşmiş olmaz. Meselâ içinde veya yanında bulunulan arsanın teslimi satıcının kabza izin vermesiyle, kilitli akarın teslimi anahtarını vermekle gerçekleşir (Mecelle, md. 266-271).

Menkul ve gayri menkul malların kabz usulünde o malın cins ve mahiyeti, yapılan hukukî işlemin türü ve içeriği kadar dönem ve bölgelere göre değişebilen örf ve âdetler de geçerli olduğundan konu çağdaş fıkıh çalışmalarını da yakından ilgilendirmektedir. Nitekim İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Cidde'deki Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî 1410 (1990) yılında gerçekleştirdiği altıncı dönem oturumunda bu konuyu ele alarak etraflıca tartışmış ve sonuçta klasik doktrindeki fiilî, itibarî ve hükmî kabz usullerinin günümüz hukukî ve ticarî işlemlerine de uygulanabileceğini ve bu konuda örfün belirleyici olacağını gösteren bazı çözümlere ulaşmıştır (Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VI/1 [1990], s. 771-772).

Malın hak sahibinin almasına hazır hale getirilmesinin dışında bazı söz veya fiillerin, meselâ malın yeni mâlik tarafından kullanılması, itlâf edilmesi, satıcıya veya başkasına emanet bırakılması, malın bir yolla daha önceden yeni mâlik elinde bulunuyor olması gibi durumların kabz yerine geçip geçmeyeceği de doktrinde tartışmalıdır. Hanefîler, kabzın tahliye ve tasarrufa imkân verme yoluyla gerçekleşeceğini

düşündüklerinden satım akdinden sonra müşterinin satıcının elindeki malı ne şekilde olursa olsun kullanmasının, satıcının elindeki malı başkasına iâre veya vedîa olarak vermesinin kabz sayılacağı görüşündedir. Fakat müşterinin satın aldığı malı bizzat satıcıya iâre veya vedîa olarak bırakması veya ona kiraya vermesi, müşterinin bu tür tasarrufları kabzdan önce gerçekleştirmesinin sahih olmadığı gerekçesiyle kabz sayılmamıştır (Kâsânî, V, 246; İbn Âbidîn, IV, 561). Satıcının müşterinin emriyle mebîi birine hibe edip teslim etmesi durumunda da müşteri açısından kabz gerçekleşmiş sayılır (İbn Nüceym, VI, 129).

Şâfiîler'e göre satın aldığı mal olduğunu bilerek müşterinin mebîi itlâf etmesi veya itlâf yerine geçecek bir işlemde bulunmasıyla kabz gerçekleşmiş sayılır. Müşterinin bunun mebî' olduğunu bilmeksizin itlâf etmesinin kabz sayılıp sayılmayacağı ise tartışmalıdır (Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 281; Şirbînî, II, 66). Hibe edilen malın hibe edenin elinde iken hibe edilen tarafından itlâf edilmesi, Mâlikîler ve Zâhirîler dışındaki çoğunluk tarafından hibede mülkiyetin intikali için teslimin şart olduğu gerekçesiyle kabz sayılmamaktadır (Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, IV, 437-438).

Yeni bir hukukî işleme dayalı olarak kabzedeceği malı daha önceden herhangi bir sebeple elinde bulunduran kimsenin önceki kabzının yeterli sayılıp sayılmayacağı da tartışma konusudur. Hanefîler'e göre önceki kabz yeni kabz ile aynı türden, meselâ her ikisi de emanet hükmü taşıyan kabz (kabz-ı emânet) veya her ikisi de tazmin sorumluluğu yükleyen kabz ise (kabz-ı damân) ikinci bir kabza gerek olmaksızın ilk kabz ikincinin yerini tutar. Önceki kabz ile ikinci hukukî işlemin sonucu olan kabzın farklı türden olması durumunda eğer önceki kabz, tazmin yükümlülüğü getiren kabz olması sebebiyle daha kuvvetli ise bu durumda ilk kabz ikincinin yerini tutar. Aksi durumda, yani ilk kabzın emanet kabzı ikincinin tazmin yükümlülüğü getiren kabz olması halinde ilk kabz yeterli olmayıp ikinci bir kabza ihtiyaç duyulur.

Şâfiî ekolünde ise her iki halde de iznin bulunması ve kabzın gerçekleşeceği mâkul bir sürenin geçmesi şartıyla ilk kabz ikincinin yerini tutar ve yeni bir kabza gerek olmaz. Mâlikî, Hanbelî ve İmâmîler ilk kabzın mutlak olarak ikincinin yerini tutacağı kanaatindedir. İlk kabzın ikincinin yerini tutup tutmayacağı tartışması, işin hakikatinin mi yani fiilî durumun mu yoksa işin

hukukî mahiyetinin mi esas alınacağı tartışmasından kaynaklanır.

Türleri. Kabz, malı elinde tutana tazmin sorumluluğu yükleyip yüklememesine göre kabz-ı emânet ve kabz-ı damân kısımlarına ayrılmaktadır. Bir malın emanet akidleri diye bilinen vedîa, âriyet, vekâlet, vesâyet ve şirket gibi işlemlere dayalı olarak elde tutulması durumunda kabz-ı emânet, satım ve karz gibi hukukî işlemlere dayalı olarak ele alınması durumunda ise kabz-ı damân söz konusu olur. Kabzın şekli dikkate alınarak yapılan bir tasnif de gerçek kabz, hükmî kabz şeklindedir. Bu tasnife göre menkulün elle tutulup alınması gerçek kabz, tasarrufa imkân verecek şekilde hazırlanmış olması hükmî kabz olarak adlandırılır. İzzeddin İbn Abdüsselâm tarafından daha çok mahiyet ve meşruiyet açısından yapılan bir başka tasnifte ise kabz, hak sahibinin özel iznine veya şâriin genel iznine dayalı olarak ya da iki tür izin de bulunmadan gerçekleşen kabz şeklinde üçe ayrılır. Satın alınan malın kabzı birincinin, buluntu malın kabzedilmesi, zaruret ve kamu yararı düşüncesiyle izin verilen kabz ikincinin, gasp da üçüncünün örneğidir (Ḳavaʿidü'l-aḥkâm, II, 71-72).

Hukukî İşleme Etkisi. Akidler karşılıklı rızâyı temsil eden icap ve kabul ile kurulduğu, kabz da bundan sonra gerçekleşen mülkiyetin intikalinin gerektirdiği bir işlem olduğu için akidlerde kabz kurucu bir role sahip olmaktan ziyade akdin ifası mahiyetinde bir işlemdir. Ancak kabzın bir hukukî işlem içindeki işlevi o işlemin yapı ve mahiyetine göre de farklılık gösterebilir. Bunun için de meselâ Hanbelî fakihi İbn Receb kabzı akdin gereği (mûceb ve muktezâsı) olan ve akdin tamamlığını sağlayan kabz şeklinde iki türde değerlendirir. Satım, mehir, muhâlea gibi işlemler açısından kabz işlemin gereği iken selem, rehin, hibe, vakıf, vasiyet ve ribevî mallar açısından işlemin tamamlık şartı olmaktadır (el-Ḳavaʿid, s. 70-71). Kabzın akdin tamamlık şartı olması, hukukî işlemlerin yapı ve amaçlarındaki farklılığın gereği olarak bazı hukukî işlemlere sıhhat şartı, bazılarına lüzum şartı, bazılarına da mülkiyetin intikal etmesinin şartı olarak yansımıştır.

Kabzın sıhhat şartı olmasını belirleyen genel ölçü, akdin bedelli (muâvazalı) olup olmamasıdır. Kural olarak hibe, sadaka gibi teberru işlemlerinin ancak kabz ile tamam olacağı belirtilir (Mecelle, md. 57) ve bedelli akidlerde kabz sıhhat şartı görülmez. Bununla birlikte bedelli

akidlerden pazarlık ve kâr temeline dayalı olanlarla yardımlaşma ve hoşgörü temeline dayalı olanlar arasında da bu konuda ayırım yapılmıştır. Meselâ bedelli akid olup pazarlık ve kâr temeline dayalı satım, kira (icâre-i a'yân), mehir, vekâlet, vasiyet, havale, sulh ve haksız fiilden doğan tazminde kabz sıhhat şartı görülmezken karzda şart görülmüş; şirket, ikāle, tevliye ise iki gruba da benzerlik gösterdiği için tartışmalı kalmıştır. Ayrıntılarda tartışma bulunmakla birlikte sarf, selem, icâre-i zimmet, mudârabe, müzâraa, müsâkāt, ribevî malların alım satımında kabz sıhhat şartı, hibe, karz ve vakıf için hem bağlayıcılık (lüzum) hem de mülkiyetin intikal etmesinin şart, rehin akdinde lüzum, âriyet ve fâsid akidde ise mülkiyetin intikal şartı olarak değerlendirilir.

Şartları. Yapılan bir kabzın hukuken geçerli olabilmesi için bazı şartlar aranır. Akidlerin kuruluş ve sıhhati için aranan genel şartlardan esinlenerek öngörülen bu şartların başında kabz işini gerçekleştirecek olan kişinin kabza ehil olması şartı gelir. Kabza ehliyet hususunda akid ehliyeti ve hangi tür tasarruflarda eda veya vücûb ehliyetinin aranacağı konusundaki görüşlerine paralel olarak ekoller arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Kabz işini yapacak kişinin kabz yetkisine (velâyet) sahip olması da gerekir. Asâleten veya niyâbeten kabz yetkisi olmayan birinin kabzı sahih olmaz. Başkası adına kabz doğrudan mal sahibinin izniyle olabileceği gibi şâriin izniyle de olabilir. Vekilin kabzı birinciye, veli veya vasînin ehliyeti kısıtlı kişinin malını kabzı ikinciye örnektir (Kâsânî, VI, 126).

Hanefîler ve Şâfiîler, malı kabz edilecek ilk mâlikin hapis hakkı bulunup bulunmaması durumlarını birbirinden ayrı değerlendirerek birinci grup hukukî işlemlerde kabzın sıhhati için mal sahibinin iznini şart görürken ikincisinde görmezler. Buna göre henüz rehin verenin (râhin) elinde bulunan rehnedilmiş malda (merhûn) râhinin hapis hakkı bulunduğu için rehin alanın kabzının sahih olması rehin verenin iznine bağlıdır. Aynı durum hibe edildiği halde henüz hibe edenin elinde duran mal ile peşin satıldığı halde henüz bedeli ödenmemiş olduğu için satıcıda duran malın kabzı için de geçerlidir. Peşin satılıp bedeli ödenmiş malda veya

vadeli olarak satılmış malda ise satıcının hapis hakkı yoktur (a.g.e., VI, 123-124, 138; Şirbînî, II, 73). Mâlikîler, hapis hakkının sadece rehinde devam ettiği gerekçesiyle bunda mal sahibinin iznini şart görmüşler, hibe ve

vakıf gibi diğer tasarruflarda mülkiyetin devam etmediği gerekçesiyle kabzın sıhhati için bu işlemleri yapan kişilerin iznine gerek görmemişlerdir (Bâcî, VI, 100). Hanbelîler'e göre ise mal sahibinin izni her durumda şart olup izinsiz gerçekleşmesi halinde kabz fâsid olur (Buhûtî, III, 272; IV, 253).

Hanefî ve Şâfiî fakihlerine göre kabzın sıhhati için kabzedilecek malda başkalarının hakkının bulunmaması da gerekir. Buna göre içinde satıcıya ait eşyaların bulunduğu bir evin kabzı bu eşyalar boşaltılmadıkça sahih olmaz. Hanefîler, kabzın sıhhati için ayrıca kabzedilen malın başkasının hakkı bulunan şeylerden ayrı olmasını ve şâyi hisse olmamasını da şart koşarlar (Kâsânî, VI, 125, 140; İbn Âbidîn, VI, 479).

Sonuçları. Kabzın iki temel sonucu (hükmü) vardır: Birincisi kabzın akid konusu olan mala ilişkin sorumluluğu nakletmesi, ikincisi de akid konusu olan malda tasarruf yetkisini vermesidir. a) Hasar Sorumluluğu. Kabzın tarafların hasar sorumluluğuna (damân) etkisi gelirin risk karşılığında olması genel kuralı (Mecelle, md. 85) çerçevesinde ele alınmıştır. Burada söz konusu olan sorumluluk özellikle satım, icâre, âriyet, rehin gibi damân akidlerinde akid konusu malın telef olması, eksilme veya ayıplanması durumunda bu zararın üstlenilmesidir. Şartlarına riayet edilerek gerçekleşen kabzdan sonra malın sorumluluğunun kabzedene geçeceğinde önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Muhayyerlik şartıyla satın alınan ve kabz edilen malın muhayyerlik süresi içerisinde telef olması, eksilmesi veya ayıplanması durumunda da hasar müşteriye aittir. Çünkü mal onun malıdır ve geliri de onundur. Burada asıl tartışma, malın kabzdan önce sorumluluğunun kime ait olduğu noktasında ortaya çıkmakta, bu da akdin türüne ve mahiyetine göre değişiklik göstermektedir.

Rehin, âriyet ve ayn kirasında kabzdan önce malın sorumluluğu kural olarak rehin, âriyet ve kiraya verene aittir. Satım akdinde malın mülkiyetinin akdin kurulmasıyla birlikte alıcıya geçeceği kabul edilmekle birlikte satılan mala ilişkin hasar sorumluluğunun kabzdan önce sırf akdin kurulmasıyla alıcıya geçip geçmeyeceği tartışmalıdır. Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre müşteri kabz etmedikçe satılan malın sorumluluğu satıcıya aittir. Bu sebeple mal kabzdan önce satıcının elinde telef olsa hasar satıcıya ait olur (Mecelle, md. 293) ve malın sorumluluğu ancak kabz ile

müşteriye geçer. Çünkü akdin gereği, mebîin mülkiyetinin müşteriye geçmesidir. Zaten satıcının sattığı malı teslime zorlanabilmesi de bu gerekçeye dayanır. Peşin alım satımlarda müşterinin henüz parayı teslim etmemiş olması durumunda ise satıcı teslime zorlanamaz. Çünkü malın para ile satılması halinde önce paranın teslim edilmesi, alınan satılan şeylerin aynı cinsten olması durumunda ise teslim tesellüm işinin aynı anda gerçekleşmesi öngörülmüştür. Hanbelîler ve bir görüşte Şâfiîler ölçü, tartı veya sayıyla satılan malların, muayyen olsun veya olmasın ancak kabz ile müşterinin sorumluluğuna geçeceğini belirtmişlerdir (İbn Kudâme, VI, 181).

Mâlikî ekolünde ise ilke olarak hasar sorumluluğunun akdin kurulmasıyla birlikte alıcıya geçtiği görüşü benimsenmiş, sadece beş durum bu ilkeden istisna edilmiştir. Tazmin sorumluluğunu müşteriye nakletmeyen beş durum nitelik belirtilerek satım, muhayyerlik şartıyla satım, tam olgunlaşmamış ürünün satımı, tevfiye hakkı bulunan satım ve fâsid satımdan ibarettir. Tevfiye hakkı, satılan malın ölçülmesi ve tartılması yükümlülüğü demek olup tevfiye hakkı bulunan satım akdinde satılan malın sorumluluğunun satıcıya ait görülmesi, mebîin ölçülmesi ve tartılması işinin satıcıya ait olduğu anlayışının sonucudur. Bu konuyla bağlantılı olarak birçok ayrıntı gündeme gelmiş, meselâ malın satıcının elinde kısmen veya tamamen helâk olması, helâkin semavî bir âfetle veya satıcının yahut müşterinin ya da üçüncü şahsın fiiliyle meydana gelmesi gibi durumlar ayrı ayrı değerlendirilmiştir (Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, V, 122-123).

Bir malın satın almak, görmek veya göstermek üzere götürülmesi sırasında sorumluluğun kime ait olacağı da tartışmalıdır. Mecelle’de, fiyat belirlendikten sonra bir malın satın alınmak üzere müşteri tarafından alınıp götürülmesi durumunda hasarın alıcıya geçmiş olacağı, fiyat belirlenmemişse hasarın müşteriye geçmeyeceği; görmek veya göstermek üzere bir malın kabzedilmesi halinde ise fiyatın belirlenmiş olup olmamasına bakılmaksızın malın müşterinin elinde emanet hükmünde olacağı ve kusursuz olarak telef olması durumunda hasarın satıcıya ait olacağı belirtilmiştir (md. 298-299).

b) Tasarruf Yetkisi. Mülk edinilen bir malda kabzdan sonra tasarrufta bulunmanın câizliği konusunda görüş birliği varsa da kabzdan önce

tasarrufta bulunma hususu tartışmalıdır. Bu noktada malın hangi yolla elde edildiği ve o malda icra edilen tasarrufun türü önem kazanmakta, hatta edinilen şeyin ayn veya deyn olması durumunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkabilmektedir.

Malın kabzdan önce satılması genelde câiz görülmezken diğer tasarruflara daha müsamahalı bakılmış, hatta satım akdi dışında hiçbir tasarrufun kabzdan önce yasak olmadığını öne sürenler olmuştur (Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre, V, 133). Akdin sıhhati ve mülkiyetin intikali için kabz edilmesine gerek görülen bir şeyin kabzdan önce satılmasının yasaklığı konusunda Osman el-Bettî dışında muhalif kalan kimse bilinmemektedir.

Kabzdan önce satım yasağı bu yönde vârit olmuş hadisler yanında (Buhârî, “Büyûʿ”, 54-55; Müslim, “Büyûʿ”, 29-41), satın alınan mal üzerinde kabzdan önce henüz mülkiyetin istikrar bulmadığı ve buna bağlı olarak o malın henüz satıcının sorumluluğuna geçmediği anlayışıyla ve kabzdan önce teslime güç yetirme şartının tam olarak gerçekleşmemiş olmasıyla da gerekçelendirilmektedir. Bu durumda mülkiyetin istikrar bulmaması kabzdan önce malın helâk olması halinde akdin infisah etmesini doğurmakta, gerek Hanefîler gerekse Şâfiîler bunu bir nevi garar olarak değerlendirmektedir (Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 264). Miras, vasiyet gibi muâvazalı olmayan hukukî işlemler kanalıyla elde edilen mallarda kabzdan önce tasarrufa müsamaha ile bakılması da bu türlü bir garar riski olmamasıyla açıklanır.

Fıkıh mezheplerinin kabz edilmemiş malın satımının hükmü konusundaki görüşleri satılan malın menkul olup olmamasına, menkul ise yiyecek maddesi olup olmamasına ve tevfiye hakkı bulunup bulunmamasına göre değişiklik göstermektedir. Şâfiîler başta olmak üzere Zâhirîler, İbâzîler, Zeydîler, İbn Akīl gibi bir kısım Hanbelîler’in de içinde bulunduğu çoğunluk, menkul-gayri menkul ayırımı yapmaksızın ve yiyecek maddesi olup olmamasına bakmaksızın mutlak olarak bir malın kabzdan önce satılmasını câiz görmez.

Şâfiîler’e göre mebîin kabzdan önce satılması câiz olmadığı gibi ücret veya bedel yapılması, selem, tevliye veya şirkete konu edilmesi de câiz değildir (Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 265). Hanbelî mezhebinde kabzdan önce satım

yasağının ölçü veya tartıyla satılan şeylere tahsis ederek ölçü ve tartıya vurulmaksızın alınıp satılan şeylerin kabzdan önce satılmasının câizliği yönünde bir rivayet bulunmakta ve bu bazı Hanbelî fakihlerince daha ağırlıklı bulunmaktadır (İbn Kudâme, VI, 181-182).

Hanefîler'de kural, kabzdan önce helâkin akdin infisahına yol açacağı durumlarda kabz öncesi tasarrufun câiz olmaması, bunun dışındakilerde ise olmasıdır. Bunun için de İmam Muhammed hariç Hanefîler'in büyük çoğunluğu menkul-gayri menkul ayırımı yaparak satın alma yoluyla elde edilen menkul malların kabzdan önce satılmasının yasak olduğunu öne sürmüşler, fakat helâk riski bulunmadığı gerekçesiyle akarın kabzdan önce satılmasında bir sakınca görmemişlerdir (Kâsânî, V, 180). Bu yaklaşım, onların kabzdan önce satım yasağını garar riskiyle açıklamış olmalarıyla da ilgilidir. Ayrıca kabzdan önce satım yasağı getirilen menkulün özellikle satın alma yoluyla edinilmiş menkul olduğu vurgulanarak bu görüş satın alınan menkulün kabzdan önce helâk olması durumunda akdin infisah edeceği tehlikesine dayandırılır. Yine kabzdan önce helâk olması akdin infisahına yol açan sulh bedeli ve icâre gibi işlemler de aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Buna mukabil Hanefîler infisah riski bulunmadığı için menkul oldukları halde mehir, muhâlea bedeli veya kasten öldürmede sulh bedeli olarak edinilmiş bir malın kabzdan önce satılmasını veya başka bir hukukî işleme konu edilmesini başka bir hukukî işleme konu edilmesini câiz görmüşlerdir (İbn Âbidîn, V, 147). Son konuda Hanbelî ekolünün görüşü de bu doğrultudadır (İbn Kudâme, VI, 191). Kabzdan önce mebî'de tasarruf câiz görülmezken bedelde (semen) tasarrufun câiz görülmesi de semenin helâk olması durumunda infisah riskinin bulunmaması, ayrıca semenin tayinle belirlenmiş hale gelmeyeceği anlayışıyla ilgilidir.

Akarın kabzdan önce satımı konusunda İmam Muhammed, Hanefî çoğunluğundan ayrılarak menkule kıyasla akarın da kabzdan önce satılmasını câiz görmemiş, mezhepte de genelde garar ölçüsü alındığından akarın denizin kenarı olması veya üst kat olması gibi durumlarda İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 8). İcâre akdi menfaatin temliki, menfaat de menkul mesabesinde görüldüğü için Hanefî ekolünde gayri menkulün kabzdan önce icâresi ise ittifakla câiz görülmemiştir.

Mâlikîler, kabzdan önce satım yasağını satın alınan şeyin yiyecek maddesi olup olmamasına göre değerlendirerek bu yasağı yiyecek maddesine tahsis etmiş ve yiyecek maddesi olmayan şeylerin ölçü veya tartıyla alınıp satılmalarına bakmaksızın kabzdan önce satılmasını câiz görmüşlerdir. Mezhepte genel kabul gören bu görüşün gerekçesi olarak, "Yiyecek maddesi satın alan kişi onu kabzdan önce satmasın" hadisi gösterilir (Buhârî, "Büyûʿ", 54; Müslim, "Büyûʿ", 30, 35, 36). Yiyecek maddesinin kabzdan önce satılmasının yasaklığı hükmünü, garar ve ribâ riskiyle irtibatlandıranlar yanında bu hükmü taabbüdî olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Ancak Mâlikî fakihleri, ölçü veya tartıya vurulmaksızın satın alınmış olması durumunda diğer menkullerin olduğu gibi yiyecek maddesinin de kabzdan önce satılabileceğini söylerler. Bu görüş, onların tevfiye hakkı bulunmayan malların kabza gerek olmaksızın sırf akidle müşterinin sorumluluğuna geçeceği, bunlarda kabz ve istifasının akdin tamamlanmasıyla gerçekleşeceği yönündeki kanaatleriyle uyumludur. Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî de yiyecek maddesinin mutlak olarak kabzdan önce satılmasının yasak olduğu görüşünde iken Mâlikîler'den Karâfî böyle bir ayırımı doğru bulmaksızın kabz edilmeyen malın satılmasını câiz görmeyen Şâfiî'nin görüşünün isabetli olduğunu belirtmiştir (el-Furûḳ, I, 193).

Ekoller arasındaki bu görüş ayrılığı Hz. Peygamber'in teslim alınmayan şeyin satımını, sorumluluğu üstlenilmeyen şeyin gelirini yasaklama yönünde vârit olmuş sözlerinin (Şevkânî, V, 157-158) anlaşılıp yorumlanmasındaki metodolojik farklılıktan ve buna bağlı olarak tazmin sorumluluğu ile tasarruf yetkisi arasında kurulan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Ribâ ve garar riskinin kaldırılması düşüncesi de bu genel anlayışın devamı mahiyetinde olup onunla sıkı sıkıya ilgilidir. Bu bakımdan kabzdan önce satım yasağının ribâ ve garar riskinin kaldırılması düşüncesiyle temellendirilmesi de doğrudur. Söz konusu olabilecek garar risklerinin başında akid konusunun helâki halinde akdin infisah etmesi gelmektedir.

Kabzdan önce tasarruf konusu mülk edinmenin sebebi olan hukukî işlemin türüyle de ilgilidir. Meselâ Mâlikîler kabz öncesi satım yasağını daha çok bey', icâre, mehir, muhâlea bedeli, telef edilen malın tazmini gibi kâr ve pazarlık temeline oturan bedelli (muâvazalı) işlemlerde söz konusu eder;

kural olarak hibe, sadaka, hediye gibi tek taraflı işlemlerle elde edilen şeylerde, yiyecek maddesi olup olmamasına bakılmaksızın kabzdan önce tasarruf edilebileceğini söylerler (Bâcî, IV, 280-282).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Büyûʿ”, 54-55; Müslim, “Büyûʿ”, 29-41; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, IV, 279-289; VI, 100, 272; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 270; İbn Rüşd, Bidâyetülmüctehid, İstanbul 1985, II, 120-122; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 210; V, 148, 180, 244, 246; VI, 123-126, 138, 140; VII, 397; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1988, VI, 23, 181-203; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 70-72; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 437-438; a.mlf., el-Mecmûʿ, IX, 136, 264-283; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr (nşr. Muhsin Ebû Dakīka), İstanbul 1987, II, 8; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, V, 120-127, 133-154; a.mlf., el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 193; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 70-75; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (Abdullah Muhammed es-Sa‘d - Abdülhafîz Sa‘d Atıyye), Kahire, ts., IV, 368-371; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 355-356; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1308, II, 183-184; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), VI, 126-129; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 66, 72-73; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 272; IV, 253; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 13-38; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtar [Kahire] içinde), IV, 560-561; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 157-161; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 505, 561-562; V, 147-152, 258; VI, 479; Mecelle, md. 57, 85, 121, 262-287, 289, 293, 298-299, 586, 601; Nezîh Hammâd, el-Ḥiyâze fi’l-ʿuḳūd, Dımaşk 1398/1978; Ch. Chehata, “Les concepts de qabḍ ḍamân et de qabḍ amâna en droit musulman hanéfite”, St.I, XXXII (1970), s. 89-99; M. Zeki Abdülber, “el-Ḳabż fi’l-ʿuḳūdi’l-mâliyye fi’l-fıḳhi’l-Ḥanefî”, Mecelletü’l-ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî özel sayısı, Kahire 1990, s. 359-427; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, “el-Ḳabż”,

Mecelletü mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, VI/1, Cidde 1990, s. 465-491; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, “el-Ḳabż”, a.e., s. 555-634; Suûd b. Mes‘ad es-Sübeytî, “el-Ḳabż”, a.e., s. 635-668; Y. Lilant de Bellefonds, “Ḳabḍ”, EI² (İng.), IV, 325-326; “Ḳabż”, Mv.F, XXXII, 257-300.

H. Yunus Apaydın

KABZA

(القبضة)

Dört parmak boyundaki eski bir uzunluk ölçüsü

(bk. PARMAK).

KAÇANİKLİ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Makedonya'nın başşehri Üsküp'te XVII. yüzyılın başlarına ait külliye.

Üsküp'ün kuzeydoğu kesimindeki Kâtib Şâhin mahallesinde yaptırılan külliyeyi oluşturan cami, türbe, mektep, kütüphane ve zâviyeden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Külliye, büyük bir ihtimalle Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa'nın oğlu olduğu düşünülen Kaçanikli Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Külliyeye ait vakfiyede "emîrü'l-ümerâ" olarak zikredilmesinden onun sancak beyi de olduğu anlaşılmaktadır. Rumeli beylerbeyiliği dışında birçok yerde valilik yaptığı ve başka görevlerde bulunduğu kaydedilmektedir. Mehmed Paşa 1041 (1631) yılında vefat etmiştir.

Kaçanikli Mehmed Paşa, Üsküp'te bina ettirdiği bu külliye için bir vakıf kurarak birçok şehir, kasaba ve köyde arazi, dükkân, değirmen gibi mülkler vakfetmiştir. Şâban 1017'de (Kasım 1608) düzenlenen vakfiye Makedonya Millî Tarih Enstitüsü tarafından, Hasan Kaleşi ve Mehmed Mehmedovski'nin hazırladığı Tri Vakufnami na Kacanikli Mehmed-Pasa adlı çalışma içinde neşredilmiştir (Skopje 1958; ayrıca bk. Ayverdi, s. 258-259). Külliyenin merkezi konumundaki cami ile türbenin kroki mahiyetindeki planları, çizimleri ve fotoğrafları Üsküp Şehir Müzesi'nde korunmaktadır.

Cami. 1010 (1601) yılından sonra ortadan kalkmış bulunan Kâtib Şâhin Camii'nin yerinde inşa edilmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre eski caminin imamı ve iki müezzininden biri bu camide görev almıştır (Kaleši-Mehmedovski, s. 25, 33, 34; Kumbaradži-Bogoević, s. 109, 115). Vakfiyede caminin inşa kitâbesine de yer verilmiştir. Bugün Üsküp'teki Kurşunlu Han'da muhafaza edilen kitâbe iki satır halinde yazılmıştır: "Sâhibü'l-cum'a Mehmed Ağa kim / Hayr edip bu camii kıldı binâ / Göricek hâtif dedi târîhini / Mecma-ı makām-ı ra'nâ dilküşâ (sene 1010)". Caminin mimarı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Komünist yönetim sırasında

belediye yetkilileri tarafından uygulanan imar planı çerçevesinde 1955'te cami avlusundaki türbeyle birlikte yıktırılarak tamamen ortadan kaldırılmıştır (Kumbaradži-Bogoević, s. 115).

Mevcut bilgi ve belgelere göre cami kareye yakın dikdörtgen planlı bir harim, bunun kuzeyinde ahşap direklerle taşınan son cemaat yeri ve batı cephesine bitişik minareden oluşmaktaydı. Caminin kabaca yontulmuş taş ve tuğlayla inşa edildiği belirlenmektedir. Cephelerin alt seviyesinde ikişer pencere mevcut olup güney duvarı ortasında yarım daire şeklinde mihrap nişinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Harimin boyutları dikkate alınırsa üzerinin kubbe ile örtülü olması kuvvetle muhtemeldir. Ahşap son cemaat yeri oldukça geniş tutulmuştur. Doğubatı yönüne doğru iki sıra halinde atılmış on iki ve doğu ile batı tarafında kuzey-güney yönünde sıralanmış üçerden altı ahşap direğe binen sundurma şeklindeki bir çatıyla örtülüdür. Kare kesitli direklerin birbirine konsollarla bağlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Harimin kuzeybatı köşesine dıştan bitişik minare çokgen kaideli olup yukarıya doğru gittikçe daralan prizmatik bir pabuca sahiptir. Çokgen olan gövdenin başlangıcında ve bitiminde kaval silme yer almaktadır. Korkuluğu ajur tekniğinde yapılmış geometrik kompozisyonla bezeli şerefenin alt tarafı üç sıra mukarnasla dolgulanmıştır. Gövdeye göre daha dar olan peteğin üst kısmında küçük delikler mevcuttur. Minareye kaidenin kuzeye bakan cephesi üzerindeki bir kapı vasıtasıyla geçilmektedir.

Türbe. Caminin avlusunda bulunduğu anlaşılan türbe camiyle birlikte yıktırılmış olup planı ve oldukça kötü baskılı bir fotoğrafı mevcuttur. Türbede yatan Kaçanikli Mehmed Paşa, külliye için kurduğu vakfın şartları arasında türbenin cami avlusunda hatip Ömer Çelebi'nin kabri yanında inşa edilmesi, vefatında türbede defnedilmesi ve vakıf kuranların da bu türbeye gömülmesi şeklinde kayıtlar bulunmaktadır. Bu tür bilgilerden hareketle yapının bâninin ölümünden hemen sonra inşa edildiği söylenebilir (Kaleši-Mehmedovski, s. 39, 40; Kumbaradži-Bogoević, s. 116).

Türbe kare planlı ve kübik gövdeli olup kuzeyindeki kapısı önünde enine dikdörtgen planlı bir sakıf bulunmaktadır. Düzgün kesme taşla inşa edilen türbenin doğu, güney ve batı cephelerinde sivri kemerli birer pencere yer almaktadır. Kuzeyindeki sakıf üç sütuna oturan sivri kemerlerle yanlara

açılmaktadır. Üzeri aynalı tonozla örtülü bu bölümün güneyindeki kare planlı türbeye cephenin ortasındaki bir kapıyla geçilmektedir. Oldukça yüksek, sağır ve sekizgen kasnağa oturan bir kubbeyle örtülü türbenin iç mimarisi hakkında bilgi yoktur. Ancak kubbeye pandantiflerle geçildiği elde mevcut plandan tesbit edilmektedir.

Külliyenin vakfiyesinde kayıtlı olan zâviyenin yeri belirlenememiştir. Makedonyalı araştırmacı L. Kumbaradži-Bogoević zâviyenin caminin hemen yanında olduğunu söylemektedir (Osmanliski Spomenici, s. 133). Vakfiyede on altı hücreli olduğu belirtilen zâviyede görevlilere verilecek yevmiye ve diğer malzemeler de kaydedilmiş, şeyhe, sûfîlere, aşçıya, ekmekçiye, kilerciye, suyolcuya ve temizlikçiye ödenecek ücretle gıda maddelerinin miktarı ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bu yapının da 1955'te yıktırıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 133). Yine yeri tam olarak belirlenememekle birlikte külliyede bir mektebin mevcut olduğu vakfiyeden öğrenilmektedir. Vakfiyede mektepteki görevli personele verilmesi gereken ücretle iâşenin miktarı da belirtilmiştir. Külliyenin vakfiyesinde ayrıca kütüphanede görevli hâfız-ı kütübe ödenecek ücretle satın alınması şartı getirilen dinî, ilmî ve fennî kitaplar hakkında bilgilerin yer aldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kaçanikli Mehmed Paşa'nın Arapça Vakfiyesi'nin Sûreti, VGMA, Defter, nr. 633/Tasi, s. 21-24; Arhiv na Makedonija: Fond Ulema Medzlis, Skoplje 1939, K. 85; BA, Ruûs, nr. 78, s. 152; Sicill-i Osmânî, III, 1030; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III/3, s. 258-259, 304; K. Tomovski, "Pregled na Pozmačajnite Turbinja vo Makedonija", Zbornik na Tehničkiot Fakultet 1957-58 Godina, Skopje 1957-58, s. 95-111; Hasan Kaleši - Mehmed Mehmedovski, Tri Vakufnami na Kačanikli Mehmed-Pa•a, Skopje 1958, s. 11-48; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 55; Mehmet İnbaşı, Osmanlı İdaresinde Üsküp Kazası: 1455-1569 (doktora tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 98; Mustafa Özer, Üsküp'te Türk Mimarisi: XIV.-XIX. yy. (dotora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,

s. 236-239, 360; L. Kumbaradži-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 109, 115-116, 133; G. Elezović, “Turski Spomenici u Skoplju”, Glasnik Skopskog Naučnog Dru•tva, XII, Skoplje 1933, s. 262; D. Bojanić, “Podaci o Skoplju iz 951 (1544) Godine”, POF, III-IV (1952-53), s. 607-619; Behicüddin Şehabi, “Üsküp’te 1912-1990 Tarihleri Arasında Yıkılan veya Yıkılmaya Maruz Kalan Camiler”, el-Hilâl, IV/33, Üsküp 1991, s. 20.

Mustafa Özer

KAÇARLAR

Bir Türkmen oymağı ve İran'da hüküm süren bir hânedan (1796-1925).

XV. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'nun Bozok (Yozgat) bölgesinden Kuzey Azerbaycan'a göçerek Gence yöresinde yurt tutan oymak Akça (Ağça) Koyunlu, Akçalu (Ağçalu) ve Şam Bayatı Türkmen obalarından meydana gelmiştir. Oymak, Akkoyunlu Yâkub Bey'in ölümünden (1490) sonra başlayan saltanat mücadelelerine katılarak Uzun Hasan'ın torunu Rüstem Bey'in tahta çıkmasında önemli rol oynadı. Şah İsmâil zamanında Tozkoparan Pîrî Bey ve Eçe Sultan adlı iki Kaçar beyinin bahsi geçer. Kaçarlar Tahmasb döneminde büyük oymaklar seviyesine yükseldiler. Nitekim bu devirde devlet hizmetinde birçok Kaçar beyi görülür. Kaçar'ın asıl boy beyi ailesi Ziyadluoğulları'ndan olan Karabağ hâkimi Şahverdi Sultan, Budak Han, 1554'te Kanûnî Sultan Süleyman'a elçi gönderilen Şahkulu Ağa, Gökçe Sultan ve Toykun Bey bunların en tanınmışlarıdır.

Şah I. Abbas, Ziyadlu'ya mensup itibarlı emîrlerden Hüseyin Han'ı 1598'de Esterâbâd valiliğine tayin etti; ardından onu Osmanlı idaresine geçmiş bulunan Karabağ'ı geri almakla görevlendirdi. Hüseyin Han Karabağ'ı geri aldıysa da (1606-1607) halkın şikâyeti üzerine azledildi ve yerine yine Ziyadlu'dan Muhammed Halil Han getirildi. Şah Abbas, Türk oymaklarını tehlike oluşturmamaları için İran içinde dağıttığı gibi, onlara karşı denge sağlamak amacıyla devşirme sistemine dayalı kullar ocağını kurup Esterâbâd beylerbeyiliğine de kul kökenli emîrler tayin etti. Son Safevî hükümdarlarından Hüseyin Mirza (Sultan Hüseyin Şah) zamanında Esterâbâd beylerbeyiliğine Kazvin Türkmenleri'nden Muhammed Han'ın tayininden sonra bölgedeki Kaçarlar'ın da karıştığı bazı hadiseler meydana geldi. Aşağı (Aşaka) Baş aşireti reisinin oğlu olan Feth Ali Han, topladığı kuvvetlerle Mübârekâbâd Kalesi'ni ele geçirip Beylerbeyi Muhammed Han ile nâibini öldürttükten sonra Esterâbâd, Mâzenderan, Cürcân ve Sebzevâr'ı alarak Kazvin'de şahlığını ilân eden II. Tahmasb üzerinde nüfuz kurdu ve kendisini saltanat nâibi ve emîrü'l-ümerâ tayin ettirdi. Tahmasb ayrıca Feth Ali Han'a "vekîlüddevle" unvanı ile Simnân valiliğini verdi ve onunla birlikte Meşhed'in Afganlar'dan kurtarılması için Horasan'a sefer yaptı;

fakat daha sonra onu öldürttü.

Hüseyin Han'ın Esterâbâd valiliği sırasında sayıları artan Esterâbâd Kaçarları Karabağ'da kalan Kaçarlar'dan çok daha kalabalıktılar ve XVIII. yüzyılda Koyunlu (Kovanlı) ve Develü olmak üzere iki kola ayrılıyorlardı. Bunlardan Develüler'e Mübârekâbâd Kalesi'nin kuzeyinde oturdukları için Yukarı Baş, Koyunlular'a da aynı kalenin güneyinde oturdukları için Aşağı Baş deniyordu. Yukarı Baş Develü, Sapanlu, Köhnelü, Hazinedarlu, Kayaklu ve Kerlü (?) isimli altı obadan meydana gelmişti; bunlardan büyük beylerin çıktığı Develü en asilleriydi. Aşağı Baş da Koyunlu, İzzeddinlü, Şam Bayatı, Kara Musanlu, Vaşlu (Aşlu [?]) ve Ziyadlu obalarından teşekkül ediyordu. Bu kolun baş obası Kaçar hânedanını da çıkaran Koyunlu idi. Bu iki kol arasında çoğu zaman düşmanlık vardı.

Feth Ali Han'ın Nâdir Şah tarafından öldürülmesi üzerine (1726) oğlu Muhammed Hasan Han, hayatını tehlikede görerek zamanının çoğunu Yaka Türkmenleri'nin yurdunda geçirdi ve bu arada asker toplayıp Esterâbâd'ı Develü Muhammed Hüseyin Han'dan aldı (1744). Bunun üzerine Afşar hânedanının kurucusu Nâdir Şah kumandanlarından Bihbûd Han'ı onun üzerine gönderdi. Peş peşe iki savaşta mağlûp olan Muhammed Hasan Han, Yemût Beyi Begenç Han'ın yanına çekildi; fakat mücadeleden vazgeçmedi. Nâdir Şah'ın ölümü üzerine (1747) Muhammed Hasan Han Esterâbâd'a geldi. Beylerbeyi Kaçar Kara Musanlu Muhammed Hüseyin Han ona bir şey yapamadığı gibi, Safevî Hükümdarı II. Süleyman Şah da kendisini Esterâbâd beylerbeyi ve bütün Kaçarlar'ın başı tayin etti (1749). Süleyman Şah'ın tahttan indirilmesi üzerine (1750) Muhammed Hasan Han bağımsızlığını ilân etti; ayrıca Esterâbâd ve Cürcân'dan başka Mâzenderan ve Gîlân'ı da idaresi altına aldı. Bu sırada Fars'a Kerim Han Zend, Azerbaycan'a Afgan Âzâd Han, Horasan'a da Nâdir Şah'ın torunu Şâhruh hâkim bulunuyordu. III. İsmâil'i Safevî tahtına çıkaran Kerim Han, onun adına hareket ediyor görünerek bazı başarılar kazandıktan sonra Kazvin, Gîlân ve Mâzenderan'ı zaptetti ve Muhammed Hasan Han'ı da Esterâbâd'da kuşatma altına aldı. Fakat Yemût ve Göklenler'in kalabalık topluluklar halinde yardıma gelmesi üzerine onun karşısında yenildi (1751). Kerim Han'ı püskürten Muhammed Hasan Han, hâkimiyetini Meşhed'in batısına doğru genişletmek isteyen Afgan Ahmed Şah Dürrânî'yi Sebzevâr yakınlarında yenerek (1755) şöhretini İran'ın her tarafına yaydı. Kazvin'e

ve Gîlân'a hâkim olduktan sonra İsfahan üzerine yürüdü ve Kerim Han'ı ikinci defa bozguna uğratıp (1756) Irâk-ı Acem'i ele geçirdi. Ertesi yıl Azerbaycan'a yönelerek Arrân, Karabağ ve Mugan yörelerini kolayca itaat altına aldı; Karabağ'daki Kaçarlar, özellikle Gence yöresinde yaşayan Ziyadlu Kaçarları ona bağlılıklarını bildirdiler. Yanında bulunan büyük oğlu on beş yaşındaki Ağa (Âkā) Muhammed'i Azerbaycan beylerbeyiliğine tayin eden Muhammed Hasan Han aynı yıl Şîraz önlerinde başarısızlığa uğradı ve ordusu dağıldı. Bu sırada Develü Muhammed Hüseyin Han da Esterâbâd'ı zaptetti; burada tutunamayacağını anlayınca da Damgan Kalesi'ne sığındı. Muhammed Hasan Han Damgan'ı kuşattı; ancak Kerim Han onun üzerine yürüdü ve Muhammed Hüseyin Han da Kerim Han'ın ordusuna katıldı. Yapılan savaşta Muhammed Hasan Han yenildi ve kaçarken öldürüldü (15 Cemâziyelâhir 1172 / 13 Şubat 1759).

Muhammed Hüseyin Han'ın Zendler tarafından Esterâbâd beylerbeyiliğine tayin edilmesi üzerine Muhammed Hasan Han'ın oğlu Ağa Muhammed Han kardeşi Hüseyin Kulı Han, dayısı Koyunlu Muhammed Han ve diğer bazı akrabalarıyla birlikte Türkmen bozkırına çekilip Yemût'un Câfer Bey kolunun başı Murad Han'a sığındı. Fakat Muhammed Hüseyin Han hepsini yakalayıp Şîraz'a gönderdi. Şîraz'da onlara iyi davranıldı. Kerim Han, devlet işlerinde zaman zaman Ağa Muhammed Han'la istişarede dahi bulunuyordu. Hüseyin Kulı Han'ı da Damgan'a vali tayin etmiş (1769), o da babasının öcünü almak için Develü beyleriyle savaşıp Esterâbâd'ı birkaç defa yağmalamıştı. Kerim Han'ın ölümü üzerine (1779) Ağa Muhammed onun eşlerinden olan halası Hatice Begüm'ün yardımıyla Şîraz'dan kaçtı ve on yedi yıl süren zorlu bir mücadeleye girişti. Tarihçi Rızâ Kulı Han, Ağa Muhammed Han'ın Zend Hükümdarı Câfer Han'ı Hemedan'da mağlûp ettikten sonra (1786) Tahran'da şahlık tahtına oturduğunu söylüyorsa da diğer kaynaklar bunu teyit etmemektedir. Ağa Muhammed Han daha sonraki yıllarda hâkimiyet alanını giderek genişletti; İran'ın büyük bir kısmını, Azerbaycan'ı ve Gürcistan'ı ele geçirip kendisine başşehir edindiği Tahran'da kalabalık bir davetli topluluğu önünde "şehinşahlık" tacını giyerek

adına hutbe okuttu ve para kestirdi (1796); böylece Kaçar Devleti resmen kurulmuş oldu.

Ağa Muhammed Şah’ın 1797’de şahsî hizmetiyle görevli üç adamı tarafından öldürülmesinden sonra tahta yeğeni Feth Ali Şah geçti. Feth Ali Şah dönemi (1797-1834), Asya’nın çeşitli yerlerini sömürgeleştirmeye çalışan İngiltere, Fransa ve Rusya arasındaki çekişmelerde taraf tutmak ve özellikle Rusya karşısında doğrudan taraf olmakla geçti. Sonuçta İran, savaş açtığı Ruslar ve Osmanlılar karşısında güçsüz kalıp Gürcistan ile Azerbaycan’ın bir kısmı başta olmak üzere pek çok toprağını Ruslar’a kaptırdığı gibi Horasan ve diğer iç bölgelerde de hâkimiyetini ve hatta Türkmençay Antlaşması’nda (1828) ifade edildiği üzere âdeta bağımsız bir devlet olma hüviyetini yitirdi.

Feth Ali Şah’ın ölümünün ardından oğullarından Tahran Valisi Ali Şah Zıllüssultan ile Fars Valisi Hüseyin Ali Mirza Fermân-Fermâ saltanatta hak iddiasıyla harekete geçtilerse de Veliaht Muhammed Mirza hemen Tahran’a yürüyerek onları itaat altına aldı; böylece saltanatını sağlamlaştırdıktan sonra Herat hâkimi Kâmran Mirza’nın kendisini metbû tanıyacağına dair söz vermesine rağmen Sîstan’ı işgal etmesi üzerine Herat’ı kuşattı (1837). Fakat İngilizler’in Fars’ta karışıklıklar çıkarmaları sebebiyle kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı ve Tahran’a dönüp onlarla barış yaptı. İki yıl sonra Ruslar korsanların çoğaldığını ileri sürerek Hazar denizinin her yerini ele geçirdiler. Arkasından da İsmâilîler’in reisi Ağa Han (Hasan Ali Şah) Kirman’da isyan çıkardı; fakat Yezd valisinin karşısında yenilerek Hindistan’a kaçtı (1843). Muhammed Şah devrinde (1834-1848) Osmanlılar’la olan münasebetler de vakit vakit gerginleşmiş, ancak askerî bir harekâta yol açmamıştır.

Muhammed Şah vefat edince tahta veliaht sıfatıyla Azerbaycan valisi olarak Tebriz’de oturan oğlu Nâsırüddin Şah çıktı. Nâsırüddin’in emîr-i nizâmlığa (sadrazamlık) getirdiği Mirza Takī Han çeşitli suistimallere karşı mücadeleye girişti ve şahın ilk zamanlarda kendisini desteklemesiyle başarı kazanarak israfı önledi. Bu dönemin en önemli olaylarından biri Bâbîlik hareketinin ortaya çıkmasıdır. 1844’te Mirza Ali Muhammed Nûri adında bir Hurûfî, kendisinin kayıp on ikinci imam mehdî olduğu iddiasıyla etrafına büyük bir kalabalık topladı ve devleti kurşuna dizildiği 1850 yılına kadar uğraştırdı; Yezd, Zencan ve İran’ın diğer bazı yerlerinde eyleme geçen taraftarları da yakalanıp öldürüldü.

Rusya, Kırım Harbi'nin başlayacağı sırada (1853) İran'a Osmanlılar'a karşı birlikte hareket etme teklifinde bulunmuştu; İran'ın Osmanlı ülkesinden alacağı topraklar kendisine kalacaktı. Şah bizzat bir Rus prensinin getirdiği bu teklifi kabul etmiş ve askerlerine Bağdat ve Erzurum'a saldırmak için Azerbaycan ve Kirmanşah'ta toplanmaları emrini vermişti; fakat daha sonra bundan vazgeçti. 1855 yılında İngiltere ile Afganistan arasında İran'ın aleyhine bir ittifak yapıldı; İran da buna karşılık Rusya'nın teşvikiyle Herat'ı aldı (1856), bu da İngiltere ile İran arasında savaşa sebep oldu (1857). İngilizler'in bazı yerleri ele geçirmeleri üzerine İran barış istedi. İmzalanan antlaşmaya göre Nâsırüddin Şah Herat'ı tahliye edecek ve bir daha Afgan işleriyle ilgilenmeyecekti.

Nâsırüddin Şah bir suikast sonucu öldürülünce (3 Zilkade 1313 / 16 Nisan 1896) yerine Muzafferüddin Şah geçti. Onun döneminde (1896-1907) dış borçlarda artış görüldü. 1905 yılında bazı tâcirlere karşı uygulanan sert hareketler halkın tepkisine yol açtı. Aydınlar ve orta sınıfı teşkil eden tâcirler medreselerle halkın desteğini alarak şaha meşrutî rejimi kabul ettirdiler (Ağustos 1906). Ekim ayında Meclisi Şûrâ-yı Millî açıldı. Meclis liberal görüşlü bir anayasa hazırladı. Şah bu anayasayı imzaladıktan birkaç gün sonra öldü (23 Zilkade 1324 / 8 Ocak 1907). Onun yerini alan Muhammed Ali Şah'ın saltanatının ilk yılında İngilizler'le Ruslar nüfuz bölgeleri üzerinde anlaştılar; İran'ın kuzey kısmı Rusya'nın, güney kısmı da İngiltere'nin nüfuz bölgesi oldu. Muhammed Ali Şah, meclisin müsamahasız ve kısıtlayıcı davrandığını ileri sürerek topa tutulmasını emretti. Bu olay yeni bir ihtilâlin çıkmasına yol açtı ve Muhammed Ali Şah tahttan indirilip yerine küçük yaştaki oğlu Ahmed Mirza çıkarıldı (1909).

Ahmed Şah, 1914 yılında I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine İran'ın tarafsızlığını ilân etti. Fakat devletin zayıflığı yüzünden bu açıklama da 1919 yılında Paris Barış Konferansı'na gönderilen heyetin istekleri de ciddiye alınmadı. 9 Nisan 1919'da Ahmed Şah İngilizler'le, İran'ı onların himayesine veren bir antlaşma imzaladı. Fakat meclis antlaşmayı onaylamadı ve bu karışık durumdan faydalanan Rusya ülkeyi istilâ etti. Bunun üzerine ordunun başına geçen Kazak tugayı kumandanı Rızâ Han (Rızâ Şah Pehlevî) Ruslar'ı geri püskürttükten sonra 1921 Şubatında gazeteci Seyyid Ziyâeddin Tabâtabâî ile bir hükümet darbesi yaptı ve Ahmed Şah hayatını tehlikede görerek Avrupa'ya gitti. Rızâ Han, önce

Seyyid Ziyâeddin'in başbakanlığında kurulan kabinede savaş bakanlığını üstlendi. 1923'te de iktidarı eline aldı. Ahmed Şah'ın ülkeye dönmemesi üzerine arkasındaki askerî kuvvete dayanarak meclise Ahmed Şah'ı hal'ettirip kendisini şah seçtirdi ve böylece Kaçar hânedanı sona ermiş oldu (1925).

Kaçar Devleti'nin teşkilâtı başlangıçta tamamen Safevî teşkilâtına dayanıyordu. Ancak Avrupalılar'la münasebetlerin gelişmesi değişiklik yapma ihtiyacı doğurdu. Nâsırüddin Şah devrinde, Osmanlılar'daki Tanzimat hareketleri örnek alınarak yeni müessese ve memuriyetler ihdas edildi; bunlara ait isim ve tabirlerin çoğu da aynen benimsendi. Feth Ali Şah zamanında devlet dairelerinin başında sadrazam bulunuyordu. Ondan sonra gelen yüksek memurlar malî işlere bakan müstevfî'l-memâlik, ordunun idare ve malî işlerine bakan vezîr-i leşker ve ülkenin adalet işlerine bakan sâhib-i dîvânhan ile hükümdarın sekreterlik işlerini yürüten münşi'l-memâlik idi. Devlet teşkilâtında önemli değişikliklerin yapıldığı Nâsırüddin Şah devrinin ilk zamanlarında altı vezir bulunuyordu; bunlar maliye, harbiye, hariciye, dahiliye, adalet, maaş ve bağış işlerine bakıyorlardı. Daha sonra ticaret, ziraat, sanayi, eğitim, demiryolları, gümrük ve darphâne vezirlikleri kuruldu. Eyaletler, Ağa Muhammed Şah döneminde Osmanlılar'dan alınan beylerbeyi unvanının verildiği askerî valiler tarafından yönetiliyordu. En zengin ve en önemli eyalet durumundaki Azerbaycan'a veliahtlar yollanırdı. Hükümdarın oğulları eyaletlere gönderilirken özellikle genç olanların yanına birer vezir katılırdı. Selçuklular devrindeki atabeglerin yerini tutan bu tecrübeli devlet adamları şehzadeler olgunlaşıncaya kadar işleri yürütürlerdi. Kaçarlar'ın son dönemlerinde

yüksek memurların tayinleri karşılığında şaha para vermeleri beklenir, valiliklere ve gümrük gibi gelir getiren dairelere en çok para verenler tayin edilirdi. Meşrutiyetin ilânıyla Meclisi Şûrâ-yı Millî ortaya çıktı; bakanlar milletvekilleri arasından seçiliyordu.

Ağa Muhammed Şah zamanında Kaçar ordusunun büyük bir kısmını, çoğunlukla Türkler'in oluşturduğu yarı muntazam atlı aşiret kuvvetleri meydana getiriyordu. Bunlar İran ordusunun en bahadır askerleri sayılırdı. Piyadeler ise daha çok köylülerden müteşekkildi; başlıca silâhları ise tüfekti

ve bunun için kendilerine tüfekçi deniliyordu. İlk zamanlarda sayıları az olan eğitimli askerlerin de önemli kısmını Kaçar gençleri oluşturuyordu. Dâimî ordunun askerleri maaşlı iseler de paralarını çok defa vaktinde alamazlardı. Kaçar ordusunda modernleştirme hareketlerini 1807'de Fransız subayları başlatmıştı; fakat ne onlar ne de onlardan sonra gelen İngiliz, Avusturya ve Rus askerî heyetleri başarı kazanabilmişlerdir. 1851'den itibaren yeni kurulan dârülfünunda subayların eğitimine başlandıysa da devlet hazinesinin yetersizliği yüzünden bu teşebbüs sonuçsuz kaldı. Neticede Kaçarlar eğitimli, silâhları mükemmel ve asker sayısı yüksek dâimî bir ordu kuramadılar.

İlk Kaçar hükümdarları zamanında gelirler giderleri karşılayabiliyordu; fakat Nâsırüddin Şah döneminde durum değişti. Halefi Muzafferüddin Şah'ın veziri Emînüddevle malî sistemi yeniden düzenlemeye çalıştı ve bu arada halkın devamlı şikâyeti üzerine bakır para tedavülden kaldırıldı; fakat önemli bir başarı sağlanamadı. 1911'de Amerikalı maliyeci Morgan Shuster hazinedarbaşı tayin edilerek kendisinden malî durumu düzene sokması istendiyse de Shuster, Ruslar'ın baskısı yüzünden ülkesine dönmek zorunda kaldı. Gelir kaynaklarının başlıcalarını toprak vergileri, gümrük resimleri, esnaf ve tâcirlerle hamam ve kervansaraylardan alınan vergiler, darphâne ve posta gelirleri oluşturuyordu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa ile ticarî münasebetler geliştiği için gümrük gelirleri fazlalaşmış ve bunların hepsinin önüne geçmişti. Ayrıca "sâdirât" denilen fevkalâde vergiler vardı. Gelirler giderleri karşılayamadığı için İngilizler'e ve Ruslar'a para karşılığında bazı imtiyazlar verildiği gibi onlardan büyük miktarlarda borç para alınmıştır. Verilen imtiyazların pek çoğu uygulanamamış, uygulanabilenler de gereğinden geniş tutulmaları sebebiyle ülke için çeşitli açılardan sakıncalı olmuştur. 1901'de verilen imtiyazla İngilizler'in sekiz yıl sonra Basra körfezinden 125 mil mesafede bol miktarda petrol bulmaları hükümetin yüzünü güldürmüşse de I. Dünya Savaşı'nın çıkması, İran'ın payına düşecek petrol geliriyle sıkıntılarını hafifletmesini engellemiştir.

İran'da iktisadî hayatın dayandığı tarım ekonomisi savaşlar ve kötü idarecilerin baskısı yüzünden gerilemişti. Toprakların çoğu "erbâb" denilen kişilerin elinde bulunuyordu. Şehirlerdeki halkın pek çoğu orta sınıfı meydana getiren esnafla zenaatkârlardan müteşekkildi. Avrupa sanayi mâmulleri İran'ın iktisadî hayatında sarsıcı bir rol oynamışsa da orta sınıfın

önemini azaltmamıştır. Tâcirler ise özellikle Türkiye ve Hindistan ile kervan ticareti yapıyorlardı. 1800 yılında imzalanan bir antlaşmaya göre İran limanlarında oturan İngiliz ve Hint tâcirleri gümrük vergisi vermekten muaf tutuldular, Ruslar da Türkmençay Antlaşması ile önemli imtiyazlar elde ettiler. Rusya ile yapılan ticarette ihracat ve ithalât hemen hemen birbirine denkti. Sonuç olarak Avrupa ülkeleriyle münasebetlerin artması ticareti geliştirmiştir.

Yine Avrupalılar'la münasebetlerin sıklaşması neticesinde şer'î mahkemelerin yanında sivil (örfî) mahkemeler kuruldu. Sivil mahkemelerde devlete karşı işlenmiş suçlara bakılıyordu. Bu dönemde sivil mahkemelerden başka sadece ticarî davalara bakan ticaret mahkemeleri de kurulmuştur. İran hükümeti, diğer alanlarda olduğu gibi sivil mahkemelerin açılmasında da Osmanlılar'ı örnek almıştır. Feth Ali Şah zamanında tıp tahsili için Avrupa'ya öğrenci gönderilmiştir; bu sırada kendi hesaplarına gidenler de görülmekteydi. Aynı dönemde Batı'dan gelen misyonerler İran'ın çeşitli şehirlerinde okul ve hastahaneler açtılar. Bunun dışında dinî hüviyetleri olmayan yabancılar tarafından özel okullar açıldı. Takī Han'ın gayretiyle 1851 yılında kurulan dârülfünûnun hocalarının çoğu Avusturyalılar'dan oluşmuştu. Burada subaylara ve sivil öğrencilere tıp, aritmetik, geometri, astronomi ve fen dersleri veriliyordu. İlk matbaa Tebriz'de kurulmuş (1816) ve öncelikle Veliaht Abbas Mirza'nın Tebriz'de iken Rusça ve diğer yabancı dillerden Farsça'ya tercüme ettirdiği askerlik sanatıyla ilgili kitaplar basılmıştır. Rûznâme-i Veḳāyiʿ-i İttifâḳıye adlı ilk gazete de Tahran'da 1850'de yayımlanmıştır. Kaçar Devleti, bünyesinde gerçekleştirdiği büyük değişikliklerle modern bir devlet olma yoluna girmiş ve bunda Osmanlılar'ın Tanzimat hareketlerini örnek alması önemli rol oynamıştır. Bu arada "tanzimat" kelimesinin "tanzîmât-ı hasene" şeklinde kullanıldığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Mirzâ Halîl Mar'aşî, Mecmaʿu't-tevârîḫ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1328 hş., s. 98, 149, 152; M. Emîn Gülistâne, Mücmelü't-tevârîḫ (nşr. Müderrisi

Razavî), Tahran 1320 hş., s. 176, 288, 292, 331, 361; M. Hâşim Âsaf, Rüstemü't-tevârîḫ (nşr. Muhammed Müşîrî), Tahran 1348 hş.; M. Ca'fer Hûrmûcî, Ḥaḳāʾiḳu'l-aḫbâr-i Nâṣırî: Târîḫ-i Ḳācâr (nşr. Seyyid Hüseyin Hidîvcem), Tahran 1344 hş.; M. Hasan İ'timâdüssaltana, Ṣadrü't-tevârîḫ (nşr. Muhammed Müşîrî), Tahran 1349 hş.; Cevdet, Târih, XI-XII, tür.yer.; Lutfî, Târih, I-XIV, tür.yer.; S. J. Malcolm, History of Persia, London 1815, I-II, tür.yer.; N. Curzon, Persia and Persian Question, London 1892; Abdullah Müstevfî, Şerḥ-i Zindegânî-i Men yâ Târîḫ-i İctimâʿî ve İdârî-i Devre-i Ḳācâriyye, Tahran 1956-57, I-II; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1961, V, 38, 45, 72, 119, 194; VI, 236, 257, 259, 263; VII, 262; ayrıca bk. İndeks; Emîr Gîlânşâh, Yek Ṣad u Pincâh Sâl-i Salṭanat der Îrân, Tahran 1963; Ali Asgar Şemîm, Îrân der Devre-i Salṭanat-ı Ḳācâr, Tahran 1965; P. K. Hitti, A Short History of the Near East, New York 1966, s. 187-198; F. Kazemzadeh, Russia and Britain in Persia, 1864-1914, New Haven 1968; Hamid Algar, Religion and State in Iran 1875-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, tür.yer.; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London 1969; a.mlf., "Persian Trade Under the Early Qājārs", Islam and the Trade of Asia (ed. D. S. Richards), Oxford 1970, s. 215-244; a.mlf., Qājār Persia, Austin 1987; a.mlf., "Ḳād̲j̲ār", EI^{2} (İng.), IV, 387-399; A. Bausani, The Persians (trc. J. B. Donne), London 1971, s. 164-181; Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change, 1800-1925 (ed. E. Bosworth - C. Hillenbrand), Edinburgh 1983; G. R. G. Hambly, "Iran During the Reigns of Fatḥ ʿAlī Shāh and Muḥammad Shāh", CHIr., VII, 144-173; a.mlf., "Agha Mohammad Khan and The Establishment of the Qajar Dynasty", JRCAS, L (1963), s. 161-174; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü, Ankara 1992; a.mlf., "Ḳād̲j̲ār", EI^{2} (İng.), IV, 387; Mirza Bala, "Kaçar", İA, VI, 33-38; S. Bakhash, "Administration", EIr., I, 462-466.

Faruk Sümer

Kültür ve Medeniyet.

Kaçarlar devri, gerek kültür gerekse sanat açısından İran için bir geçiş dönemi olarak kabul edilir. Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, telgrafın gelişi, matbaanın kurulması, Avrupalı hocaların öğretiminde dârülfünunun açılması, ilk gazetenin çıkışı ve Fransızca başta olmak üzere yabancı

dillerden yapılan tercümeler gibi birçok faaliyet bu gelişmeyi hızlandırmıştır. Bu dönemde ilân

edilen meşrutiyet ise kültür ve sanatta da yeni bir değişimin yaşanmasına yol açmıştır.

İlim ve sanatın yaygınlık kazanmasında matbaalar son derece etkili oldu. İlk defa 1816 yılında Tebriz'de, daha sonra sırasıyla Tahran, Şîraz, İsfahan ve Urmiye'de faaliyete geçen matbaalar başta kitaplar olmak üzere çeşitli gazete ve dergilerin sayısının hızla çoğalmasını sağladı. 1837'de Mirza Sâlih tarafından çıkarılan isimsiz ilk gazetenin ardından 1851'de Rûznâme-i Veḳāyiʿ-i İttifâḳıyye adıyla birincisinin devamı niteliğinde haftalık ikinci bir gazete çıkarıldı. Bu iki resmî nitelikli gazetenin ardından ülkenin çeşitli şehirlerinde özel veya resmî birçok gazete ve dergi yayımlandı.

Kaçarlar devrinin edebiyat açısından önemi ise bu döneme ait şair ve yazarların eski üslûbu denemeleri olmuştur. Kaçar hânedanının yedi hükümdarından dördünün şiir ve edebiyata ilgi duyması ve şiir yazması dönemin edebî çalışmalarını yönlendirdi. Daha Feth Ali Şah'ın hükümdarlığı sırasında saray şiiri doruğa ulaşmıştı. Şihâb-ı İsfahânî, Fürûgī-i Bistâmî, Sürûş-i İsfahânî, Kaânî-i Şîrâzî, Yağmâ-i Cendekī, Mahmud Han Melikü'ş-şuarâ ve kadın şair Zerrîntâc Kurretülayn dönemin önde gelen şairleridir. Nesirde de münşîlerin öne çıktığı görülür. Maḫzenü'l-inşâʾ adlı eseriyle Mirza Muhammed İbrâhim, Bedâyiʿ-i Nigâr ve Keşfü'l-ġarâʾib (Risâle-i Mecdiyye) adlı çalışmasıyla tanınan, aynı zamanda iyi bir hattat olan Mecdü'l-Mülk dönemin münşîlerindendir. Ayrıca Batı ile ilişkiler, roman ve tiyatro gibi edebî türlerin İran'a girmesini sağladı. Batılı tarzda ilk roman Ḥikâyât-ı Pîr ve Civân adını taşıyordu. Tiyatronun başlaması ise daha çok Molière'in eserlerinin tercümesiyle olmuştur.

Tarih, felsefe ve dinle ilgili kitapların yazım ve yayımında da Kaçarlar dönemi önemli bir yere sahiptir. Bu dönemin tarihî kaynakları arasında sayılan birçok kitap telif edilmiştir. Abdürrezzâk Bîg'in Meʾâs̱ir-i Sulṭânî'si, Cihangir Mirza'nın bu eseri genişleterek yayımladığı Târîḫ-i Nev'i, Mirza Sâdık'ın Feth Ali Şah dönemi olaylarını anlattığı Târîḫ-i Cihânârâ'sı, Mirza Takī Sipehr'in yazdığı Nâṣıḫu't-tevârîḫ ile bir grup

çalışması olan Târîḫ-i Ḳaçariyye ve Rızâ Kulı Han Hidâyet'in Ravżatü'ṣ-ṣafâ-yi Nâṣırî adlı eseri bunlar arasında sayılabilir. Târîḫ-i Tebrîz ve Muntaẓam-ı Nâṣırî de bu dönemde kaleme alınmıştır. Tezkire tarzı kitap telifinde Kaçarlar devrine ait eserler arasında Muhammed Sâdık'ın Zînetü'l-medâyiḥ'i ve Teẕkire-i Encümen-i Ḫâḳān'ı, Rızâ Kulı Han'ın Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ ve Riyâżü'l-ʿârifîn'i, ansiklopedik biyografi çalışması sayılan ve Nâsırüddin Şah'ın emriyle bir grup âlim tarafından hazırlanan Nâme-i Dânişverân zikredilebilir. Ayrıca bu tarzda Ravżâtü'l-cennât, Genc-i Dâniş ve Bustânü's-seyâḥa adlı eserler de bu dönemde yazılmıştır. Felsefe alanında Molla Sadrâ ekolünün takipçileri çalışmalarını sürdürmüştür. Manẓûme-i Sebzvârî ve Enṣârü'l-ḥikem yazarı Molla Hâdî-yi Sebzvârî bu ekolün en iyi temsilcisidir. Âkā Muhammed Rızâ Kumşeî, Âkā Ali Zenzevî ve Mirza Ebü'l-Hasan Cilve dönemin diğer filozofları arasında yer alır.

Kaçarlar döneminin dikkat çeken bir başka yönü de siyasî düşünce alanındaki yazılarda özellikle Batı tesirinin ortaya çıkışıdır. Bu türün bilinen ilk eseri Abdüllatîf Mûsâvî Şüsterî'nin Tuḥfetü'l-ʿâlem adlı kitabıdır. Ancak bu tür kitapların çoğu yazarlarının Batı'daki görevleri sırasında kaleme alındığından seyahat yazıları tarzındadır. Mirza Ebû Tâlib Han'ın Fransa, Güney Avrupa ve Osmanlı Devleti topraklarında gördüklerine dair kaleme aldığı Arapça Mesîre Ṭâlibî fî bilâdi Efrencî'si, Avusturya, Fransa ve İngiltere'ye gönderilen Âcûdanbaşı Hüseyin Han'ın maiyetindeki Abdülfettâh Han Germrûdî'nin onun izlenimlerini kaleme aldığı Sefernâme-i Âcûdanbâşı'sı, Paris büyükelçiliği sekreteri Hüseyin Serâbî'nin yazdığı Maḫzen-i Veḳāyiʿ gibi eserler siyasî düşünce içerikli seyahatnâme özelliği taşımaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Nâsırüddin Şah'ın Avrupa'ya yaptığı seyahati bir seyyah olarak bizzat rapor etmesi bu tür kitaplara yaygınlık kazandırdı. Hacı Pîrzâde, Mirza Muhammed Hüseyin Ferahânî, Ferhad Mirza ve Muînüssaltana'nın seyahatnâmeleri bunlar arasında dikkat çekici örnekleri oluşturur. Ayrıca özellikle yurt dışında bulunan birçok devlet ve ilim adamının siyasî yazıları da Kaçarlar döneminde etkili olmuştur. Bunların en önemlileri, Londra'da çıkardığı Kānûn adlı gazeteyle ilgi çeken ve risâlelerinde İran'ın Batı medeniyetini benimsemesi, hukuk ve adalet alanında reform yapılması temalarını işleyen devlet adamı Nâzımüddevle Malkum Han, liberal görüşleriyle Kitâbçe-i Benefş adlı eserin sahibi Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddevle, Mesâlik-i Muḥsinîn ve Mesâʾilü'l-ḥayât adlı eserlerin müellifi olup uzun süre

bulunduğu Rusya'nın etkisinde kalan ve Talibov diye bilinen Mirza Abdürrahman Tebrîzî ve Cemâleddîn-i Efgānî'dir. Nâsırüddin Şah'ın kraliyet yayın dairesini kurması özellikle yenileşme yolunda tarih, coğrafya ve edebiyat alanında birçok ilim adamının bir araya gelmesini sağladı. Daire Mirʾâtü'l-Büldan, Muntaẓam-ı Nâṣırî ve Maṭlaʿu'ş-şems gibi çalışmalar ortaya koymuştur.

Kaçarlar devrinin hemen başında Feth Ali Şah zamanından itibaren İran'da etkin bir mimari yapılanma meydana gelmiştir. Dönemin en önemli yapıları arasında yer alan Kazvin, Zencan, Simnân ve Tahran'daki Mescidi Şâh camileriyle dinî mimarinin ve Tahran'daki Gülistan Sarayı, Tahran'ın dışında yazlık Kasr-ı Kaçar, Karac'daki Süleymaniye Sarayı, Tahran-Tebriz yolu üzerinde Sultâniye Sarayı, Kâşân'da ilâvelerin yapıldığı Bâğ-ı Fîn ile de diğer mimari türünün örnekleri verilmiştir. Nâsırüddin Şah döneminde Avrupa ile olan yakın ilişki mimaride de etkisini göstermiştir. Bu devrin dinî mimarisinin iki tipik örneğini Tahran'daki Mescidi Sipehsâlar ve Şîraz'daki Mescidi Nasrülmülk teşkil eder. Aynı zamanda camilere bitişik olarak medreseler, ayrıca Kum ve Meşhed gibi dinî merkezlerde muhteşem türbeler inşa edilmiştir. Meşhed'de İmam Rızâ, Kum'da Fâtıma-i Ma'sûme, Rey'de Abdülazîm, Mâhân'da Ni'metullāh-ı Velî, Şîraz'da Mîr Muhammed ve Şâh-ı Çerâğ bu türbeler arasında sayılır. Kaçarlar döneminde şehir girişlerinde yapılan kapılar da mimari özelliklere sahiptir. Bunlardan Simnân'ın kuzey kapısı Darb-ı Kûşk, Tahran'daki Dervâze-i Kazvîn ve Dervâze-i Bâğ-ı Millî en güzel örneklerdir. Bunun yanında tâziyelerin okunduğu yapılar olan tekyeler de bu dönemde inşa edilmiştir; bunlardan sadece Kirmanşah'taki Muâvinülmülk Tekyesi ayakta kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Browne, LHP, IV, 444-487; Hafez Farman Farmayan, "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey", Beginnings of Modernization in the Middle East (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), London 1968, s. 119-151; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 79-203; B. Alavi, "Critical Writings on the Renewal of

Iran", Qajar Iran (ed. E. Bosworth - C. Hillenbrand), Costa Mesa 1983, s. 243-254; Leyla Deeba, "Art of the Qajars", Arts and Islamic World, London 1985, III/2, s. 29-32; P. Avery, "Printing, Press and Literature in Modern Iran", CHIr., VII, 815-869; J. Scarce, "The Art of Eighteenth to Twentieth, Centuries", a.e., VII, 910-930; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995; R. Hillenbrand, "Architecture, VI. Safevid to Qajar", EIr., II, 349.

Rıza Kurtuluş

KADDÂH

(bk. ABDULLAH b. MEYMÛN el-KADDÂH).

KADDESALLAHU SIRRAH

(bk. KUDDİSE SIRRUH).

KA‘DE

(القعدة)

Namazın rükünlerinden biri.

Sözlükte “oturma, oturuş” mânasına gelen ka‘de fıkıh terimi olarak “namazların ikinci ve son rek‘atlarında belli bir süre oturma” anlamında olup kuûd kelimesiyle eş anlamlıdır. Celse ve cülûs da aynı mânaya gelmekle birlikte daha çok iki secde arasındaki oturuş için kullanılır (bk. CELSE). Üç ve dört rek‘atlı namazların ikinci rek‘atında yapılan oturuşa ka‘de-i ûlâ, son rek‘atında yapılana ka‘de-i ahîre denir. İki rek‘atlı namazların sonunda yapılan oturuş da ka‘de-i ahîredir.

Fakihler bu oturuşların hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ka‘de-i ûlâ Mâlikî ve Şâfiîler’e göre sünnet, Hanefîler’e göre vâcip, Hanbelîler’e göre farz; ka‘de-i ahîre ise bütün mezheplerde farzdır, yani namazın rükünlerindendir. İlk oturuşu gerekli gören Hanefî ve Hanbelîler’e göre bunun süresi teşehhüd (tahiyyat) okuyacak kadardır. İkinci ka‘denin oturma süresinin ne kadar olacağı hususunda farklı görüşler benimsenmiştir. Hanefîler’e göre ka‘de-i ahîrede tahiyyat okuyacak kadar, Mâlikîler’e göre selâm cümlesini söylemeye yetecek kadar, Şâfiîler’e göre teşehhüd ve “salli bârik”i okuyup namazdan çıkmak için verilen iki selâmdan ilkini vermeye yetecek kadar, Hanbelîler’e göre ise teşehhüdü ve salli bâriki okuyup iki tarafa selâm verebilecek kadar bir süre oturmak gerekir. Ca‘ferîler’e göre her iki teşehhüd namazın rüknü olmamakla birlikte vâciptir; herhangi biri kasten terkedilirse namaz bozulur, unutulursa sehiv secdesi yapmak gerekir. Her iki oturuşta iki “şehâdet”i ve “salât”ı okumak, bu iki duayı okuyacak kadar beklemek teşehhüdün vâciplerindendir.

Hanefîler’e göre her iki ka‘dede sünnet olan oturuş şekli, erkekler için sol ayağı yere döşeyip sağ ayağını parmaklar kıbleye gelecek şekilde dikmek ve sol ayak üzerine oturmak (iftirâş), kadınlar içinse sol oturak üzerine oturarak iki ayağını sağ taraftan çıkarmaktır (teverrük). Mâlikîler’e göre sağ ayak, parmaklar kıble istikametine gelecek şekilde dikilir ve sol ayak sağ

tarafa uzatılarak oturak üzerine oturulur. Bu aynı zamanda Hanefîler dışındaki mezheplerin teverrük yorumudur. Hanbelîler ve Şâfiîler'e göre ka'de-i ûlâda iftirâş, ka'de-i ahîrede teverrük şeklinde oturulur. Mâlikîler'le Şâfiîler'e göre kadınlar da erkekler gibi otururlar. Hanbelîler'e göre kadınlar bağdaş kurarak veya teverrük şeklinde otururlar ki bu sonuncusu daha uygundur. Ka'de sırasında ellerin uyluk üzerine konulacağı hususunda ulemâ görüş birliğine varmıştır. Öte yandan mezhepler arasında bu ka'delerde okunan teşehhüdün sözlerinde ve hükmünde, ayrıca kelime-i şehâdet okunurken işaret parmağının belli bir şekilde kaldırılıp indirilmesinde de görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlikîler'e göre her iki teşehhüd de sünnet, Şâfiîler'e göre ilk teşehhüd sünnet, ikincisi farz, Hanbelîler'e göre ilk teşehhüd vâcip, son teşehhüd farz, Hanefîler'e göre ise her iki ka'dede teşehhüd okumak vâciptir. Namazda oturuş şekli ve bu sırada okunacak dinî metinler konusunda ortaya çıkan değişik görüşler, Hz. Peygamber'in kolaylık sağlamak amacı taşıyan farklı uygulamalarına ve bunların yorumlanmasına dayanmakta olup bir görüşe uyup ona göre davranmak ibadetin makbul sayılması için yeterlidir (ayrıca bk. TEŞEHHÜD).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳʿad" md.; Şâfiî, el-Üm, I, 101; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 27-31; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 113; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 116-117; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 532-541; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 449-450, 462-463; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 193-194; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 356-358; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, el-Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, I, 240-241; M. Kâzım et-Tabâtabâî, el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, Beyrut 1404/1984, I, 683, 689-691; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 194-200; "Cülûs", Mv.F, XV, 267-268; "Ṣalât", a.e., XXVII, 69-70, 74, 79, 83, 97, 99-101.

Ebubekir Sifil

KADEH

(القدح)

Mânevî hal, ruhî haz, şevk, cezbe ve vecd anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. ŞÜRB).

KADEH

(القدح)

Eski bir hacim ölçüsü birimi.

Latince'de "sıvı kabı" anlamındaki cadus kelimesinden geldiği ileri sürülmektedir. Ölçek olarak kullanılan cadus özellikle 1,5 amphora veya 3 urna, 4,5 modius, 12 congius, 72 sextarius gibi değerlere sahipti. Yunanca'da kados ve kabos sıvı kabı anlamına geldiği gibi 2 quartlık hacim ölçüsünü de ifade eder. Kelime Şam Arapçası'na aslına daha yakın olan kādûs şeklinde de girmiştir. Türkiye'de genellikle tahıl ölçümünde kullanılan ölçeği ifade etmek için halk ağızlarında muhtemelen kados veya kadehten bozulmuş gadik, godik, kadak, kadoz, kadus, kodik, ködük vb. kelimeler kullanılmaktadır. Kazakça, Kırgızca, Tatarca ve Uygurca gibi lehçelerde yer alan kadak adlı tahıl ölçeğinin de (409,51 gr.) kadehle ilgisi olabilir. Kadeh kelimesi birçok hadiste cam, ahşap, toprak veya metalden mâmul "bardak, kâse, su ya da sıvı kabı" anlamlarında kullanılmaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḳdḥ" md.). Önceleri pişmiş çamurdan, daha sonra ahşap ve bakırdan imal edilen bu ölçek tahıl, pirinç, un, kepek, şeker gibi kuru gıda maddeleri, özellikle de zeytinyağı gibi sıvı gıdanın ölçümünde ve eczacılıkta kullanılırdı. Daha çok Mısır ölçeği olarak bilinen kadeh Kuzey Afrika, Endülüs ve Yemen'de yaygındı.

Kādûs ile kadehi iki farklı ölçü birimi olarak değerlendiren Endülüslü hekim Zehrâvî'ye göre birincisi 8 kısta, ikincisi 1,25 rıtla eşittir (et-Taṣrîf, II, 460). Endülüs'te kişniş ölçümünde kullanılan Mâleka kadehi 11 rıtl (= 176 ukıyye = 3520 İmâmî dirhemi) ağırlık kaldıracak bir hacme sahipti. Ölçüm şekline göre değişmek üzere kadehin aldığı buğday ve mısır 30-34 rıtl arasındaydı, arpa ise 1 rubʿ veya daha az gelirdi (Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî, s. 11, 13). İşbîliye kadehi 8 müd kepek, buğday kapçığı ve topalak, 1 rubʿ + 2 rıtl buğday ölçerdi (Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, s. 39, 52). Tenes sahfesinin yirmi dörtte birine tekabül eden kādûsun hacmi de 3 peygamber müddüne eşitti (Bekrî, s. 62). İbnü'l-Ceyyâb, 6 peygamber sâına veya 6 müdde eşit olduğunu bildirdiği Endülüs

kadehinin hacmini kendi devrinde kullanılan el arşını cinsinden hesaplamıştır ki bunun

metrik karşılığı 0,014025 m³ civarındadır (Sauvaire, VII [1886], s. 136, 434-436, 452).

İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) Kahire kadehinin 232 dirhem olduğunu bildirmektedir (Mesâlik, s. 81). Kalkaşendî (ö. 821/1418), çeşitli Mısır kadehlerinden kendi çağında kullanılan Kahire küçük kadehinin aldığı buğdayın ortalama ağırlığının 232 dirhem, yani 32762 habbe çektiğini söyler (Ṣubḥu'l-aᶜşâ, III, 441). Eserinin bir başka yerinde ise (a.g.e., II, 150) habbe sayısını 32768 olarak verir.

Kahire muhtesibliği de yapan Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî'ye göre (ö. 727/1327) Kahire kadehi a sâ' veya 2 müdde eşittir. Böylece 1 kadeh = a sâ' = 2,75 ÷ 2 = 1,375 litre eşitliği elde edilir. Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) zamanında söz konusu kadeh 2 d müdde eşitti. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî'ye göre 1042-1089 (1632-1678) yılları arasındaki dönemde kadehin hacmi w sâa (= 3 müd) tekabül ederdi. Şerkāvî (ö. 1227/1812) devrinde 3 i müdde yükseldi (Şirbînî, I, 383; Ali Paşa Mübârek, s. 92-93). Cebertî'ye göre (el-ᶜİḳdü'l-yemîn, vr. 29a) XVIII. yüzyılda 1 Kahire kadehi 442 { dirheme (= 1,383927 kg.), İbn Âbidîn'e göre ise 445 v dirheme (= 1,39285 kg.) eşitti. Avrupa müzelerinde korunan kadehlerin hacimleri 1,03 litre civarındadır. Bu kadeh, XIX. yüzyılda Kahire'de kullanılan 2,06 litrelik kadehin yarısına eşdeğerdir (Ali Paşa Mübârek, s. 75).

Mısır hacim ölçülerinin ana birimi kadeh olup alt katları nısfiyye, rub'a, sümne, harrûbe, kırat; üst katları melve, rub', kile, veybe ve irdebdir. Mahmud Bey kadehin teorik değerini 2,0062 litre, fiilî değerini ise 2,1235 litre olarak vermektedir. Ancak 1892 yılında yürürlüğe giren ve Mısır ölçü sistemini birleştiren 28 Nisan 1891 tarihli genelge ile kadeh (= 2 nısfiyye = 4 rub'a) 2,0625 litre olarak belirlenmiştir (bu kadehle ilgili geniş bilgi için bk. İRDEB).

XX. yüzyılda Kuzey Yemen'in farklı yörelerinde hacmi 35-45 litre arasında değişen kadehler kullanılmıştır. Yemen'de kadehin alt katları rubâî-sümne /

sümânî-nefer şeklindedir. İmam Yahyâ Hamîdüddin el-Mütevekkil-Alellah, 1940'larda 40-41 litrelik San'a kadehini standart olarak belirlemiştir. Taiz gibi bazı bölgelerde San'a'nınkinin dört beş katı hacme sahip yerel kadehlere de rastlanmaktadır (Donaldson, III [1996], s. 35-44).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ḳdḥ" md.; K. K. Yudahin, Kırgız Sözlüğü (trc. Abdullah Taymas), İstanbul 1948, II, 382; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 386; İ. K. Kenesbayoğlu v.dğr., Kazak Türkçesi Sözlüğü (trc. Nuri Yüce v.dğr.), İstanbul 1984, s. 153; C. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 260; Emir Necipoviç Necip, Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü (trc. İklil Kurban), Ankara 1995, s. 215; Fuat Ganiyev v.dğr., Tatarca-Türkçe Sözlük, Kazan-Moskova 1997, s. 127; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, II, 460; Bekrî, el-Muġrib, s. 62; Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî, Kitâb fî Âdâbi'l-ḥisbe (nşr. G. S. Colin - E. Lévi-Provençal), Paris 1931, s. 11, 12, 13, 28; Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, Risâle fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḥisbe (nşr. E. Lévi-Provençal, S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 39, 52; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 81; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, II, 150; III, 441; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 383; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'l-yemîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 75, 80, 81, 90, 92-94; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 48; G. C. Miles, "A Glass Measure Issued by Hayyan b. Shurayh", Studi Orientalisci in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 149-158; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye ve'l - aḥkâmü'l - fıḳhiyyetü'l - müteʿalliḳa bihâ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde), s. 227-229; Abdülkādir el-Hatîb, Taḳdîrü'l-evzân ʿinde'l-müslimîn, Dımaşk 1404/1984, s. 23; Sami Hamarneh, "Unification of Weight and Measure Standards in Islamic Medicine", Health Sciences in Early Islam (ed. Munawar A. Anees), Blanco 1984, s.

58; Mahmoud Beg, “Le système métrique actuel d’Egypte”, JA, I (1873), s. 69, 79-83, 85; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, a.e., VII (1886), s. 136, 431, 433-437, 452; W. J. Donaldson, “Observations on Measures of Capacity in Presentday Northern Yemen”, Ar.S, III (1996), s. 33-49; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 173.

Cengiz Kallek

KADEM

(القدم)

Bir velînin bir melek, peygamber veya başka bir velînin izinde olması anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “ayak” anlamına gelen kadem, tasavvufta bir velînin daha önceki bir velînin veya nebî ya da meleğin niteliklerini taşıması, onunla aynı meşrepte olması ve onun izinden gitmesi demektir. Tasavvuf kitaplarında bu hususu ifade etmek için, “Şu kişi şunun ayağı üzeredir” (alâ kademi fülân) denilir. Aynı durum bazan kadem yerine kalb kelimesi kullanılarak da anlatılır.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, kadem-i sıdk (Yûnus 10/2) ve kadem-i cebbâr (Buhârî, “Tevḥîd”, 7; Müslim, “Cennet”, 35) olmak üzere kademin iki şeklinden bahseder. Kadem-i sıdk Allah’ın ilminde kulun ebedî mutluluğa ereceği, kadem-i cebbâr ise bedbahtlığa uğrayacağı anlamına gelir (et-Taʿrîfât, “Ḳadem” md.). Bu durumlardan ilki Allah’ın hâdî, ikincisi mudıl isminin birer tecellisidir. İbnü’l-Arabî, bir kimsenin diğer birinin kademi veya kalbi üzerine olmasını “ilâhî mârifetlerde onun gibi tasarrufta bulunması” şeklinde tanımlar. Yani izlenen peygambere veya meleğe gelen bir vârit ve ilâhî feyiz onun izinden giden kişiye de gelir (el-Fütûḥât, II, 11). Meselâ nedâmet ve istiğfar Hz. Âdem’in, kabz Hz. Nûh’un, saf bir kalp Hz. İbrâhim’in karakterini oluşturan temel niteliklerdir. Hz. Âdem’in kademi üzerine olan onun gibi tövbekâr, Hz. Nûh’un kademi üzere olan onun gibi kabz halinde bulunur. Hz. İbrâhim’in kademi üzere bulunan da onun gibi temiz bir kalbe sahip olur; Cebrâil’in kademi üzere olan ondan bilgi alır (a.g.e., II, 14).

Bir velînin diğer bir velî veya nebînin kademi üzere bulunması onunla aynı meşrepte olması değil âdeta onunla özdeşleşmesi anlamına gelir. Buna göre, “Falan er Muhammed’in kademi üzeredir” denildiğinde bundan o kişinin Hz. Muhammed’in adımlarını aynen takip ettiği, Hakk’a giden yolda onunla aynılaştığı, yani onun mânevî ve ahlâkî sıfatlarının benzerlerini kendisinde

gerçekleştirdiği anlaşılır. Tasavvuf kitaplarında konu örnek alma durumunda bulunan velînin örnek aldığı nebî, velî veya melekten ilim ve mârifet alması şeklinde açıklanmış ve ilkinin ikincisindeki ahlâk, hal, hareket ve tavırları yansıttığı özellikle belirtilmiştir. Tasavvufta nebî ve velîlerin karakterlerine ait temel ilkelerin ve belirgin niteliklerin bunları örnek alanlar tarafından yaşandığı kabul edilir. Allah'a itimat ve tevekkül ederek uzun yolculuklara çıkan sûfîlerin bu halleri de "kadem-i tecrîd" tabiriyle anlatılır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Ḳadem" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1211; Buhârî, "Tevḥîd", 7; Müslim, "Cennet", 35; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1967, I, 9; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, II, 11, 14; Kâ-şânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 143; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370 hş., s. 420, 845; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, İstanbul 1276, s. 22, 41, 45; el-Muʿcemü'ṣ- ṣûfî, s. 900-902.

Süleyman Uludağ

KADEM-i ŞERİF

(قدم شريف)

Hz. Peygamber'e izâfe edilen ayak izi.

Taş veya tuğla zemin üzerinde bulunan ve "nakş-ı kadem-i saâdet" de denilen ayak izidir. Bazı peygamberlerin mûcizeleri arasına sert zemine ayak izlerinin çıktığı rivayeti de katılmış ve dünyanın çeşitli yerlerinde bunun birçok örneğine rastlandığı ileri sürülmüştür. Hatta bu tür izlerin Buda'ya ve Hz. Ali'ye (ayrıca atına) izâfe edildiği de görülmektedir. Bu izlerin en ünlüsü, Mescidi Harâm'daki makām-ı İbrâhim'de bulunan ve Hz. İbrâhim'e ait olduğu söylenendir. Tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid, "Orada açık nişâneler, İbrâhim'in makamı vardır" (Âl-i İmrân 3/97) âyetindeki "nişâneler"i bu izlerle yorumlamıştır (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 11). Rivayete göre hicret sırasında Resûl-i Ekrem'i takip edenler onun izini Hz. İbrâhim'inkine benzetmişlerdir (İbn Hacer, III, 292).

Kadem-i şeriflerin en önemlisi Kudüs'te Kubbetü's-sahre'deki kaya üzerinde olanıdır; bu izin miʿracdan kaldığı söylenir. Ahmed Teymur Paşa, Hz. Peygamber'e izâfe edilen kendisinin bildiği diğer ayak izleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ona göre sayıları yedi olan bu kadem-i şeriflerin dördü Mısır'da, ötekiler Kudüs, İstanbul ve Tâif'tedir. Mısır'da bulunan ayak izlerinden biri, sonradan adı Mescidü eseri'n-nebî olan Ribâtü'l-âsâr'da, bir diğeri Sultan Kayıtbay Türbesi'ndedir. Kayıtbay'ın 20.000 dinara satın alarak mezarının baş ucuna konulmasını vasiyet ettiği ayak izini Sultan I. Ahmed İstanbul'a getirtmiş, fakat gördüğü bir rüya üzerine izin bir kopyasını çıkarttıktan sonra aslını geri göndermiştir (Ahmed Teymur Paşa, s. 58). I. Ahmed bu vesileyle bir de dörtlük yazmıştır (N'ola tâcım gibi başımda götürsem dâim / Kadem-i nakşını ol hazret-i şâh-ı rusülün / Gül-i gülzâr-ı nübüvvet o kadem sâhibidir / Ahmedâ durma yüzün sür kademine o gülün). Mısır'daki kadem-i şeriflerin üçüncüsü Ahmed Bedevî Türbesi'nde, sonuncusu da Cîze'nin Bernebîl köyündeki Yûnus Emre makamındadır. Tâif'te bulunduğu söylenen ise sonradan adı Mescidü'l-kû'ya çevrilen Mescidü'l-mevkıf'tadır.

Osmanlı sultanları diğer mukaddes emanetler gibi kadem-i şeriflere de büyük bir hürmet göstermişlerdir. I. Abdülhamid, Şam yakınlarındaki Kadem köyünde içinde bir kadem-i şerif saklanan mescidin bânisi Şeyh Seyyid Muhammed Ziyâd'dan kadem-i şerifi İstanbul'a getirmesini istemiş ve onu başı üstünde taşıyarak getiren şeyh, padişahtan büyük saygı gördüğü gibi Sadrazam Halil Hamîd Paşa tarafından da kendisi için Samatya'da (Davutpaşa İskelesi) Kadem-i Şerif adıyla bir tekke yaptırılmıştır (bu kadem-i şerif halen I. Abdülhamid'in türbesindedir). Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi'nde dördü taş, ikisi tuğla olmak üzere altı adet kadem-i şerif korunmaktadır. Bunların en çok önem verilen ve kapaklı altın çerçeve içinde tutulanı, nizâmiye alay emîri Ahmed Bey tarafından Trablusgarp'tan getirilerek Sultan Abdülmecid'e sunulmuştur. Altın mahfazası 1877'de II. Abdülhamid tarafından yaptırılan bu kadem-i şerifin Yâkūt el-Hamevî'nin de sözünü ettiği, mi'rac sırasında Hz. Peygamber'in Kubbetü's-sahre'de kalan ayak izi olduğu söylenir (Öz, s. 26). İstanbul'da Eyüp Sultan ve III. Mustafa türbelerinde de birer kadem-i şerif muhafaza edilmektedir. Hindistan'ın Eski Delhi, Cuttack Gaur ve Bengladeş'in Narayanganj şehirlerinde de birer kadem-i şerif bulunmakta, ayrıca yine Hindistan'da Leknev'de Mekke'den getirildiği söylenen bir tanesinin de 1857 sipahi ayaklanması sırasında tahrip edildiği bilinmektedir. Mekke'de de Mescidi Harâm'da Zemzem Kuyusu yakınında Resûl-i Ekrem'e izâfe edilen bir ayak izi ile üzerine yapılmış bir kubbe vardı; ancak Mekke Emîri Avnürrefîk tarafından ortadan kaldırılmıştır (Ahmed Teymur Paşa, s. 66).

Takıyyüddin es-Sübkî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şehâbeddin el-Hafâcî ve Abdülganî en-Nablusî taş üzerine iz çıkması olayını mümkün gören ve kabul edenlerdendir. Ebû Bekir İbnü'l Arabî, el-Muvaṭṭaʾ şerhinde mi'rac sırasında Kubbetü's-sahre'de meydana gelen ayak izinden söz eder (III, 1076). Minhâcî de onun görüşlerini tekrarlar (İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ, I, 134). Celâleddin es-Süyûtî ise bu konuda hadis kaynaklarında herhangi bir rivayetin olmadığını söyler (el-Ḥâvî, II, 276). İlk dönem siyer ve hadis kitaplarında da yer almayan taşa iz çıkması olayını bir kısım ulemâ şiddetle reddeder. Şehâbeddin İbnü'l-Acemî, Tenzîhü'l-Musṭafâ el-Muḫtâr ʿan mâ lem yes̱büt mine'l-aḫbâr adlı eserinde bunu reddeden ulemânın görüşlerine geniş şekilde yer vermiştir (bk. bibl.). Bu âlimlerin başında gelen İbn Teymiyye çeşitli eserlerinde konuya temas etmiş ve kadem-i

şeriflerin bazı sahtekârların yonttukları taşlarla ortaya çıktığını, cahil kimselerin de bu taşları meshedip öptüğünü söyler. Ona göre Kubbetü's-sahre'deki dahil olmak üzere Hz. Peygamber'e izâfe edilen bütün ayak izleri sahtedir ve onlarla teberrük etmek de itikadî açıdan sakıncalıdır (Mecmûʿu fetâvâ, XXVII, 13, 135; İḳtiżâʾü'ṣ-ṣırâṭi'l-müstaḳīm, s. 318, 427-428). Mehmed Münîb Ayıntâbî Âsârü'l-hikem fî nakşi'l-kadem adlı bir risâle yazmış ve Resûl-i Ekrem'in ayak izinin kaya gibi sert zemine çıkmasının mümkün olduğunu ispata çalışmıştır. Ayıntâbî, bu olayın Hz. Peygamber'in mûcizelerinden biri olduğunu ve birkaç defa vuku bulduğunu ileri sürer. Müellif eserinin bir bölümünü, I. Abdülhamid döneminde İstanbul'a getirilen Şam'daki ayak izinin ne zaman oluştuğu konusuna ayırmış ve Resûlullah Suriye'ye biʿsetten önce gittiği için izin peygamberlik öncesinden kaldığı sonucuna varmıştır; bu arada başka yerden getirilme veya kopya olma ihtimallerini de düşünür. Kadem-i şeriflerle teberrükü Hz. Peygamber'e sevgiyi gösteren bir

bidʿat-i hasene olarak kabul edenler de vardır (Mehmed Münîb Ayıntâbî, vr. 18a).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 11; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1407, I, 156; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. M. Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, III, 1076; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 168; Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire 1372, II, 113; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), s. 161; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVII, 13, 135; a.mlf., İḳtiżâʾü'ṣ-ṣırâṭi'l-müstaḳīm (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1369/1950, s. 318, 427-428; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 385; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 292; Minhâcî, İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ bi-feżâʾili'l-Mescidi'l-Aḳṣâ (nşr. Ahmed Ramazan Ahmed), Kahire 1982, I, 134-135; Süyûtî, el-Ḥâvî li'l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 274-276; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), II, 81-82; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ, Tehẕîbü'l-esmâʾ, Beyrut 1996, I, 139; Şehâbeddin İbnü'l-Acemî, Tenzîhü'l Muṣṭafâ el-Muḫtâr ʿan mâ lem

yes̱büt mine’l-aḫbâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3611, vr. 3a-b, 5a, 6b, 7a, 10b, 11b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 363-364; Mehmed Münîb Ayıntâbî, Âsârü’l-hikem fî nakşi’l-kadem, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2184, vr. 6a-b, 7a, 8a, 13a, 17a-b, 18a; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese, İstanbul 1953, s. 26; Ahmed Teymur Paşa, el-Âs̱ârü’n-nebeviyye, Kahire 1971, s. 53-72; W. G. Palgrave, Narrative of A Year’s Journey Thorough Central and Eastern Arabia (1862-63), Frankfurt 1995, II, 19; Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emânetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 13-14, 17-18; T. W. Arnold - J. Burton-Page, “Ḳadam S̲h̲arīf”, EI^2 (İng.), IV, 367-368.

Nebi Bozkurt

KADER

(القدر)

Allah’ın nesneleri ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması anlamında terim.

Allah’ın yaratıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere literatürde kader ve kazâ kelimeleri kullanılır. Bu iki terim âlimlerce farklı şekillerde tanımlanır. Sözlükte “gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” gibi mânalara gelen kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi” diye tarif edilir. “Hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki kazâ ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır. Selefiyye âlimleriyle Mâtürîdî ve Şiî kelâmcılarının ekseriyeti bu tanımları benimser. Eş‘arî kelâmcılarının çoğunluğuyla İslâm filozofları sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazâya kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ Allah’ın ezelî hükmü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda veya küllî akılda topluca var olması, kader ise bütün nesne ve olayların kazâya uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanmasıdır (et-Taʿrîfât, “ḳdr” md.). “Bir şeyin mahiyet ve niteliklerinin yanı sıra var oluş zamanı ve mekânını belirlemek” demek olan takdîr de kaderle eş anlamlı olup bazan onun yerine kullanılır. Mu‘tezile kelâmcıları sorumluluk doğuran beşerî fiilleri kader ve kazânın dışında tutmuşlardır. Onlara göre kader ve kazâ insanlara ait fiillerin hükmünü açıklayıp haber vermekten ibarettir (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 169-170); takdir de bir fiili önceden tasarlayıp belli bir şekilde meydana getirmektir (Fâruk ed-Desûkī, II, 261-262).

Kadr (kudret) kavramı Kur’an’da 100’den fazla yerde isim ve fiil kalıplarında Allah’a nisbet edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, Allah’ın varlıklara ilişkin takdirinin iki anlama geldiğini söyler. Bunlardan biri yarattığı nesnelere güç vermek, diğeri de ilâhî hikmetin gerektirdiği tarzda

yaratıkları nihaî özellik ve şekillerine kavuşturmaktır. Allah gök âleminde olduğu gibi bazı nesneleri ilk merhalede yaratıp son şeklini vermiştir. Bazılarının da başlangıçta temel maddesini fiilen yaratmış, gelişmesini ise belli ölçüler çerçevesinde zamana bırakmıştır (bi'l-kuvve). Meselâ hurma çekirdeği ve insan menisi gibi; bunların birinden hurma ağacı, diğerinden insan hâsıl olur, başka bir şeyin oluşması mümkün değildir (el-Müfredât, "ḳdr" md.). Kader kelimesinin Kur'an'da "ölçü, miktar ve güç" anlamlarında kullanıldığı da kabul edilir. Âyetlerde belirtildiğine göre Allah'ın buyruğu düzenlenmiş bir kaderdir (el-Ahzâb 33/38), Allah dişilerin taşıdığı yavruların rahimlerde nasıl bir gelişme göstereceğini bilir, O'nun katında her şeyin bir planı (mikdâr) vardır (er-Ra'd 13/8). Her şeyin hazineleri O'nun nezdindedir ve her şeyi belli bir ölçü (kader) dahilinde indirir (el-Hicr 15/21); O her şeyi bir kaderle (bir plana göre) yarattı (el-Kamer 54/49).

Takdir kavramının yer aldığı âyetlerde belirtildiğine göre Allah her şeyi amacına uygun bir şekilde yaratmış, tabiatını belirleyip hedefine doğru yöneltmiştir (el-A'lâ 87/2-3). Yine Allah yılların hesap edilebilmesi için aya evreler koymuş (Yûnus 10/5), geceyi dinlenme vakti ve güneşle ayı zaman ölçüsü olarak belirlemiş (el-En'âm 6/96), insanların yaratılışını, rızıklarını, yaşayacakları zaman dilimini ve ölüm vakitlerini tayin etmiştir (Fussılet 41/10, 12; el-Furkān 25/2; el-Müzzemmil 73/20; el-Vâkıa 56/60). Bu âyetlerde de hem evrenin yaratılışına dair kanunların hem de insanların yaratılış, yaşayış ve ölümüne ilişkin yasaların Allah tarafından düzenlendiği takdir kelimesiyle ifade edilmiştir.

Kur'an'da bütün nesne ve olayların belli bir düzen içinde gerçekleşmesi ilâhî sıfatlarla irtibatlandırılır. Bunlar ilim, irade ve kudret gibi zâtî; yaratma, yaşatma, öldürme, hidayete erdirme, saptırma gibi fiilî sıfatlardır. Kaderle yakından ilgili olanların başında ilim sıfatı gelir. Allah gaybı bilir, ilmi her şeyi kuşatmıştır, göklerde ve yerde olanlara, gizli açık her şeye vâkıftır; insanların açıkladıklarından ve kalplerinde sakladıklarından haberdardır (el-Bakara 2/77; et-Tevbe 9/78; en-Nahl 16/19, 23; el-Hucurât 49/16, 18; et-Talâk 65/12). Kur'ân-ı Kerîm'de, âhiret hayatında cennet ve cehennem ehlinin talep ve temennileriyle yapacakları konuşmaların Allah'ın sebkat etmiş ilmi çerçevesine girdiğini ifade eden birçok âyet mevcuttur (meselâ bk. el-A'râf 7/44-51; Fâtır 35/33-37; Sâd 38/62-64).

Yine kaderin ilâhî ilimle olan münasebeti konusunda göz önünde bulundurulması gereken âyetlerin bir grubu Allah'ın her şeyi önceden kayda (kitâb-ı mübîn) geçirdiğini beyan etmektedir (meselâ bk. Hûd 11/6; Sebe' 34/3; el-Hadîd 57/22; Reşîd Rızâ, VII, 469-470). Müfessirlerin bir kısmına göre bu tür âyetlerde geçen "kitab"dan maksat ilm-i ilâhî veya levh-i mahfûzdur; bazıları da bu konuda kesin bir şey söylememenin daha isabetli olacağını belirtmişlerdir (a.g.e., VII, 471-477). Kur'an'da yer alan bir kısım âyetlerde her toplum için bir vade belirlendiği, bunun öne alınması veya geciktirilmesinin mümkün olmadığı ifade edilir (el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49; el-Hicr 15/5).

Kader konusuyla bağlantılı görülen ilâhî sıfatlardan irade hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de yapılan açıklamalara göre Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde yaratır. O dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceğini bildirmiş, iman edeceklere hidayet vermeyi, inkâr edenlerin de sapıklıklarını sürdürmesini murat etmiştir. Eğer isteseydi herkes iman ederdi,

ancak insanların kendi irade ve tercihleri olmadan iman etmelerini dilememiş, onları serbest bırakmıştır (M. F. Abdülbakī, el-Muʿcem, "rvd", "şyʾe" md.leri). Kader kavramının genel muhtevası içinde tabiatın yaratılması ve yönetilmesi, ayrıca tabiat içinde özel bir konuma sahip bulunan insanın yaratılması ve müstesna yeteneklere sahip kılınması da yer almaktadır (Özsoy - Güler, s. 3-48).

Kader probleminin odak noktasını oluşturan insanların fiilleri konusunda Kur'an'da dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceği, itaat ve isyanın insanın iradesine bağlı kılındığı, kişilerin işledikleri ameller karşılığında cennete veya cehenneme girecekleri, iyi işlerinin lehlerine, kötü işlerinin aleyhlerine olduğu ve Allah'ın kullarına asla zulmetmediği ifade edilmiştir (el-Kehf 18/29; es-Secde 32/19-20; Sebe' 34/37-38; Yâsîn 36/54, 63-64). Kur'an'da insanın, irade ve gücünü iman ve itaat yahut inkâr ve isyan doğrultusunda kullanmasına bağlı olarak müminlerle kâfirler hakkında farklı ilâhî fiillerin gerçekleşeceği de belirtilmiştir. Allah iman edip yararlı işler görenlerin imanlarını ve hidayetlerini arttırır, kalplerini huzura kavuşturup onları takvâ mertebesine çıkarır, kendilerine imanı sevdirir, inkâr ve günahı çirkin gösterir, dolayısıyla onları kimse saptıramaz (İbrâhîm

14/27; el-Kehf 18/13-14, 17; ez-Zümer 39/22-23, 37; el-Hucurât 49/7; el-Mücâdile 58/22). Buna karşılık Allah, inkâr edip buyruklarına karşı çıkanların yüreklerini katılaştırıp daraltır, kalplerini saptırır, mühürleyip perde çeker, hakkı duymalarına engel olmak için kulaklarına ağırlık verir, onlara şeytanları dost yapar, günahlarının artması için mühlet verir, isyanlarından ötürü inkârı güzel gösterir, cehennemin yolunu kolaylaştırır; bununla birlikte onlara zulmetmiş olmaz, aksine bu durum kendi karar ve eylemlerinin sonucu olduğundan kendi kendilerine zulmetmiş olurlar (el-Bakara 2/7-8, 14; en-Nisâ 4/168-169; el-En'âm 6/25, 110; el-A'râf 7/27; el-İsrâ 17/45-46; es-Saf 61/5).

Kur'an'da Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisi bağlamında temas edilen kader konusu doğrudan doğruya iman edilmesi emredilen esaslar arasında zikredilmemiş (el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/136), sadece Allah'ın yetkin sıfatlarına, bunun yanında insanın cebir altında bulunmayıp seçim hürriyetine sahip olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. Ancak konu hadislerde farklı bir durum arzetmektedir. Bazı rivayetlerde kader iman esasları arasında zikredilmezken (Buhârî, "Îmân", 37; Tirmizî, "Fiten", 63) bazılarında hayrı ve şerriyle birlikte kadere iman etmenin gerektiği belirtilmiştir (Müslim, "Îmân", 37; Tirmizî, "Îmân", 4). Allah önce kalemi yaratmış ve ona vâki olacak her şeyi yazmasını emretmiştir (İbn Ebû Âsım, I, 48-55). Her insanın cennette ve cehennemdeki yerinin yanı sıra mümin (saîd) veya kâfir (şakī) olduğu da yazılmıştır. Mümin olan kimse müminlerin amelini, kâfir olan da kâfirlerin amelini işler, herkese yapacağı amel kolaylaştırılır (Müslim, "Ḳader", 6). Kul ilâhî planda cennet ehlinden olduğu halde cehennem ehlinin amelini işleyebilir, cehennem ehlinden olduğu halde cennet ehli gibi davranabilir, fakat sonuç planlandığı şekilde gerçekleşir (Buhârî, "Ḳader", 5; Müslim, "Ḳader", 12). İnsan faydalı olanı yapmak için gayret göstermeli ve Allah'tan yardım dilemelidir; başına bir iş gelince de, "Şöyle yapsaydım şöyle şöyle olurdu" dememeli, "Allah'ın takdiri" demelidir (Müslim, "Ḳader", 34). Hz. Âdem'in günah işleyip cennetten çıkması önceden belirlenmiş bir kaderle gerçekleşmiştir (Buhârî, "Ḳader", 11; Müslim, "Ḳader", 14-15). Hadis rivayetlerinin bir kısmında Hz. Peygamber'in dualarında kaderin kötüsünden Allah'a sığındığı ve aynı şeyi ashabına tavsiye ettiği ifade edilir (Buhârî, "Ḳader", 13; İbn Ebû Âsım, I, 163-169). Resûl-i Ekrem ayrıca hastalığa yakalananların tedavi görmesinin gerektiğini ve bunun da bir kader olduğunu açıklamıştır

(Tirmizî, “Ṭıb”, 21).

Kader problemi ashap arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Ömer, veba salgını yüzünden Şam’a girmeyip geri dönmesini kaderden kaçış olarak değerlendirenlere, hiçbir fiilin kaderin kapsamı dışında kalmadığını ve dolayısıyla bulaşıcı hastalık bulunan bir beldeye girmemenin de bir kader olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber’in kader hakkında yaptığı açıklamayı tekrarlamış, günahları kaderin sevkiyle işlediğini iddia eden bir kişiyi de cezalandırmıştır (Ebû Zehre, s. 140-142). Hz. Ali de bir soru üzerine her şeyin kazâ ve kadere göre gerçekleştiğini ve hiçbir olayın bunun dışında kalmadığını belirttikten sonra kaderin insanları icbar altında bırakmadığını ve fiillerini hürriyet içinde gerçekleştirdiklerini söylemiş, aksi takdirde mükâfat veya ceza uygulamasının adalet ilkesiyle bağdaşmayacağını, son tahlilde ise kaderin ilâhî bir sır olma özelliğini koruduğunu bildirmiştir (Âcurrî, s. 200-215; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 146-147).

Hz. Peygamber’le Hulefâ-yi Râşidîn devrinde zihinlerde soru işaretleri uyandıran kader problemi, müslümanlar arasında vuku bulan siyasî ve içtimaî bazı olayların tesiriyle ashap devrinin sonlarına doğru canlı bir şekilde tartışılan meselelerin başında yer aldı. Bazılarının telakkisine göre Emevî saltanatını kuran Muâviye b. Ebû Süfyân, icraatını meşrûlaştırmak amacıyla kader inancını cebir doğrultusunda yorumlayarak kendisini devlet başkanı yapanın ve icraatını yaratanın Allah olduğunu, dolayısıyla bütün işlerinde isabetli davrandığının kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir (a.g.e., s. 143-148; a.mlf., el-Muġnî, VIII, 4). Daha sonra bu cebirci görüş Cehm b. Safvân’ın yanı sıra Emevîler’i destekleyen kitlelerce benimsenmekle birlikte bazı âlimlerce eleştirilmiştir. Bunların başında Maʿbed el-Cühenî gelir. Maʿbed, Emevîler’in kadere ilişkin yorumlarını reddederek hocası Hasan-ı Basrî’nin görüşüne başvurmuş, o da kazâ ve kaderi inkâr etmenin mümkün bulunmadığını, fakat kaderi kulları günah işlemeye zorladığı şeklinde anlamanın Allah’a yapılmış en büyük iftira olduğunu belirtmiştir. Maʿbed el-Cühenî’nin ardından Vâsıl b. Atâ ve Gaylân ed-Dımaşkī de onun görüşünü benimsemiştir (bk. KADERİYYE). Diğer taraftan cebir fikrini reddetmek amacıyla kazâ ve kaderi inkâr edenlerin durumu Abdullah b. Ömer’e sorulmuş, İbn Ömer de kendisinin onlardan, onların da kendisinden uzak olduğunu söylemiştir (Müslim, “Îmân”, 1; Âcurrî, s. 217; Ebû Abdullah İbn Mende, I, 127-134).

Klasik dönem kelâmcıları kader probleminin ortaya çıkışını iç sebeplere bağlarken çağdaş bazı yazarlar bunu yabancı kültürlerden kaynaklanan etkenlerle irtibatlandırır. Zira müslümanlar fetihler sonunda yahudi ve hıristiyanlarla karşılaşıp dinî konuları tartışmıştır. Bu çerçevede Dımaşk'ta Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin Ma'bed el-Cühenî ile tartışması sonunda kader probleminin müslümanlar arasında yayıldığı kabul edilir (Abdurrahman Bedevî, I, 118-120). Ancak bu olayı, değişik kelâm okullarının oluşmasında rol oynayan köklü bir itikadî problemin başlıca sebebi olarak görmek isabetli değildir. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren itikadî problemler arasında önemli bir yer tutan kadere dair tartışmalar daha çok ilim, kudret, irade ve tekvin gibi sıfatlarla irtibatlandırılarak devam etmiş ve genelde kadere iman dört mertebede incelenmiştir.

1. Allah'ın Nesne ve Olayları Önceden Bilmesi. İnsanlara ait ihtiyarî fiiller de dahil olmak üzere Allah'ın bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce bilmesi ilim sıfatının kapsamıyla ilgili olup kaderin ilk mertebesini teşkil eder. Bu konuda âlimlerce üç farklı görüş ileri sürülmüştür. a) Allah'ın ezelî ilmi mükelleflerin ileride ne yapacaklarına değil sadece onların hür olduklarına, iman ve inkârın yanı sıra itaat ve isyan alternatiflerinden dilediklerini iradeleriyle tercih edeceklerine taalluk eder, onların tercihlerine ise ancak gerçekleştikten sonra vâkıf olur. Tercihlerini önceden bilseydi kulların bu ilâhî ilme aykırı davranmaları imkânsız hale gelirdi, çünkü ilâhî ilim gerçeğe ters düşmez. Kulların ilâhî ilme uygun tercihler yapmaları ise fiillerinde mecbur oldukları anlamına gelir. Allah, belli kişilerin iman etmeyeceğini önceden bilseydi peygamberler yoluyla emir ve tâlimat göndermesinin anlamı kalmazdı. Nitekim Hz. Mûsâ ve Hârûn'a Firavun'a tebliğde bulunurken etkilenmesi ümidiyle nazik davranmalarını emretmiştir (Tâhâ 20/43-44). Kur'an'da da doğru sözlülerle yalancıların ve sabredenlerle cihad edenlerin kimler olduğunu bilmesi için Allah'ın insanları deneyip imtihana tâbi tuttuğu belirtilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/140-142; el-Kehf 18/12; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2). Erken dönem Şiî âlimlerinden Hişâm b. Hakem, Mu'tezile'den Muhammed b. Nu'mân'ın yanı sıra çağdaş bazı araştırmacılar bu görüştedir (Hayyât, s. 85-86; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 315, 335-336; Mustafa Sabri, s. 14-15). Fârâbî ile İbn Sînâ da, Allah'ın sadece küllîleri bildiğini, cüz'îleri ve dolayısıyla tek tek insanların ne yaptığını bilmediğini belirterek

buna yakın bir görüş ileri sürmüşlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 186-187; Fâruk ed-Desûkī, II, 402-403). b) Yetkin bir varlık olması itibariyle Allah vuku bulacak her şeyi ezelde bilir, bu da bütün nesne ve olayların ilâhî ilme uygun bir şekilde meydana gelmesini zorunlu kılar; başka bir ifadeyle kulların fiillerinde mecbur olduklarını ve ilâhî ilme aykırı bir eylem yapma irade ve gücüne sahip bulunmadıklarını kanıtlar. Aksi bir telakki Allah'ın gaybı bilmediği sonucuna götürür, bu ise O'nun yetkin oluşuyla bağdaşmaz. Cebriyye'nin yanı sıra Fahreddin er-Râzî ve Mustafa Sabri gibi Eş'arî âlimleri bu görüşü savunur (Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât, s. 281-282; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 42-43; Mustafa Sabri, s. 58-59). c) Allah bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce ezelî ilmiyle bilir. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Âdem'in günah işleyeceğini, bu sebeple onu cennetten çıkarıp yeryüzünde halife yapacağını Cenâb-ı Hak önceden bilmiş ve bunu meleklere haber vermiştir (el-Bakara 2/30-33). Aklî deliller de bilgisizliğin eksiklik doğurduğunu ve Allah'a cehil nisbet etmenin mümkün olmadığını ortaya koyar. Ancak Allah'ın her şeyi önceden bilmesi mükelleflerin fiillerini icbar altında yaptıklarını göstermez. Zira geleceği bilmek geçmişi bilmek gibidir. Geçmişi bilmek gerçekleşmiş olayların vukuu üzerinde etkili olmadığı gibi geleceği bilmek de gerçekleşecek olaylar üzerinde müessir olmaz. Çünkü etki olayı onu gerçekleştiren fâilin irade ve kudretini sarfetmesine bağlıdır (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 221). İlâhî ilim kulların irade ve kudretlerini ortadan kaldırmaz, aksine Allah kulların fiillerini hür irade ve kudretleriyle yapacaklarını bilir. Takdir ilâhî ilme, o da mâlûma tâbi olduğundan bilgiye konu teşkil eden nesne ve olaylar (mâlûm) üzerinde etkide bulunmaz. Allah hangi sonuçların hangi sebeplere bağlı olduğunu, bunlara kimlerin başvuracağını ve nasıl bir netice elde edeceğini, yani nesne ve olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ezelde bilir. Kullara ait fiiller ezelde Allah tarafından bilindiği için bunlar vuku bulsaydı iyi fiil sahiplerinin övülmesi ve kötü fiil yapanların yerilmesi anlamsız kalır, sonuç olarak bu durum adaletle bağdaşmazdı (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 170-171; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 89-91; Beyâzîzâde, s. 251-252, 280). Şu halde Allah ezelde kimin cennete, kimin cehenneme gireceğini bilir. Kulun cennete veya cehenneme girmesi ilâhî ilmin değil iyi veya kötü amel işlemenin sonucudur. Bu sebeple kimse iyi amel işlemeden cennete, kötülük yapmadan da cehenneme girmez (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 43-45; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 91-92). Mu'tezilî, Selefî ve Sünnî

âlimler bu görüştedir.

Kur'an'da Allah'ın genel anlamda nesne ve olayları vukuundan önce bildiğine temas edilmekle birlikte bu ilmin gaybî ve bilkuvve bir nitelik taşıdığını, varlık ve olaylar vuku bulduktan sonra aynî ve fiilî hale geldiğini kabul etmek gerekir. Zira Allah nesne ve olayları ezelde gerçekleşmiş olarak değil gerçekleşecek diye bilir. Nesne ve olaylar vuku bulduktan sonra ise onları vuku bulmuş ve mevcut olarak bilir. Çünkü mevcut olmayan bir şeyi mevcut olarak bilmek imkânsızdır. Buna göre ilâhî ilmin nesne ve olaylarla irtibatı iki türlüdür. Biri Allah'ın var olacak her şeyin vuku bulacağını ezelde bilmesidir, bu kadîmdir. Diğeri de nesne ve olayların vuku bulmasından sonra onları vuku bulmuş ve mevcut olarak bilmesidir, bu ise hâdistir. İbn Teymiyye ve Reşîd Rızâ gibi Selef âlimleriyle bazı Sünnî kelâmcıları bu görüşü benimser (Hayyât, s. 92; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 338; Siyâlkûtî, s. 25-26; Reşîd Rızâ, II, 9; IV, 148-150).

2. Allah'ın Nesne ve Olaylara İlişkin İlmini Yazması. Bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. a) Allah kâinatı yaratmadan önce kalemi ve levh-i mahfûzu yaratmış, vuku bulacak her şeye dair ilmini levh-i mahfûza yazmıştır. Ancak bu yazma fiili nesne ve olayların tasvirinden ibarettir. Bu, "Belli bir zamanda ve belli bir yerde şöyle şöyle vuku bulacak" tarzında bir tasvir olup "vuku bulsun" şeklinde bir hüküm değildir. Dolayısıyla kâinata dair ilâhî ilmin levh-i mahfûza yazılması insanları fiillerinde icbar altında bırakmaz. Nitekim insan levh-i mahfûzda ne yazıldığını bilmeden kendi hür iradesine göre davranır. Selefiyye, Sünnî kelâmcıları ve İsnâaşeriyye Şîası bu görüştedir (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVI, 85; XXIX, 237; Beyâzîzâde, s. 72, 271-279; Reşîd Rızâ, VII, 471-478). b) Allah'ın levh-i mahfûza yazdığı olaylar sadece insanların başına gelecek olan felâket ve musibetlerdir. Mükelleflerin fiilleri levh-i mahfûza yazılsa bile bu yazıya aykırı fiiller yapabilirler. Eğer levh-i mahfûza yazılanlara aykırı davranmak mümkün olmasaydı insanlar önceden haklarında yazılanları yapmaya mecbur kalırdı. Bu aynı zamanda Allah'ın irade ve kudretini sınırlar ve dilediğini yapan bir varlık olma niteliğini ortadan kaldırır. Mu'tezile ve Zeydiyye âlimleri bu fikri savunur (Hâdî-İlelhak, II, 38, 113, 214; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 336). c) Allah'ın nesne ve olayları levh-i mahfûza yazması, bir melek olan kalemin gerçekleri düşünmesi ve

kavradığı anlamları yine bir melek olan levh-i mahfûza aktarmasıdır. Bu da İbn Sînâ'nın görüşüdür (Fâruk ed-Desûkī, II, 492-493).

3. Allah'ın Nesne ve Olayları Dilemesi. İlâhî irade ile nesne ve olaylar arasındaki ilişkiye dair görüşler de farklıdır. a) Allah iyi-kötü, hayır-şer, iman-inkâr, itaat-isyan türünden olan her şeyin vuku bulmasını diler. Dilediği olur, dilemediği olmaz. Olmasını dilemediği halde hükümranlığı altında kötülüğün, inkâr ve isyanın gerçekleşmesi âciz olmasını gerektirir, bu ise muhaldir. Naslarda hiçbir varlık ve olayın ilâhî iradenin kapsamı dışında kalmadığına

işaret edilir. İnsanların hak yoldan ayrılmamak için Allah'tan yardım istemeleri de ilâhî iradenin enginliğini gösterir. Aslında insan farkına varmadan ilâhî iradeye göre hareket eder. Zira onun karar ve davranışları zihninde bulduğu düşüncelere bağlıdır, bu düşünceleri zihinde yaratan ise Allah'tır. Her şeyin ilâhî iradeye tâbi olmadığını iddia etmek Allah'ın başka iradelere uyduğunu kabul etmek anlamına gelir; bunun da ulûhiyyetle bağdaşmadığı açıktır. Şu halde her şey bir sebep ve hikmete dayanmaksızın ilâhî iradeye bağlıdır. Selefiyye'nin erken devir âlimlerinin yanı sıra Cebriyye ve Eş'ariyye kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir (Âcurrî, s. 150-167; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 107; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 254-255). b) Her şey Allah'ın iradesine uygun olarak gerçekleşir, ancak ilâhî irade sebepsiz ve hikmetsiz değil aksine yaratıkların tutum ve davranışlarıyla imtihana tâbi tutulmalarına ilişkin sebep ve hikmetlerle irtibatlıdır. Allah'ın izin vermediği ve dilemediği bir olayın meydana gelmesi imkânsızdır. Bu bağlamda Allah her insanın mümin olmasını dilememiştir, dileseydi herkes mümin olurdu. Herkesin kendi iradesiyle mümin olmayı dilemediğini bildiğinden iman ve itaat etmek isteyenin mümin, inkâr ve isyan etmek isteyenin kâfir ve fâsık olmasını dileyip böyle bir düzenleme yapmıştır. Zira insanları dünyada imtihana tâbi tutmak bunu gerektirir. Şu halde Allah her şeyi bir hikmetin gereği olarak diler ve takdir eder. Ancak insanların sınırlı bilgileriyle bütün ilâhî hikmetleri kavramaları imkânsızdır. Ayrıca Allah, insanların inkâr ve isyan etmelerini dinî-teşrîî iradesiyle değil tekvinî iradesiyle diler, yani bunların gerçekleşmesine izin verir. Kullarının iman ve itaatini ise dinî-teşrîî iradesiyle diler ve bunlardan razı olup müminleri sever, kâfir ve fâsıkları ise sevmez. Selefiyye'nin müteahhirîn devri âlimleriyle Mâtürîdî kelâmcıları

ve Râgıb el-İsfahânî bu görüştedir (el-İʿtiḳādât, s. 265; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 147, 170-172; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 43-48; Beyâzîzâde, s. 71, 268-269; Reşîd Rızâ, II, 477; VIII, 286; IX, 483-484). c) Allah sadece iman ve hayır türünden fiillerin vuku bulmasını diler, inkâr ve isyan türünden olan şer fiilleri çirkin görüp dilemez. Zira Allah imanı ve hayrı emredip buna uyanları cennetle mükâfatlandıracağını, inkârı ve isyanı yasaklayıp bu yasağı ihlâl edenleri cehennemle cezalandıracağını haber vermiştir. Aklî deliller emrettiklerinin vukuunu dilemesini, yasakladıklarının da gerçekleşmesini dilememesini gerektirir. Yasakladığı bir şeyin vukuunu dileyip bunun gerçekleşmesine aracılık yapanları cezalandırması mâkul değildir. Naslar Allah'ın kullarına zulmetmeyi dilemediğini ve kötülükleri çirkin gördüğünü, insana isabet eden kötülüğün kendi irade ve fiillerinden kaynaklandığını açıkça beyan etmiştir. Allah'ın mâsiyetleri önce çirkin görüp sonra vuku bulmasını dilemesi bir çelişkidir ve Allah hakkında muhaldir. Naslarda müşriklerin, Allah'ın dilemesinin bir sonucu olarak şirk koştuklarına dair iddiaları reddedilmiş ve bunun gerçek bilgiye dayanmayan bir zandan ibaret olduğu belirtilmiş, Allah'ın dilemesi halinde insanları zorla iman ettirebileceği, fakat bunu dilemeyip iradeleriyle inanmalarını istediği vurgulanmıştır. Dünya hayatındaki uygulamalar da bunu teyit edici mahiyettedir. Nitekim dinî konularda ilâhî iradeyi mazeret gösterenler dünyevî konularda işlerini ilâhî iradeye havale etmezler, aksine kendi iradeleriyle karar verip gerçekleştirmek için âzami gayret sarfederler. Her şeyin Allah'tan olduğunu belirten naslar kadercilerce yanlış yorumlanmıştır. İlgili âyette kastedilen, insanların dinen sorumlu oldukları fiiller değil rızık, mal, hastalık gibi maddî anlamdaki iyilik veya kötülüklerdir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 459-476; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl, s. 217-223). Mu'tezile ve Zeydiyye âlimleriyle bazı çağdaş araştırmacılar bu görüşü benimser.

4. Allah'ın Nesne ve Olayları Yaratması. Bu hususta da farklı görüşler ileri sürülmüştür. a) Bütün varlık ve olaylar doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır, buna iman-inkâr, itaat-isyan, hidayet-dalâlet gibi fiiller de dahildir. Çünkü naslar Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu açıklamaktadır. Bu yaratıcılık beşerî fiilleri kapsamazsa insanın da yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir, bu ise Allah'a ortak tanımaktır. İnsanın kendi fiillerinin oluşumuna dair ayrıntıları bilmeyişi ve dilediği her fiili gerçekleştiremeyişi bunların doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığını gösterir (Eş'arî, s.

101-109; Mâtürîdî, s. 225-235; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 269-270). Cebriyye'nin yanı sıra Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Selefiyye âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Ancak bu âlimlerin hepsi insanın fiillerindeki rolü konusunda aynı fikirde değildir. Cebri benimseyen âlimlere göre Allah insanı kâfir veya mümin olarak dünyaya getirir, dolayısıyla fiillerinin meydana gelişinde kulun hiçbir etkisi yoktur, bununla birlikte fiillere konu olduğundan sorumludur (Âcurrî, s. 150-151; Şa'rânî, I, 140-141). Selefiyye âlimleriyle Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarına göre insanlara ait fiillerin aslını yaratan Allah'tır, ancak irade ve kudretiyle fiillere vasıf kazandıran insandır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 49). Eş'arîler, insanı fâil değil sadece hâdis irade ve kudretiyle fiili kesbeden bir unsur olarak kabul ederken Mâtürîdîler, onun hem kâsib hem de fâil olduğu ve fiilin meydana gelmesine tesir eden cüz'î iradesinin Allah tarafından yaratılmadığı görüşündedir (Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 56; Mustafa Sabri, s. 56-57). b) İnsanın sorumlu olduğu fiiller hariç bütün varlık ve olaylar Allah tarafından yaratılmıştır, sorumlu olduğu fiilleri yaratan ise kendisidir. Allah mükellefi kâfir veya mümin olarak yaratmadığı gibi onun iman ve itaatinin yanı sıra inkâr ve isyanını da yaratmaz, kâfirleri saptırmaz, müminleri fiilen hidayete ulaştırmaz. Buna karşılık dinini insanlara akıl ve vahiy delilleriyle açıkladıktan sonra iman edenlerin mümin, küfrü seçenlerin kâfir olduğuna ilişkin alâmetler koyarak kalplerini işaretler, insanların kâfir ve mümin olmalarını engellemez (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 54, 349-350, 611). Naslarda iradî fiiller Allah'a değil insanlara nisbet edilmiş, kişinin Allah tarafından yaratılan irade ve kudrete sahip kılındığı belirtilmiş, yaptığı fiillerden sorumlu tutulacağı ve Allah'ın kullarına zulmetmediği açıklanmıştır. İnsanın istediği fiilleri yapabilmesi ve bunu tecrübe ile bilmesi, fiillerinin fâili kabul edilerek hukuken cezalandırılması gibi hususlar onun fiillerini kendisinin yarattığını gösteren aklî delilleri oluşturur. Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 336-337, 372-373; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 104-109, 515, 781-782). c) Mükellefin sorumlu tutulduğu fiiller Allah'ın doğrudan doğruya değil dolaylı olarak yaratmasının kapsamına girer. Çünkü Allah insanı, değişik alternatifleri bulunan fiillerden dilediğini seçip yapabilecek şekilde yaratmış ve beşerî fiilleri yönetimini kendilerine verdiği irade ve kudret vasıtasıyla yaratmıştır. Allah kâinatın yaratılışı ve işleyişiyle ilgili olarak tabiat kanunları koyduğu gibi beşerin tutum ve davranışlarına dair sebep-sonuç ilişkisine dayanan

düzenlemeler yapmıştır. İnsan için dilediği fiili yapmasını sağlayan irade ve kudreti yaratarak onu fâil kılmış, böylece insana ait fiillerin de dolaylı yaratıcısı

olmuştur. Çünkü insana ait fiillerin sebebi olan irade ve kudreti yaratmak, bu sebeplerin sonucu olarak meydana gelen fiillerin de dolaylı bir yaratıcısı olmak anlamına gelir. Cüveynî gibi bazı Eş'arî kelâmcıları ile İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ gibi Selefî ve bazı Şiî âlimleri bu fikirdedir (Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât, s. 252-259; Cüveynî, s. 42-60; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 91, 268-271; Reşîd Rızâ, VIII, 100-101, 371-372).

Kader ve kazâ ile ilgili meselelerden bir diğeri kader ve kazânın değişip değişmeyeceği hususudur. Bu konudaki görüşler de şöylece sıralanabilir: 1. Allah'ın zâtî ilminden ibaret olan kader değişmez, fiilî ilminden ibaret olan kader ise değişebilir, bu da levh-i mahfûzda veya meleklerin ellerinde bulunan sayfalarda insanların işledikleri amellere göre vuku bulan değişikliktir. Meselâ insan kâfirken iman etmek ve iyi amel işlemek suretiyle kaderini değiştirebilir. Nitekim nasların belirttiğine göre Yûnus peygamberin kavmi iman edince dünyada zillet azabından kurtulmuş, müminken ilâhî nimetleri inkâr edenler açlığa mahkûm edilmiş, akrabalarına iyilik edenlere uzun ömür vaad edilmiş, tedavi gören hastaların iyileşeceklerine dikkat çekilmiştir (Ca'fer Sübhânî, I, 569-585). Bundan dolayı varlık alanına çıkma imkânından ibaret olan kader kazâya dönüşmedikçe değişebilir. Zira bir şeyin varlık alanına çıkması için sadece planlanması yeterli olmayıp gerekli şart ve sebeplere başvurulması lâzımdır. İnsanın mümin veya kâfir olması mümkündür. Kişi iman ederse mümin olur ve kader kazâya dönüşmek suretiyle kesinleşir. Aksi de bunun gibidir. Bu süreç ölene kadar devam eder. Râgıb el-İsfahânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Sünnî âlimleriyle Şiî âlimleri bu görüşü benimser (el-İʿtiḳādât, s. 267-268; Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 90-91). 2. Esasını ilâhî ilim teşkil ettiğinden kader değişmez. Naslarda geçen "mahv ve isbat" (er-Ra'd 13/39) yoluyla değişikliğe uğrayan şey kazâdır. Kazâ da herhangi bir şart ve sebebe bağlı olmayan "kazâ-i mübrem" ile şart ve sebebe bağlı kılınan "kazâ-i muallak" olmak üzere iki çeşittir. "Falan şöyle olsun" tarzında kesin olarak verilmiş bir hükmü ifade eden kazâ-i mübrem değişmez. Ancak şart ve sebebe bağlanan kazâ-i muallak bunlara paralel olarak değişebilir.

Tehânevî, Kâmil Miras gibi âlimlerin görüşleri bu şekildedir (Keşşâf, II, 1324-1325; Tecrid Tercemesi, XII, 222). 3. Kader ve kazâ ilâhî ilim açısından sabit olup değişmez. Naslarda levh-i mahfûzda yazılı hususlardan Allah'ın dilediğini silip dilediğini sabit bırakacağının belirtilmesi insanın yaratılışıyla ilgilidir. Şöyleki: İnsanın geçireceği her safha için meleklerin yazdığı bir kitap vardır. Aşılanmış bir yumurtadan tam teşekkül etmiş bir çocuk ve nihayet yaşlı bir insan haline gelişiyle ilgili safhalar tamamlanınca bir önceki merhaleye ilişkin bilgiler meleklerce silinir ve yeni merhaleye dair bilgi kaydedilir. Kâfir ise kâfir, müslüman olunca da müslüman diye yazılır. Günahkâr kimse tövbe ederse günahı silinir. Bu durumda ilâhî ilimde veya levh-i mahfûzda herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Mu'tezile âlimleri bu görüştedir (Hayyât, s. 94-95; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 411-412).

Kader problemi içinde irdelenmesi gereken bir husus da kadere rızâ gösterme meselesidir. Bazı âlimlere göre kader ve kazânın her türlüsüne rızâ gösterip teslim olmak gerekir. Bir kutsî hadiste kazâya rızâ göstermeyen ve uğradığı belâlara sabretmeyen kişinin Allah'tan başka rab edinmesi gerektiği bildirilmiştir (Süyûtî, II, 443; Ali el-Kārî, s. 328). Cebriyye ile Selefiyye'ye mensup âlimlerin bir kısmı bu görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 278). Bazı âlimler de kader ve kazâya rızâ göstermenin farz değil müstehap olduğunu kabul eder. Çünkü bir şeyin farz olabilmesi için kesin bir dinî delile dayanması gerekir, halbuki bu konuda böyle bir delil yoktur. İleri sürülen rivayet ise İsrâiliyat'tandır. Selefiyye âlimlerinin bazıları bu görüşü benimser (a.g.e., s. 278). Bir üçüncü gruba göre ise kader ve kazânın hayrına rızâ göstermek gerekirken mâsiyetlere razı olmak mümkün değildir. Mu'tezile'nin görüşü budur. Her şeyin ilâhî ilim ve iradenin kapsamına girmesi yönünden kader ve kazâya rızâ göstermenin gerektiğini söyleyenler ise mâsiyetleri kader planına dahil etmekle birlikte Allah'ın rızâsına aykırı düştüğünden bunlara rızâ gösterilmemesi kanaatindedir. Selefî ve Eş'arî âlimlerinin bir kısmı ile Mâtürîdiyye kelâmcılarının görüşü bu yöndedir (Nesefî, II, 717; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 278-279).

Muhtelif gruplar tarafından kader hakkında ileri sürülen görüşlere çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunların başında, Allah'ın her şeyi vukuundan önce bilmediğini ileri süren görüşle ilâhî ilmin insanı icbar altında

bıraktığını savunan görüş yer alır. Bu eleştiriler Allah'ın gaybı bilmeyişinin naslarla bağdaşmaması, insanların fiillerinde icbar altında bırakılması durumunda sorumlu tutulup cezalandırılmalarının adalet ilkesiyle çelişmesi, peygamber göndermenin anlamsız kalması, dünyevî işlerde cebre itibar edilmeyip sadece dinî konularda savunulması ve teorik bir tartışmadan öteye geçmemesi, cebrin insanın fâil oluşu gerçeğiyle örtüşmemesi, suç işleyenlerin hukuken cezalandırılması, sadece cebri andıran nasların dikkate alınıp hürriyeti vurgulayan nasların görmezlikten gelinmesi gibi noktalarda toplanır (Hasan-ı Basrî, I, 92-93; Fahreddin er-Râzî, el-Każâ ve'l-ḳader, s. 237; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 158-159). İnkâr ve mâsiyet türü kötülüklerin ilâhî iradenin kapsamı dışında kaldığına dair görüş de eleştirilmiştir. Kötülük bir realitedir. Allah'ın insanı kötülük yapabilecek şekilde yaratması, doğrudan doğruya olmasa bile dolaylı olarak kötülüklerin var olmasını istediğini gösterir. Kötülüğü ilâhî irade kapsamı dışında bırakmak sıfatların mutlaklığını gerektiren yetkinlikle de bağdaşmaz (Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât, s. 260-261). Kaderin ilâhî kudret ve yaratma ile irtibatı konusunda ileri sürülen görüşler de eleştirilmiştir. Allah'tan başka hiçbir sebep, hiçbir fâil ve yaratıcı varlığın bulunmadığı iddiasının realiteyle çelişmesi, Allah'ın her şeyi doğrudan doğruya yarattığı inancının nasların yanı sıra tecrübeyle bağdaşmaması, buna karşılık Allah'tan başka fâil ve yaratıcının bulunduğu tezinin tevhidi zedeleyici bulunması bu eleştirilerin başında yer alır.

Dinlerin yanı sıra felsefenin de köklü problemlerinden birini teşkil eden kader meselesini bütün itirazları sona erdirecek ve her insanı tatmin edecek açıklıkta çözmenin zor olduğuna öteden beri pek çok âlim ve düşünürün dikkat çektiği bilinmektedir. Bununla birlikte bu meselede öne çıkan problem sorumluluk doğuran fiillerde insanın bir etkisinin bulunup bulunmadığıdır. Karşılığında mükâfat veya ceza göreceği eylemlerinin oluşumunda insanın bir rolü ve etkisinin bulunmadığını iddia eden değişik görünümlü cebir anlayışlarının isabetsiz olduğu açıktır. Nitekim değişik ekollere mensup âlimlerin çoğunluğu ayrıntıda farklı görüşler ileri sürmesine rağmen insanın kendi inanç ve davranışları üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Âlimlerin kaderin ayrıntılarında farklı görüşler benimsemesine tesir eden temel faktör ilâhî ilim, irade ve kudretin insanı her yönden kuşattığı ve onun irade hürriyetiyle eylem yapma gücünden yoksun bulunduğu tarzında da

yorumlanabilecek bir grup müteşâbih nassın esas alınıp insanın sorumlu tutulduğu alanlarda dilediğini yapabilecek imkânlara kavuşturulduğunu belirten açık anlamlı (muhkem) nasların dikkate alınmaması veya müteşâbihâtın ışığında yorumlanması gibi yanlış bir yöntemin izlenmesidir. Halbuki kader problemini çözmek için meselenin gaybî tarafını oluşturan ve ilâhî sıfatları ilgilendiren müteşâbih nasları, insanın irade ve kudrete dayalı gerçek bir fâil olduğuna ilişkin muhkem âyetlerin ışığında anlamak gerekir. Kur’an’ın öngördüğü doğru yöntem budur (krş. Âl-i İmrân 3/7). Buna bir de insanın irade ve kudretten yoksun bulunduğu ve kaderin zorlayıcı etkisi altında eylem yaptığı anlamına gelen asılsız bazı rivayetleri de eklemek icap eder. Nitekim Sünnî, Mu‘tezilî ve Şiî bazı âlimler buna dikkat çekmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 289; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, s. 190; Ca‘fer Sübhânî, I, 552-555). Bu husus göz önünde bulundurulduğu takdirde naslara yaklaşım hatasından kaynaklanan cebirci kader anlayışlarını aşmak mümkün olur. Allah’ın, insanın, sorumlu tuttuğu eylemlerini icbar altında bulunmadan gerçekleştiren bir varlık olmasını dilemesi ve bu imkânı vererek onu yaratması kaderin odak noktasını teşkil ettiğinden ilâhî sıfatlarla insanın sorumluluğu arasındaki ilişkiyi daima bu gerçeğe göre kurmak gerekir. Bu husus dikkate alınınca insana ait eylemlerin vukuundan önce Allah tarafından bilinip dilenmesi ve yazılmasının bir problem oluşturmadığı görülür. Zira Allah’ın olayları vukuundan önce bilmesi teorik olup kimseyi eyleme zorlamaz. Bilip yazmak fiil üzerinde zorlayıcı bir etkide bulunmadığı gibi bilginin “önce” ve “sonra” kavramlarıyla bir arada düşünülmesi zamanlı bir varlık olan insanın algılama tarzını yansıtır. Allah ise zamanlı bir varlık değildir. Ayrıca Allah vuku bulmamış bir şeyi “vuku bulmuş olarak” değil “vuku bulacak olarak” bilir. İrade sıfatıyla ilgili problemin de çözümü yine insanın dileyen bir varlık oluşunu bilmeye dayanır. Cenâb-ı Hakk’ın insanın irade sahibi bir varlık olmasını dilemesi, dolaylı olarak onun eylemlerini kendi iradesinin kapsamına dahil eder. Kudret ve yaratma sıfatının insanın eylemleriyle irtibatı da sünnetullah çerçevesinde kurulmalıdır. İlâhî yaratmanın sebep-sonuç düzeni içinde gerçekleşebileceği düşünülürse insanın sorumlu olduğu fiilleri yine insanı sebep kılarak dolaylı bir şekilde yarattığını söylemek mümkün olur ve bu yorum dinî açıdan herhangi bir sakınca taşımaz. Bu aynı zamanda aklın ve bilimin temelini teşkil eden illiyyet ilkesinin de bir gereğidir.

Şunu da belirtmek gerekir ki eylem yapma irade ve gücüne sahip kılınmakla birlikte insan fizikî ve sosyal çevresinden bağımsız bir varlık değildir. İnsan, irade ve gücünü içinde bulunduğu çevrenin şartlarına bağlı olarak gerçekleştirebilir, yani çevresi onu sınırlar. Ayrıca irade ve gücünü aşan bazı durumlar da karşısına çıkar. Dünyaya gelişi, sahip olduğu fizikî ve psikolojik nitelikler, bulunduğu çevre iradesi dışındaki gerçeklerdir. Bunlar kader planının insanı bazı yönlerden kesin olarak kuşattığını gösterir. Kaderin ilâhî sıfatlarla irtibatlı olan yanı ise onun gayba iman yönünün de bulunduğunu ifade eder. Gayba iman unsuru taşıması ise problemin dünya şartlarında bütünüyle çözülemeyen bir tarafının bulunmasını tabii hale getirir. Zira Allah'ın zâtı gibi sıfatları konusunda da meçhulleri tamamen ortadan kaldıracak bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳdr" md.; a.mlf., el-İʿtiḳādât, Beyrut 1988, s. 251-282; et-Taʿrîfât, "ḳdr" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, "ḳdr" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 695-696; II, 1324-1325; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳdr", "rvd", "şyʾe" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳader", 1-2; Buhârî, "Ḳader", 1-16, "Daʿavât", 25-47, "Îmân", 37, "Cihâd", 77, "Tevḥîd", 28, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; Müslim, "Ḳader", 1-34, "Îmân", 1, 37; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Ṭıb", 21, "Fiten", 63, "Îmân", 4; Hasan-ı Basrî, Risâle fi'l-ḳader (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 85-93; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 48-55, 147-152, 162-169; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, er-Red ʿale'l-Mücbire (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, II, 37-63, 113, 214; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 85-88, 92, 94-95; Eş'arî, el-Lümaʿ, s. 101-109; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 124, 225-262, 309; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 149-167, 200-217, 235-236; Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, I, 127-134; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 90-91, 105; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 336-337, 372-373, 385, 459-476; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus

1393/1974, s. 143-148, 168-180, 216-223, 289, 336-337; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 53, 54, 72, 94, 104-109, 116, 140, 170-171, 258-259, 269, 270-272, 321, 335, 336, 349-350, 357, 364, 370-371, 411-412, 431-432, 515, 555, 611, 663, 705, 714, 781-782; a.mlf., el-Muġnî (nşr. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme), VIII, 4; Şerîf el-Murtazâ, Îḳāẓü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-ḳader (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 268-269, 290-291, 301-310; Beyhakī, el-Ḳażâ ve'l-ḳader (nşr. Ebü'l-Fidâ el-Eserî), Beyrut 1409/1989, s. 50-53, 76-78; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 77-78; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1948, s. 42-60; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 523-524; II, 717, 815-816; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1399/1978, s. 190; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 77-78, 87-88; İbn Rüşd, el-Keşf (nşr. M. Abdülahad İmrân), Kahire 1388/1968, s. 137-139; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 42-53; IX, 107; XVI, 85; XXIX, 237-238; a.mlf., el-Każâ ve'l-ḳader, Beyrut 1410/1990, s. 63, 67, 114-120, 151-152, 237; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ, İstanbul 1287, s. 58; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Każâ ve'l-ḳader (nşr. Ahmed Abdürrahîm Sâih), Beyrut 1991, s. 37-38, 81-92, 110-120, 147, 158-173, 195, 197, 210-225, 249-255, 281-285, 286, 314-315, 335-339, 347-348, 372-373; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 43-49, 90-91, 186-187, 268-271, 278-279; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 436-442; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1277, II, 142; a.mlf., Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 56; İbnü'l-Vezîr, Îs̱âru'l-ḥaḳ ʿale'l-ẖalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 97, 278-279; Tecrid Tercemesi, XII, 220-222; Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Bulak 1286, II, 443; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 140-141; Ali el-Kārî, el-Erbaʿûne'l-ḳudsiyye (nşr. Kemâl b. Besyûnî el-Ebyânî), Kahire 1412/1992, s. 328; a.mlf., Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1323, s. 12, 36-49; Siyâlkûtî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍûdiyye, İstanbul 1271, s. 25-26; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî, İtḥâfü'l-mürîd, Kahire 1375/1955, s. 164-166; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1369/1949, s. 46, 64-76, 160-163, 251-280; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 300-314, 348-349; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 200-203; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 9, 477; IV, 148-150; V, 272; VI, 17; VII, 394-395, 469-470, 471-478; VIII, 8, 100-101,

286, 371-372; IX, 483-484, 586-587; X, 239-240; XI, 359, 481-484; Mustafa Sabri, Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader, Kahire 1352, s. 14-15, 56-59; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed İstanbûlî, Amentü Şerhi, İstanbul 1290, s. 242-243; Îżâḥu'l-meknûn, I, 72, 136; Mutahharî, el-İnsân ve'l-ḳader, Tahran 1984, s. 38-47, 60-75, 111, 116; Abbas Mahmûd el-Akkād, el-Felsefetü'l-Ḳur'âniyye, Kahire, ts., s. 108, 141-143; Ca'fer Sübhânî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1989, I, 500-546, 552-585; Fâruk ed-Desûkī, el-Każâ ve'l-ḳader, İskenderiye, ts. (Dârü's-saâde), II, 20-48, 93-94, 102, 261-262, 305-310, 402-403, 492-493; III, 492-501, 505, 517, 519; M. Ebû Zehre, el-İmâmü'ṣ-ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 140-142; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 97-120; M. Saim Yeprem, İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî, İstanbul 1984, s. 329; M. Sâlih Useymîn, el-Ḳażâ ve'l-ḳader, Riyad 1990, tür.yer.; Abdüsselâm Altuncî, el-Îmân bi'l-ḳażâ ve'l-ḳader, Trablus 1993; Ömer Özsoy - İlhami Güler, Konularına Göre Kur'an, Ankara 1996, s. 3-48; Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri", AÜİFD, XXIX (1987), s. 135-146.

Yusuf Şevki Yavuz

KADERİYYE

(القدريّة)

Sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep.

Sözlükte kaderiyye "kadere mensup olan, kader taraftarı" mânasındaki kaderîden gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kelimenin bu kullanılışı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, söz konusu grubun ilâhî kaderi inkâr etmekle birlikte her şeyi insanın irade ve kudretine bağlayarak bir bakıma kaderi kula nisbet ettiği için bu isimle anıldıklarını söylerken bir kısmı da dildeki kullanımlarda bazı şeylerin karşıtı ile adlandırılmasının söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Bir diğer görüş ise bu grubun kader meselesi üzerinde yoğunlaşıp kendini nihaî doğruya ulaşmış görmesi ve diğer grupları yanlış bulmasına dayanmaktadır; bunlara kaderiyye denilmesi kader konusunu merkeze almaları sebebiyledir (M. Ebû Zehre, s. 112; Watt, s. 143, 144). Çok yaygın olmamakla birlikte bu gruba ehlü'l-kader de denilmiştir. Başlangıçta kendi içinde bağdaşık olmayan esnek nitelikteki bu zümrelere kaderiyye ya da ehlü'l-kader ismi kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir. Bu adlandırmada, bazı hadis kaynaklarında yer alan ve kadercileri Mecûsîler'e benzeten rivayetler (Müsned, II, 86, V, 407; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16) önemli rol oynamış olmalıdır. Öte yandan kaderiyye kelimesi, "kader konularına ölçüsüzce dalanlar" anlamında da kullanılmıştır (Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, s. 19-20). İbn Teymiyye bu bağlamda, küfre yahut şirke düşmeleri sebebiyle kendilerine mazeret bulmak üzere durumu ilâhî kadere havale edenler (kaderiyye-i müşrike), bazı fiillerde ilâhî meşîeti inkâr edenler (kaderiyye-i Mecûsiyye), Allah'ın emir ve yasaklarının çelişkili olduğunu söyleyip bir hususla ilgili olarak hem yapılması hem de yapılmaması şeklinde hüküm verdiğini iddia edenler (kaderiyye-i İblîsiyye) olmak üzere üç çeşit kaderiyyeden söz eder (Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 256-261).

Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından paralel durumda bulunup daha sonra taraftarlarının kendisine katıldığı Mu‘tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta ondan ayrı bir fırkadır. Kaynaklarda bu farklılığa dikkat çekilmekle birlikte bazı müellifler aradaki ilişkiyi aynîleştirmeye kadar götürmüşlerdir. Meselâ İbn Fûrek, Eş‘arî'nin Kaderiyye'yi "fiillerin sadece insan iradesiyle meydana geldiğini kabul eden kimseler" olarak tanımladığını belirtip Kaderiyye ile Mu‘tezile'yi ayrı ayrı zikrederken (Mücerredü'l-Maḳālât, s. 105, 106) Mâtürîdî, başta ihtiyârî fiillerin kulun iradesiyle gerçekleşmesi konusu olmak üzere kötülüğün yaratılışını şeytana nisbet eden Mecûsîler'le benzeştiği ortak yönlere işaret ettikten sonra Kaderiyye'nin Mu‘tezile, Mu‘tezile'nin de Kaderiyye adıyla anıldığını belirtmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 314, 320). Bağdâdî ise Kaderiyye'yi Mu‘tezile'nin diğer bir adı olarak kaydetmiştir (el-Farḳ, s. 24, 114). Bazı müellifler ise aradaki farkı belirtmek için Kaderiyye'yi "halis kaderiyye" diye ifade etmiştir (İrfan Abdülhamîd, s. 106-107). Öte yandan Mu‘tezile âlimleri, kendilerinin Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Kaderiyye olarak anılmasına karşı çıkmışlardır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, bu isimle asıl anılması gerekenlerin insan iradesinin önemini görmezlikten gelerek her şeyi ilâhî kadere dayandıran zümreler (Ehl-i sünnet) olduğunu ileri sürmüştür (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 772-775).

Kaderiyye'nin ortaya çıkışı İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen iç çekişmelerle irtibatlandırılabilir. Cemel Vak‘ası ile Sıffîn Savaşı'nda müslümanların birbirinin kanını akıtması diğer kelâm problemleriyle birlikte kader konusunu da gündeme getirmiş, hâkim anlayış olayları ilâhî takdirle ilişkilendirirken bunu reddedip özellikle olumsuz fiilleri tamamen insan iradesine dayandıran görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır. Kader konusunu gündeme getiren ilk kişinin Ma‘bed el-Cühenî olduğu belirtilir. Emevî idarecilerinin, halkın karşı çıktığı bazı uygulamalarını kadere yükleyerek kendilerini aklamaya çalışmaları siyasî muhalefet çevrelerinde tepki doğurmuş, bu tepkilerden biri olarak Ma‘bed, zulüm niteliği taşıyan davranışların kaderle değil insan iradesiyle gerçekleştiğini söylemiştir. Rivayete göre Ma‘bed, yanında Atâ b. Yesâr olduğu halde Hasan-ı Basrî'nin meclisine gitmiş, yöneticilerin müslümanların kanını döktüklerini, mallarını aldıklarını, sonra da olayların Allah'ın kaderi çerçevesinde cereyan ettiğini söylediklerini bildirmiş, Hasan-ı Basrî bu görüşü reddederek, "Allah'ın düşmanları yalan söyledi" demiştir. Emevî idaresini

sorgulayıcı fikirleri itibariyle Ebû Zer el-Gıfârî'den etkilenen Ma'bed, kadere dair bilgileri hıristiyan asıllı Sûsen'den veya Senseveyh lakaplı Yûnus el-Esvârî'den almış, bunu siyasî muhalefetiyle birleştirerek Basra ve Şam'da yaymaya çalışmıştır. Onun Emevîler'e karşı gerçekleştirilen İbnü'l-Eş'as isyanına katılması kader telakkisinin aynı zamanda siyasî boyutunu belgeler niteliktedir.

Kaynaklarda, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili olarak ilâhî kaderi inkâr edip insan iradesini öne çıkaran ikinci önemli kişi olarak Gaylân ed-Dımaşkī'den söz edilir. Emevî idaresinde bir süre kâtiplik yapan Gaylân, Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti döneminde kaderi inkâr eden görüşlerle ilgilenmiş, halifenin kendisini uyarması üzerine bundan vazgeçer gibi olmuşsa da onun ölümünden sonra tekrar eski düşüncelerine dönmüş ve günümüze ulaşmayan eserleriyle fikirlerini yaymaya başlamıştır. Onun mevcut yönetime karşı tepkisini de içeren kaderci görüşleri Suriye'den başka Horasan ve Fars bölgelerine kadar ulaşmıştır. Durumun farkına varan Halife Hişâm b. Abdülmelik, Gaylân'ı yakalatarak önce Evzâî ile karşı karşıya getirip meseleyi tartışmalarını sağlamış, sonra da öldürtmüştür.

Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkī'nin önderliğinde ortaya konan ve kötü fiillerin ilâhî kaderle değil insanın hür iradesiyle gerçekleştiği esasına dayanan kaderî hareket bir taraftan Emevî aleyhtarlığıyla ilgili siyasî, diğer taraftan insan sorumluluğuna vurgu yapan teolojik yönü dolayısıyla belli oranda yayılma imkânı bulmuş, bilhassa Suriye ve Basra'da önemli taraftar toplamıştır. Konunun aklî ve naklî bakımdan temellendirilmesinde bazı boşluklar bulunmakla birlikte I. (VII.) yüzyılın ortalarından III. (IX.) yüzyılın başlarına kadar geçen sürede birçok çevrede ilgi görmesi taşıdığı yalın fikir sebebiyle olmuştur. İbn Kuteybe, bu hareketin savunucuları olarak içlerinde Atâ b. Yesâr, Amr b. Ubeyd, Amr b. Fâid, Vehb b. Münebbih (sonradan kaderci anlayıştan döndüğü söylenir), Osman et-Tavîl, Avf b. Ebû Cemîle, Sevr b. Zeyd, Abbâd b. Mansûr'un yer aldığı otuz kadar kişinin adını sayar (el-Maʿârif, s. 268). Emevî Devleti'nin sonlarına doğru bu hânedana siyasî bakımdan da karşı olan birçok kabile kaderî anlayışı benimsemede sakınca görmemiştir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Şam'da yaşayan Rebîa kabilesinden Esbât b. Vâsıl eş-Şeybânî, Îsâ b. Sinân el-Hanefî, Abdullah b. Alâ ed-Dımaşkī

gibi kimselerin liderlik yaptığı birçok çevre; yine Şam'da Hâlid b. Ma'dân el-Kelâî, Bilâl b. Sa'd es-Sekûnî, Nu'mân b. Münzir b. Hâris gibi şahısların önderliğinde Yemen kabileleri; mevâlîden Mekhûl b. Ebû Müslim, Sâbit b. Sevbân, Hassân b. Atıyye, Heysem b. Humeyd gibi ileri gelenlerin bulunduğu gruplar kaderî görüşleri kabul etmişlerdir (Hüseyin Atvân, s. 42-47).

Emevî idaresinin son yıllarında gerek hâkim anlayışı temsil eden âlimlerin kader meselesiyle ilgili yaklaşımlarının güçlülüğü, gerekse gelişen siyasî olaylar dolayısıyla Kaderiyye hareketi zayıflamaya başlamış, son halife II. Mervân, Halife II. Velîd'in öldürülmesinden kadercileri sorumlu tuttuğu için onlara şiddet uygulamış, aralarında Vadîn b. Atâ el-Huzâî, Rebî' b. Hazyân el-Yemenî gibi kişilerin de bulunduğu bazı Kaderîler şiddetten kaçıp Basra'ya gitmiş ve Abbâsî hareketine katılmıştır. Abbâsîler'in iktidara gelmesinden sonra artık siyasî muhalefet devam etmemiş, en geç III. (IX.) yüzyıldan sonra merkezî Kaderiyye görüşünü benimseyen birçok kimse kader meselesiyle ilgili paralel anlayışta olan Mu'tezile mezhebine yönelmiştir. Bu tarihten itibaren de kaderle ilgili fikirler Mu'tezile tarafından sistemleştirilerek varlığını biraz daha sürdürmüştür.

Kaderiyye'nin, ana görüşlerini nasıl temellendirdiği konusunda yeterli malzeme bulunmamakla beraber kaynaklardaki nakiller, bunun ileride Mu'tezile'nin adl prensibi içinde sistemleştireceği kısmen dağınık, yer yer birbiriyle çelişkili, fakat Kur'an'da insan iradesine vurgu yapan âyetlerle zenginleştirilmiş, zulümlerin ilâhî kadere havale edilmesi halinde bunun Allah'ın adaletiyle çelişeceği ortak noktasında birleşmiş fikirler olduğunu göstermektedir. Esasen Kaderiyye'nin cebri inkârda ittifak etmekle birlikte başta ilâhî ilimle ilişkisi olmak üzere ayrıntıda birbirinden farklı anlayışlara sahip alt gruplarının bulunması da bunu doğrulamaktadır. Bazı kaynaklarda Kaderiyye'nin biri ilâhî ilmin ezelîliğini inkâr eden aşırı grup, diğeri ezelî ilmi kabul eden mûtedil grup olmak üzere ikiye ayrıldığı ifade ediliyorsa da (İzmirli, s. 128) Ebü'l-Hüseyin el-Malatî Kaderiyye'nin altı kolundan söz etmektedir. Bunların birincisi iyi işlerin Allah'tan, kötü fiillerin insanın kendisinden olduğuna inanan gruptur. Müfevvida adıyla da anılan ikinci grup ilâhî yardım olmaksızın insanların istedikleri her hayrı yapmaya muktedir olduklarını ileri sürer. Üçüncü grup, Allah'ın insanlara inanmaya ya da inanmamaya elverişli tam bir istitâat verdiği, aksi takdirde inanmayan

insanın cezalandırılmasının anlamsız olacağı kanaatindedir. Şebîbiyye adıyla anılan dördüncü grup, insan fiillerinin önceden ilâhî ilim tarafından bilindiğini inkâr eder. Beşinci grup Allah'ın zina eseri bir çocuğu yaratmasını, takdir etmesini, irade etmesini kabul etmez ve haramın rızık niteliği taşımadığını söyler. Altıncı grup, Allah'ın insanların rızıklarını ve ecellerini belli bir zaman dilimiyle sınırlandırdığını, meselâ bir kimse tarafından öldürülen bir kişinin kendisi için tayin edilmiş süre gelmeden öldürülmüş olduğunu iddia eder (gruplar ve bunların Sünnîlik açısından değerlendirilmesi için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 165-176). Abdülkāhir el-Bağdâdî bunların yanında Hımâriyye adıyla bir başka koldan söz eder. Askerimükrem bölgesinde ortaya çıkmış olan bu grup muhtelif fırkalardan görüşler almış, tenâsühü benimsemiş ve temel kaderî görüşten hareketle şarabın ilâhî fiille değil imalâtçısının fiiliyle meydana geldiğini, çünkü Allah'ın günah sebebi olan şeyi yaratmayacağını ileri sürmüştür (el-Farḳ, s. 278-279).

Başta ashabın ileri gelenleri olmak üzere Selef yöntemini benimseyenler Kaderiyye'nin karşısında yer almış, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler açıkça bu mezhepten uzak olduklarını beyan etmişlerdir. Hatta Abdullah b. Ömer, bu anlayıştaki kimselerin ilâhî kaderi kabul etmedikçe Uhud dağı kadar sadaka verseler bile bunun kabul edilmeyeceğini belirtmiştir (Müslim, "Îmân", 1).

Max Horton, Carl Heinrich Becker, Joseph Schacht, William Thomson gibi şarkiyatçılar, Kaderiyye'nin hıristiyan kelâmından etkilenerek ortaya çıktığını söylemişlerse de yapılan araştırmalar -eğer varsa-bu etkinin çok sınırlı olabileceğini, zira hareketin başladığı dönemde müslümanların yabancı kültürleri henüz tanımadıklarını, ana etkenin İslâm'ın kendi nasları ve müslümanların içinde bulunduğu sosyal gerçekler olduğunu ortaya koymuştur (Hüseyin Atvân, s. 30-33).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 86; V, 407; a.mlf., Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Saîd b. Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 119-127; Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Ḳader", 13; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 268; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 313-323; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 165-176; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 105-106; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, Kahire 1988, s. 772-777; Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), s. 24, 114, 278-279; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Muhammed Fehmî), Beyrut 1410/1990, I, 38; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 256-261; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 127-128; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 332-349; M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Kahire 1394/1974, s. 111-119; Cemâleddin el-Kāsımî, Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile, Beyrut 1401/1981, s. 71-75; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 99-146; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 106-107; M. Ali Ebû Reyyân, Târîḫu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1986, s. 260-262; Hüseyin Atvân, el-Fıraḳu'l-İslâmiyye fî bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1986 (Dârü'l-cîl), s. 15-79; Abdülmün'im el-Hifnî, Mevsûʿatü'l-fıraḳ ve'l-cemâʿât, Kahire 1413/1993, s. 315-318; Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, el-Ḳaderiyye ve'l-Mürciʾe, Riyad 1418/1997, s. 19-20; J. van Ess, "Les qadarites et la Gailaniya de Yazid III", St.I, XXXI (1970), s. 269-286; a.mlf., "Ḳadariyya", EI² (İng.), IV, 368-372.

İlyas Üzüm

KADH

(القدح)

Râviyi cerhetme; hadisin sıhhatini zedeleyen sebep anlamında bir terim.

Sözlükte “kıvılcım çıkarmak; diş ve ağacı kurt kemirmek, bir kimseyi yermek; ayıp, leke” gibi mânalara gelen ve Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde “kıvılcım çıkarmak” anlamında geçen kadh (el-Âdiyât 100/2) hadislerde çeşitli türevleriyle farklı mânalarda kullanılmıştır (Müsned, I, 360; III, 134, 146; Buhârî, “Meġāzî”, 29, 65; Müslim, “Ṣalât”, 128, “Eşribe”, 141). Kelimenin ilk dönemdeki kullanımı terim anlamından çok sözlük anlamında ve râvilere (sened) yönelik iken daha sonra hem râvi hem metne yönelik ıstılahî bir mahiyet kazanmış, özellikle ilk devir hadis kaynaklarında bir hadis terimi olarak daha çok “cerhetmek” mânasında yer almıştır. Gerek hadis münekkitlerinin râviyi cerhettiği ifade edilirken gerekse hadis usulü eserlerinde cerh konusu işlenirken kadhin de zikredilmesi, bu terime râvinin ve

rivayetinin güvenilir olmadığını belirtmek üzere yer verildiğini göstermektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî râvinin rivayetine uygun davranmamasının, sika râvinin teferrüd etmesinin veya ziyadeli naklinin onun güvenilirliğine zarar vermeyeceğini ifade ederken bunların kadh sebebi olmadığını belirterek söz konusu terimi “cerh” anlamında kullanmıştır. Aynı kökten türetilen ve kaddâh şeklinde bazı râvilerin lakabı olarak kullanılan kelimenin ise (İbnü’l-Esîr, III, 17-18) cerh mânasıyla bir ilgisi yoktur.

Kadh müteahhirîn döneminde, sahih zannedilen bir hadisi illetli hale getiren ve çok defa hadisin senedinde, bazan da metninde bulunan gizli zayıflık sebeplerini belirtmek için genellikle “illet-i kādiha, umûr-i kādiha, esbâb-i kādiha, sebeb-i kadh, mûcib-i kadh” gibi terkipler halinde kullanılmaya başlanmıştır. İbnü’s-Salâh, hadisi sahih olmaktan çıkarıp zayıf duruma getiren ve onunla amel edilmesine engel teşkil eden sebepleri kadh diye nitelemiş, İbn Dakīkul‘îd cerh sebeplerinden, İbn Receb cerh ve ta‘dîlin

cevazından, Ahmed Naim zabt ile ilgili cerh sebebi olan vehimden bahsederken kadh kelimesini zikretmek suretiyle bu terimi cerh ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Kadh kelimesinden türetilen kādih de "cârih" anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ḳdḥ" md.; Müsned, I, 360; III, 134, 146; Buhârî, "Meġāzî", 29, 65; Müslim, "Ṣalât", 128, "Eşribe", 141; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-113; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (Mektebetü'l-ilmiyye), s. 85, 114, 425; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 17-18; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 42, 43, 44, 49; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ, Bağdad 1402/1982, s. 339, 342; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 59, 413; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 111; Tecrîd Tercemesi, I, 176, 183, 184, 297, 298.

Emin Âşıkkutlu

KADI

(القاضي)

Hukukî uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere devletçe tayin edilen görevli, hâkim.

Arapça'da kazâ (kadâ) kökünden ism-i fâil olan kādî, fıkıh terimi olarak insanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer'î hükümlere göre çözümlemek için yetkili makamca tayin edilen kişiyi ifade eder (Mecelle, md. 1785). Kadıların tayin, terfi ve azilleriyle yetkili kimseye "kādılkudât" veya "kādılcemâa", kadı tarafından yargılama yapmak üzere görevlendirilen kişiye de "halife, nâib" yahut "vekil" adı verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kadı kelimesi bir yerde (Tâhâ 20/72) "hükmünü, sözünü geçiren" mânasında sözlük anlamıyla, hâkim kelimesinin çoğulu olan hükkâm da yine bir yerde (el-Bakara 2/188) "uhdesinde yargı yetkisi de bulunan yöneticiler" mânasında kullanılmıştır. Hadislerde hem hâkim hem kadı kelimesi çok sayıda zikredilmiş, hâkimle, kamu adına görev yaparak idarî, malî, kazâî vb. hususlarda yönetme ve karar verme yetkisine sahip yöneticilerle naslardan hüküm çıkarabilme gücüne sahip âlimler, kadı kelimesiyle de görev unvanı kadı olsun veya olmasın insanlar arasında meydana gelen davalara bakıp karara bağlayan kimseler kastedilmiştir.

Fıkıh literatüründe "hükmetmek, hüküm vermek, idare etmek, yargılamak, iyileştirmek amacıyla engel olmak" anlamındaki hüküm kelimesinin ism-i fâili olan hâkim tekil olarak kullanıldığında bununla halife, sultan, hükümdar unvanlarıyla bilinen devlet başkanı, hükkâm şeklinde çoğul olarak kullanıldığında ise yine halife ile vali, kumandan gibi kamu adına görev yapan ve alanlarıyla ilgili konularda hüküm verme ve uygulama gücüne sahip bulunan üst yöneticiler kastedilir. Bununla birlikte hüküm kelimesinin sözlük anlamıyla bağlantı kurularak kadıya da -zalimin zulmüne engel olup hakkı sahibine iade ettiği için-hâkim denildiği ve "edebü'l-kādî" türü eserlerde az da olsa kadı yerine hâkim kelimesinin kullanıldığı görülür. Mecelle'de ise ilgili bölüm başlığı "kazâ" olmasına

rağmen kadı yerine hâkim kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir. İslâm ülkelerinde Dîvân-ı Mezâlim, hisbe ve şurta kurumları belirli yetkilerle yargılama faaliyetinde bulunmakla birlikte bunlardan hiçbirinin yöneticisine kadı veya hâkim unvanı verilmemiş, mezâlim yöneticisi “vâli’l-mezâlim, sâhibü’l-mezâlim”; hisbe görevlisi “muhtesib, vâli’l-hisbe”; şurta yöneticisi “vâli’ş-şurta, vâli’l-harb, vâli’l-ahdâs” gibi adlarla anılmıştır.

Tarihî Gelişim. Kur’an’da geçmiş peygamberlerin hayat hikâyeleri anlatılırken doğrudan veya dolaylı olarak onların yargı işleriyle görevlendirildiklerine de temas edilir (el-Mâide 5/44; Sâd 38/26). Câhiliye devrinde hakemler ve kabile ileri gelenleri eliyle yürütülen, re’ye, örf ve âdete dayalı şifahî yargılama usulü İslâm döneminde ıslah edilerek belli esaslara bağlanmış ve kamu görevi haline getirilmiştir. Kur’an’da adalete sıkça vurgu yapılarak bir taraftan fertlerin birbirlerinin haklarına saygı göstermeleri istenirken diğer taraftan insanlar arasında meydana gelecek davaların çözüme kavuşturulması, hakların sahiplerine iade edilmesi ve suçluların cezalandırılmasının gereği üzerinde durulmuştur. Kur’an’da bu mesajın bir parçası olarak Hz. Peygamber’in yargı işleriyle de görevlendirildiği açık bir şekilde beyan edilmiş (en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/48), Resûl-i Ekrem de İslâm’da ilk kadı sıfatıyla insanlar arasında meydana gelen birçok hukukî çekişmeyi karara bağlamış (Müslim, “Aḳżıye”, 4; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 7; Tirmizî, “Aḥkâm”, 2) ve onun yargı kararları ayrı bir literatür oluşturacak bir yeküne ulaşmıştır. Hz. Peygamber’in İslâm toplumunun genişlemesine ve görülecek davaların sayısındaki artışa paralel olarak Hz. Ömer, Amr b. Âs, Ukbe b. Âmir, Huzeyfe b. Yemân gibi sahâbîlere Medine’de yargı yetkisi verdiği, bazılarını cezaların infazına memur ettiği, Hicaz bölgesinde ve Güney Arabistan’da yeni fethedilen şehir ve bölgelere idarî işleri tedvir etmek üzere valiler tayin ettiği ve onlara yargı görevi de verdiği bilinmektedir. Meselâ Muâz b. Cebel (Cened), Ali b. Ebû Tâlib (Yemen), Osman b. Ebü’l-Âs (Tâif), Muhâcir b. Ebû Ümeyye (San‘a), Ziyâd b. Lebîd (Hadramut), Alâ b. Hadramî (Bahreyn) ve Attâb b. Esîd’i (Mekke) Medine dışına kadı veya vali unvanıyla göndermiş, ayrıca Ma‘kıl b. Yesâr’ı Yemen’de kendi kavmi içinde, Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı da Necran hıristiyanları arasında meydana gelen davalara bakmakla görevlendirmiştir.

Devletin teşkilâtlanmasında önemli yapısal değişikliklerin olduğu Hz. Ömer

devrinde ülkenin fetihlerle genişleyip idarî ve kazâî işlerin çoğalmasının ardından başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Suriye bölgelerindeki şehirlere ayrıca kadılar tayin edildi. Medine'de halife, vilâyetlerde valiler sınır ve cinayet davalarına bakarken kadılar sadece medenî davalarla ta'zir cezası gerektiren davalara bakmakla yetkili kılındılar. Bu dönemde kadıların faaliyeti bir yönüyle fetvaya benzediği için onlara müftü adı da verilmekteydi (Vekî', I, 288). Bu uygulama Hz. Osman ve Ali'nin hilâfetleri döneminde de sürdürüldü.

Emevî Devleti'nin ilk halifesi Muâviye'nin, başşehir Dımaşk'ta hukuken sahip olduğu yargı yetkisini tayin ettiği kadıya devretmesini ve yargı işleriyle hiç meşgul olmamasını taşrada valilerin yargı yetkilerini tayin ettikleri kadılara devretmeleri takip etti. Tayin edilen bu kadılar medenî ve cezâî davaların tamamına, halife ve valiler ise sadece mezâlim mahkemelerine intikal eden davalara bakmaktaydı. Emevîler devrinde kadılara ayrıca idarî, malî ve eğitimle ilgili görevlerle yetim ve vakıf mallarını koruma görevleri de verildi.

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde halifeler bizzat kadıların tayin ve azliyle meşgul olmuşlarsa da şehirlerin yerleşim alanları genişleyip nüfusları artınca büyük şehirlere birden fazla kadı tayinine ihtiyaç duyuldu ve ülke çapında kadıların sayısı arttı. Bunun üzerine Hârûnürreşîd, önce şehirlere tayin edilecek kadıların seçiminde kendisine yardımcı olması için Hanefî mezhebinin meşhur hukukçusu Ebû Yûsuf'u kādılkudât olarak tayin etti. Kādılkudâtların daha sonra kadıların tayin, terfi ve azli konusundaki yetkileri tedrîcî biçimde arttı (bk. KĀDILKUDÂT). Abbâsîler'in orta dönemlerinden itibaren mezheplerin teşekkülüyle eş zamanlı olarak bölge ve şehirlere orada yaşayanların amelî mezhebi dikkate alınıp kadıların tayin edilmesi ve bunların mezhep disiplini içinde yargılama yapması yargı birliğinin sağlanması açısından önemli bir gelişmedir. Ayrıca bu dönemde geniş bölgelere tayin edilen kadılara vekil, halife, nâib adıyla yardımcı kadı tayin etme yetkisi de tanındı.

İlk devirlerde kadı ve müftü ayırımı çok açık olmasa da ileri dönemlerde kadı ve müftü İslâm toplumunun dinî ve içtimaî hayatının şekillenmesinde çok önemli rollere sahip iki ayrı şahsiyeti temsil eder. Özellikle kadılar üstlendikleri diğer ek görevler sebebiyle bölgenin üst yöneticilerinden olup

başlangıçtan itibaren idarî yapılanma ve siyasî gelişmelerde etkin bir role sahip oldular (Bligh-Abramski, XXXV/1 [1992], s. 40-71).

Yargılama hukuku alanında ilk dönemlerden itibaren yazılan müstakil eserler ve klasik fıkıh literatürünün bu konuya ayrılmış bölümleri, anahatlarıyla Abbâsîler devri yargı hukukunu ve o zamana kadar oluşan fıkhî birikimi yansıtmakla birlikte geniş bir coğrafyaya yayılan canlı uygulama örneklerinden beslendiği ve bunların çeşitliliğini de içinde barındırdığı için ilâve ve farklı uygulamalara da kapı aralayan bir üslûp ve içerik taşır. Bunun için de kadılarda aranan nitelikler, kadıların tayin, terfi ve azillerinde uygulanan esaslar, görev, yetki ve sorumlulukları gibi konularda fıkıh literatüründe yer alan bilgiler, İslâm toplumlarının bu alandaki tarihî tecrübesini ve hukukî tefekkürünü de temsil eden ve daha çok eğitici ve tanıtıcı rolü ağır basan bir hüviyete sahiptir.

Kadılarda Aranan Nitelikler. Adalet, dinî literatürde üzerine en çok vurgu yapılan temel kavramlardan biri olduğu, toplumun barış ve huzur içinde yaşamasının da ön şartı olarak görüldüğü için onun gerçekleşmesinde büyük rolü bulunan kadılık kutsal bir meslek sayılmış, bu göreve getirilecek kimselerde aranan niteliklere de bunun için ayrı bir önem verilmiştir. Fakihlerin bu konuda ileri sürdüğü görüşler, toplumda mümkün olduğu ölçüde en vasıflı kimselerin bu görevi üstlenmesini temine yöneliktir. Kur’an’da emanetin ve sorumlulukların ehliyetli ve liyakatli kimselere tevdi edilip insanlar arasında adaletle hüküm verilmesi üzerinde ısrarla durulur (en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/42-50, 95; Sâd 38/26). Hz. Peygamber, kamu görevlerinin ehil kimselere verilmesi ilkesine atfettiği önemin bir parçası olarak yargı görevini üstlenecek sahâbîlerin buna uygun meziyetlere sahip olmasını istemiş, bu kişileri, hüküm verirken elinden gelen çabayı sarfetmesi halinde tıpkı müctehid gibi yanılsa bile yine ecir alacağını bildirerek göreve teşvik etmiş, yeterli şartları haiz olmayanların görev taleplerini de geri çevirmiştir (Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 2-3; Nesâî, “Âdâbü’l-ķuḍât”, 4). Kadılık görevini üstlenmenin “bıçaksız boğazlanma”, yani ateşten gömlek giymek olduğuna işaret eden hadislerin yanı sıra bir hadiste bu görevin mânevî sorumluluğunu belirtmek üzere şöyle denilmiştir: “Kadılar üç kısımdır. Bir kısmı cennette, iki kısmı ateştedir. Cennette olanlar hakkı bilip onunla hükmedenlerdir. Hakkı bildiği halde hükmünde zulmeden kimse ise ateştedir. İnsanlar arasında bilgisizce hükmeden kimse

de ateştedir” (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 2-3; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 1-3). Bu sebeple ilk dönemlerde ilim ve irfanıyla tanınmış bazı kişiler, kendilerine teklif edilen kadılık görevini mânevî sorumluluğunun büyük olması sebebiyle kabul etmemiştir (Vekî‘, I, 19-29; İbn Ebü’d-Dem, I, 262-270).

Fakihler, kadılık nitelik ve şartlarından başlıcalarını sıralarken hukukî işlemde bulunmak için gerekli diğer şartlara ilâve olarak kadı tayin edilecek kimselerin derin hukuk bilgisine, vücut bütünlüğüne, sosyal ilişkilerin gereklerini, halkın ihtiyaçlarını, örf ve âdetlerini kavramaya elverişli kültüre, dış etkilere karşı koyacak derecede ahlâk, karakter ve seciyeye sahip olmaları, dinî emir ve yasaklara aykırı davranışlarda bulunmamaları gerektiğini ifade ederler. Mecelle’de kadının özellikleri sıralanırken onun hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn, metîn olması, fıkıh meselelerine ve yargılama usulüne vâkıf ve davaları onlara uygulayarak sonuçlandırmaya muktedir bulunması şartı aranmış, böylece kadılığın bilgi, sanat ve yüksek bir karakter işi olduğu belirtilmiştir (md. 1792-1794). Gayri müslimlerin müslümanlara kadı tayininin câiz görülmeyişi, hem kadının şer‘î ahkâmı uygulayacak olması hem de kadılığın üst düzey kamu görevi oluşuyla açıklanır.

Bu hususta dikkate değer bir tartışma kadınların kadı tayin edilip edilemeyeceği konusudur. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri bu meselede olumsuz görüşe sahipken İbn Cerîr et-Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi bazı âlimler yargıyı fetva vermeye benzeterek kadınların da hukuk ve ceza davalarına bakmak üzere kadı olarak tayin edilebileceği görüşünü savunmuş, Hanefîler ve İbn Hazm, orta bir yol tutup kadınların sadece şahitliklerinin kabul edildiği hukuk davalarına bakmak üzere kadı tayin edilebileceklerini ifade etmiştir (el-Muḥallâ, X, 631; Kâsânî, VII, 3). Karşı görüşte olanlar, erkeklerin yöneticilik konumunu hatırlatan âyetleri (en-Nisâ 4/34) ve işlerin kadınlara tevdi edilmesini kınayan amaç ve yorumu tartışmalı hadisi (Buhârî, “Meġāzî”, 82, “Fiten”, 18; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 8) delil getirirlerse de daha çok kendi dönemlerine kadarki uygulamayı ve toplumsal telakkiyi esas almaktadırlar. Mâverdî bu konuda icmâ bulunduğunu söylerken bu uygulama birliğini kastetmiş olmalıdır (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, 83; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, III, 1457).

Kadı olarak tayin edilecek kimsenin derin hukuk bilgisine sahip bulunması

üzerinde görüş birliği varsa da müctehid seviyesinde âlim olması şartı fakihler arasında tartışmalıdır. Hz. Peygamber'den itibaren Abbâsîler'in ilk dönemlerine kadar kadılar müctehidler arasından seçiliyordu. Onlar da naslardan hüküm çıkararak, nasların bulunmadığı konularda ictihad ederek davaları karara bağlıyordu. İctihadlarında tamamıyla serbest idiler. İlk dönem Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları,

özellikle yargı alanındaki bu uygulamadan hareketle müctehidlik şartlarını taşımayan kişilerin herhangi bir görüşe ve mezhebe göre davaları karara bağlamak üzere kadı tayin edilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefîler'le bazı Mâlikî ve Zeydiyye fakihleri ise her zaman ve her yerde ictihad şartlarını taşıyan kişileri bulmakta güçlük çekileceğini, dolayısıyla ictihad derecesine ulaşmamış fakihlerin de herhangi bir mezhebin görüşlerini veya herhangi bir müctehidin belirli bir görüşünü uygulamak üzere kadı tayin edilebileceğini savunurlar. Sonraki devirlerde yaşayan fakihlerin hemen hemen tamamı Hanefîler'in bu görüşüne katılmıştır.

Tayini. İslâm toplumlarının siyaset geleneğinde yargı hilâfete dahil görevlerden biri kabul edildiğinden kadı tayini yetkisi siyasi otoriteyi temsil eden devlet başkanına aittir ve kadı onun vekili sayılır. Klasik kaynaklarda kadı tayin işlemi devlet başkanıyla kadı arasında yapılan bir akid olarak görülüp tayin işleminin gerçekleşmesi ve tarafların yükümlülükleri bu çerçevede ele alınır (Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî, I, 174-184; İbn Ebü'd-Dem, I, 296-303). Halife kadıları bizzat tayin edebileceği gibi bu husustaki yetkisini başkalarına da devredebilir. Nitekim Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren valilere, Hârûnürreşîd'den itibaren de kādılkudâtlara bu konuda yetki verildiği ve bazı kadılara yardımcı kadı tayin etme yetkisi tanındığı bilinmektedir.

Kadı tayini sözlü ve yazılı olabilirdi. Kaynaklarda, ilk dönemlerden itibaren halifelerin tayin ettikleri kadılara nerede görev yapacağına, hangi işlere bakacağına ve hangi usule göre hüküm vereceğine dair tavsiye mahiyetinde birer mektup (ahd, menşur, risâle) yazdıkları ve bu mektupların yargı bölgesi halkına düzenlenen bir merasimle okunduğu nakledilmektedir (İbn Kudâme, X, 40-42; Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî, I, 191-194).

Göreve tayin ve görevin icrası vekâlet akdi kapsamında düşünüldüğünden

gerek tayin makamı gerekse kadı için tayin süresi bağlayıcı görülmez. Kadıların görevlerine son verilmesi tayinindeki usulle olur. Fakihler, azle yetkili makamın bu yetkisini mâkul ölçüler içerisinde ve maslahat prensibine uygun olarak kullanması gerektiğine, teftiş yapılmadan ve geçerli bir sebep olmadan kadının görevine son verilemeyeceğine işaretle yetinirler. Azil sebepleri olarak da kadının adalet vasfını kaybettirecek haram bir fiil veya cezayı gerektiren bir suç işlemesi, görevini kötüye kullanması, sağlık açısından görevini sürdüremez duruma gelmesi gibi hususlar zikredilir (Şirbînî, IV, 380-381). Şâfiîler ve Iraklı Hanefîler dahil fakihlerin bir grubu, rüşvet almak gibi bir suç işleyen kadının adalet vasfını kaybedeceğini ve ayrıca azle gerek kalmadan görevinin kendiliğinden sona ereceğini savunurken Hanefîler'den ikinci bir grup görevinin yetkili makam tarafından azledilince sona ereceği görüşündedir (Cessâs, IV, 85-87; Kâsânî, VII, 16-17). Ebû Yûsuf'a atfedilen bir görüş, yargı hizmetlerinin aksaması söz konusu olduğunda azledilen kadının yerine yeni tayin edilen kadı gelip göreve başlayıncaya kadar görevinde kalması yönündedir (Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, s. 223; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 317). Fıkıh âlimleri, kadıları kendilerini tayin eden kişilerin vekili saymakla birlikte onların tayin eden merci ve kişiler adına değil kamu adına görev yaptıklarını, dolayısıyla görevlerinin kendilerini tayin edenlerin vefatı veya görevden ayrılmaları ile son bulmayacağını belirtmişlerdir.

Bir kamu hizmeti olan yargı işine zaman ayırıp bu görevi ifa ettikleri için kadılara çalışmalarına karşılık devlet bütçesinden maaş ödenir (Kâsânî, VII, 13-14). Maaşlar tesbit edilirken hayat şartları ve sosyal mevkileri göz önünde bulundurulur. Hz. Peygamber'in kamu hizmetlerinde çalıştırılacak kimselerin ev, evlenme, hizmetçi, binek gibi temel ihtiyaçlarının karşılanacağını, beytülmâlden başka sebeplerle alınacak masrafın kusur ve hırsızlık teşkil edeceğini bildiren hadisi (Ebû Dâvûd, "İmâre", 10) kadıların ücret ve maaşlarının tesbitine de ışık tutmaktadır. Resûl-i Ekrem, Attâb b. Esîd'i Mekke'ye valikadı olarak gönderdiğinde ona yılda 400 dirhem (yahut 40 ukiyye = 1600 dirhem) maaş vermiş, Hulefâ-yi Râşidîn de tayin ettikleri kadılara sosyal konumlarını dikkate alarak yüksek miktarda maaş takdir etmişlerdir. Kaynaklarda çeşitli tarihlerde görev yapmış kadıların maaşlarına ait bilgiler verilmektedir (Atar, s. 118-120).

Görev ve Yetkileri. Kadıların asıl görevi insanlar arasında meydana gelen

hukukî ihtilâfları sonuçlandırmak, hukuka aykırı davranışların cezasını hükme bağlamak, verdikleri hüküm ve cezaları icra ve infaz etmektir. Ancak İslâm tarihinde kadılara dinî (imam-hatiplik gibi), malî, idarî, eğitim öğretim vb. kazâî olmayan görevlerin tevdi edildiği de olmuştur. İslâm hukukunun klasik doktrinindeki yerleşik anlayışa göre kadı ile halife arasında vekâlet ilişkisi vardır. Bunun için de halife, yargılama yapmak ve davaları hükme bağlamak hususunda kendisinin vekili olan kadının görev ve yetkisini yer, zaman, konu ve diğer yönlerden sınırlandırabilir. Klasik dönem fakihleri, kendi devirlerine kadarki uygulamayı da esas alarak görevine sınırlandırma konulmamış bir kadının görevlerini davalara bakıp onları hükme bağlamak, hakları sahiplerine iade etmek, yetimlerin, akıl hastalarının, hacir altına alınanların mallarında tasarrufta bulunmak, vakıflara nezaret etmek, vasiyetleri yerine getirmek, velileri bulunmayan yetim kızları denkleriyle evlendirmek, had cezalarını infaz etmek, şehrin asayiş ve emniyetini sağlamak, belediye ile ilgili görevleri ifa etmek, şahitleri ve maiyetinde görev yapan memurları denetlemek şeklinde sıralamışlardır.

Yargı görev ve yetkisi sınırlandırılan kadı buna uygun şekilde görev ifa eder. Meselâ belli bir bölgede veya belli tür davalara bakmak üzere tayin edilen kadının görev alanı bununla sınırlıdır. Belirli bir süre için tayin edilen kadının görevi bu sürenin dolmasıyla sona erer. Hatta Ebû Hanîfe, kadılık görevinin kişiyi ilim öğrenmekten alıkoyacağını düşünerek bir kimseye bir yıldan fazla süreyle kadılık verilmesini doğru bulmaz. Uygulamada, kadıların bölgelerindeki insanlarla dostluk kurarak yargı otoritesini zayıflatmamaları için iki veya üç yıl süreyi geçmemek üzere tayin edildiklerine de rastlanır (Abdülhay el-Kettânî, I, 269; Tâhir b. Âşûr, s. 198).

Kadılar, kendilerine tevdi edilen görevleri titizlikle yerine getirmekle ve davaları dikkatli bir şekilde inceleyip mâkul bir sürede sonuçlandırmakla yükümlüdür. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği mektupta hakkını iddia eden kişiye delilini ikame edecek bir sürenin verilmesini, bu süre içinde delilini getiremeyen veya getirmeyenin aleyhine hüküm vermesini isteyerek hem tarafların ispat ve savunma hakkının korunmasını hem de adaletin kısa zamanda tecelli ettirilmesini istemiştir (Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 91). Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’in kadılık

göreviyle tayin ettiği Meymûn b. Mihrân'a verdiği şu tâlimat literatürde davranış modeli olarak kaydedilir: "Sinirli ve sıkıntılı iken davayı karara bağlama, taraflara karşı yumuşak davran. Dava ile ilgili gerekli araştırmayı yapmadan ve dava konusunu iyice anlayıp dinlemeden hüküm vermenin bir faydasının bulunmadığını, hakkı sahibine

teslim etmedikçe davayı karara bağlamanın bir mâna ifade etmediğini, âdil davranmadıkça hüküm vermenin ve o hükmü icra etmenin bir hayır getirmeyeceğini bilmelisin" (Sadrüşşehîd, II, 7-8).

Yargılama esnasında kadıların tam bir tarafsızlık içinde olmaları, davacı ve davalıların menfaatlerini eşit bir şekilde gözetmeleri gerekir (Mecelle, md. 1799). Kur'an'da şahitlik örneğinde, kişilerin en yakınları ve sevdikleri aleyhine de olsa adaletten sapmamaları emredilmektedir (en-Nisâ 4/135). Hz. Peygamber de, "Sizden biriniz yargı görevini üstlenince oturtmak, bakmak, işaret etmek hususlarında taraflara eşit muamele yapsın. Sesini iki hasımdan sadece birine karşı yükseltmesin" (Dârekutnî, IV, 205) diyerek yargılamanın tarafsızlığı ve verilen kararın adaletli olması kadar davada tarafların yargı organına güvenlerinin korunmasının da önemli olduğuna işaret etmiştir. Literatürde kadıların duruşma esnasında alışveriş, şakalaşma gibi yargı makamının saygınlığı ile bağdaşmayacak davranışlarda bulunamayacağı, taraflardan hiçbirinin hediyesini kabul edemeyeceği ve ziyafetlerine gidemeyeceği vurgulanırken, hatta kadının giyim ve kuşamından hal ve davranışlarına kadar birçok ayrıntıya temas edilirken benzeri amaçlar güdülmüştür. Kadıların usul ve fürû, yakın akraba, iş ortağı, vekil, müvekkil, eş, hasım gibi tarafsız kalamayacağından endişe edilen şahısların davalarına bakamaması da böyle bir düşüncenin ürünüdür.

Kadı yargılamayı eşitlik ve tarafsızlık, aksi ispat edilinceye kadar kişilerin borçsuz ve suçsuz olacağı ilkesine bağlı kalarak yürütür, tarafların delillerini değerlendirir, gerektiğinde bilirkişilerin görüşünü alır. Kadının kendisine sunulan delillere ve zâhire göre hüküm vermesi yargılamanın kanunîliğini, açıklık ve güven içinde geçmesini sağlar. Bu kazâî adaletin ölçüsü olup diyânî adalet kararın vâkıaya mutabık olmasıyla gerçekleşir. Kadının hükmünün helâli haram, haramı helâl yapmayacağının belirtilmesi de bunu ifade eder. Ayrıca kadının vicdanî kanaati de önemlidir. Bunun için birinci derecede bağlayıcı delille ispat edilmiş olsa bile kadının şahsî

bilgisine aykırı hüküm vermesi câiz görülmez. Bütün bunlardan sonra kadı bir karara varır ve gerekçesiyle birlikte hükmü taraflara açıklar. Kur'an'da ve hadislerde sıkça vurgulanan adaletle hükmetme emriyle de adaleti mutlak olarak sağlama değil yargılamada âzami titizliğin ve tarafsızlığın gözetilmesi kastedilir.

Denetimi ve Sorumlulukları. Yargının bağımsız olması, hiçbir makam veya kişinin yargıya müdahale etmemesi, kadıların da bağlı oldukları hukukî esaslara ve vicdanî kanaatlerine göre hüküm vermesi esastır. Öte yandan kadıların yanılması, görevi ihmal etmesi veya suistimalde bulunması, kadılık mesleğiyle bağdaşmayacak işler yapması muhtemel olduğundan denetlenmeleri de gerekir. Bunun için kaynaklarda, ilk dönemlerden itibaren kadıların tâbi tutulduğu idarî ve adlî denetimin çeşitli örnekleri yer aldığı gibi fakihler de haklarında şikâyet olsun olmasın bütün kadılar üzerinde devlet başkanı ve kādılkudâtların denetim hakkının bulunduğunu belirtmişlerdir. Kadılar hakkında hangi tür şikâyet ve itirazların dikkate alınacağına ve denetimin nasıl yapılacağına dair getirilmeye çalışılan ölçüler de onların denetimin gerekliliğiyle yargı bağımsızlığının korunması ilkeleri arasında denge kurma ve kadının onurunu zedelememe gayretinden kaynaklanr (İbn Ferhûn, I, 61-64; Alâeddin et-Trablusî, s. 32-33).

Kadı görevini ifa ederken kasıt, kusur ve ihmal olmaksızın taraflardan birine verdiği zarardan sorumlu değildir. Böyle bir durumda zarar beytülmâlden ödenir. Ancak kasıtlı ve kusurlu davranması sebebiyle verdiği zararı kadı kendi malından ödemek zorundadır (Kâsânî, VII, 16). Meselâ delilleri yeterince incelemeden birinin ölümüne karar vermesi halinde ölenin diyetini karşılar. Kasıtlı davranarak birinin ölümüne karar veren kadıya Hanefîler diyeti, bir kısım Mâlikî ve Şâfiî fakihleri kısası gerekli görür. Kadılar cezayı gerektiren bir suç işlediklerinde diğer kimseler gibi cezalandırılır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 82, “Fiten”, 18; Müslim, “Aḳżıye”, 4; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 2-3; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 1-3, 7, “İmâre”, 10; Tirmizî, “Aḥkâm”, 2; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 4, 8; Dârekutnî, es-Sünen, Kahire 1386/1966, IV, 205; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), tür.yer.; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I-III, tür.yer.; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 85-87; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 83-96; a.mlf., Edebü’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391/1971, I, 117-273; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, X, 631; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1386/1966, s. 60-73; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I-IV, tür.yer.; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1457; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 2-17; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, X, 32-98; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Kahire 1952, s. 13-14; İbn Ebü’d-Dem, Kitâbü Edebi’l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I, 247-439; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, I, 9-69, 76-98; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 7-53; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 371-375, 380-381; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VIII, 235-267; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 146-147; Lisânüddin İbnü’ş-Şıhne, Lisânü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 218-226; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 317; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 351-427; Mecelle, md. 1784-1814; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 269; Bilmen, Kamus2, VIII, 204-252; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1985, s. 198; Fâruk Abdülalîm Mürsî, el-Ḳażâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Cidde 1405/1985; Muhammed Abdurrahman el-Bekr, es-Sulṭatü’l-ḳażâʾiyye ve şaḫsiyyetü’l-ḳāḍî, Kahire 1408/1988; İsmâil İbrâhim el-Bedevî, Niẓâmü’l-ḳażâʾ fi’l-İslâm, Küveyt 1410/1989; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1999, s. 99-122; Irit Bligh-Abramski, “The Judiciary (Qādīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam”, JESHO, XXXV/1 (1992), s. 40-71; A. Kevin Reinhart, “Transcendence and Social Practice: Muftıs and Qadıs as Religious Interpreters”, AIsl., XXVII (1993), s. 5-28; E. Tyan, “Ḳāḍī”, EI² (İng.), IV, 373-374.

Fahrettin Atar

Osmanlı Devleti'nde Kadı.

Osmanlı Devleti'nde beylik döneminden beri fethedilen yerlere hukuku temsilen bir kadının, idareyi temsilen bir subaşının tayini yerleşmiş bir gelenekti. Osmanlı kadısı İslâm devletleri içinde özgün bir yeri olan adliye ve mülkiye görevlisidir. Memuriyeti, kendinden önceki İslâmî asırlardaki meslektaşlarına göre daha geniş yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca tahsili, mesleğe geçişi ve terfii itibariyle de gelişmiş bir hiyerarşiye ve kurallar bütününe tâbidir. İlmiye sınıfına mensup olan Osmanlı kadısı son İslâm devletinin geniş ve renkli coğrafyasındaki temsilcisi, bu dünyayı baştan sona en iyi tanıyan memur tipidir ve bu devletin hukukçular sınıfını şahsında temsil eden meslek adamıdır. Mesleğe giriş, terfi, tayin yerlerindeki çeşitlilik sebebiyle bütün devlet görevlileri içinde kazâ silkine girenlerin hem Osmanlı devlet işlerinin malî, idarî, askerî kompartımanlarını hem de Anadolu, Rumeli coğrafyasının birçok noktasını tanımaları kaçınılmazdı. Ne yazık ki Osmanlı kadılarından günümüze ulaşan şahsî hâtıra, mütalaa ve gözlem gibi malzeme hemen yok denecek kadar azdır.

Osmanlı kadısının mülkî, beledî, malî, askerî ve adlî sahaları kapsayan görevleri göz önüne alınırsa onun kadar geniş bir görev alanı bulunan bir başka memur olmadığı gibi memuriyet kompartımanı ve

şahsiyeti onun kadar çeşitli olanı da yoktur denebilir. İlmiye sınıfındandır, şer'î hukuk adamıdır, ancak mülkî erkân içindedir. Bütün yönetici zümre gibi askerî sınıfın bir üyesidir (vergiden muaf yönetici imtiyaz ve yetkileri vardır), fakat bir yerde yönettiği müslüman halkın dahi merkezî devlet karşısında sözcüsü odur. Şer'î hukuku uygulamakla vazifeli olması sebebiyle merkezî hükümet memuru olduğu kadar ahalinin de devlet karşısındaki temsilcisi ve sözcüsü durumundaydı. Meselâ pazar yerinin değiştirilmesi, bazı derbendci muafiyetinin talebi ve gereği gibi durumlarda halk adına merkeze bu talebi arzederdi. Gayri müslim ahalinin yaşayışına dahli yoksa da o zümrenin de hukukunu gözetmek ve malî yükümlülüklerini yerine getirip getirmediklerine dikkat etmek zorundadır.

Kadılara siyaset cezası uygulanamazdı. Adaletnâmelerden birinde, kadılardan görevlerini doğruluk ve adaletle yerine getirmeyenlerin “dibekte

dövülüp helâk edileceği” gibi, muhtemelen Cengiz yasasındaki asil sınıfın kanının akıtılmayacağı prensibine dayanan bir garip ceza tehdidi sadece bir an‘ane olarak yer almaktadır (İnalcık, TTK Belgeler, II/3-4 [1965], s. 106). IV. Murad’ın Bağdat Seferi sırasında İznik kadısını yollar temizlenmediği için idam etmesi protesto edilen bir eylemdi ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın Kızıl Yenicesi kadısını menzil parasını çalması yüzünden astırması dışında (Feridun Bey, I, 567) bu kuralın ihlâline de pek rastlanmaz (Uzunçarşılı, I, 107). Bir diğer husus da XV-XVII. yüzyılın kadısının XVIII. yüzyılda yaşanan değişime uyum sağlamasıdır. XIX. yüzyılda ise daha farklı bir kadı tipi ortaya çıkmıştır. XX. yüzyılın başında kadılar Osmanlı Devleti’nin adliye sistemi içinde yine farklı bir yer işgal etmektedir. Bunun için de müessesenin tarihî evrimi son derece ilgi çekicidir.

Tarihî Gelişim. Kaynakların verdiği bilgiler daha Sultan Orhan zamanında kadıların eğitimi için ilk medresenin kurulduğunu gösterir. Fakat Osmanlı devlet ve toplum sisteminde tedrîs, kazâ ve iftâ mesleklerinin ayırımı, derecelenmesi ve rütbelerin muadeletinin asıl şekillenişi Fâtih Sultan Mehmed devrinde olmuştur. Bu dönemde de henüz başşehir müftüsü ne şeyhülislâm unvanını taşır ne de ilmiyenin reisidir. İlmiyenin reisleri Rumeli ve Anadolu kazaskerleridir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Ebüssuûd Efendi -gerek halefleri ve gerek seleflerinin intiba ve itibarı dolayısıyla-başşehir müftüsü diye anılmış, ilmiyenin reisi sayılmış ve kazaskerler onun ardında kalmıştır. Ancak kadıların tayin, terfi mercii her zaman için bu iki kazaskerin dairesi olmuştur. Özellikle müderrislerin yüksek sınıfı gibi kadıların da yüksek yevmiyeli ve molla unvanlı sancak kadıları (mevleviyet pâyeli) “eşrâf-ı kudât” diye anılır oldu ve bunlar arasında muadelet vardı.

Eldeki en eski şer‘iyye sicilleri (Bursa Şer‘iyye Sicilleri) XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzandığından Osmanlı idaresinin ilk bir buçuk asrında kadılar ve mahkeme faaliyeti hakkında birinci derecede kaynaklardan bilgi edinme imkânı yoktur. İlk kadıların İznik, Bursa ve Edirne gibi merkezlere tayin edildiği, yeni fethedilen yerlere ikinci ve üçüncü derecede kadıların gönderildiği vekāyi‘nâmelerden öğrenilmektedir. Vekāyi‘nâmeler, Yıldırım Bayezid zamanında Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa’nın mârifetiyle kazâ silkinin ve kadı hiyerarşisinin bir nizama bağlandığını nakleder (a.g.e., s. 84). Devletin gerçek anlamda kurucusu olan Fâtih Sultan Mehmed

kanunnâmesinde kadıların alacağı harçları belirtmiş, hiyerarşiyi kurmuş, tedrîs, kazâ ve iftâ arasındaki muadeleti tesbit etmiştir. Meselâ onun Sahn-ı Semân medreselerini kurmasıyla kadı olmak için gereken tahsil derecesi disiplin altına alınmış, 500 akçe yevmiyeli mevleviyet pâyeli kadılar Sahn-ı Semân müderrisliğine muadil tutulmuştur.

Bu devirde kadının meslekî eğitiminde kurumlaşma ve hiyerarşisinin yerleşmesi açısından en önemli olay Sahn-ı Semân diye bilinen Fâtih medreselerinin teşekkülüdür. Böylece XVl. yüzyılda Süleymaniye medreseleri kuruluncaya kadar bu yüksek eğitim kurumu kadılık mesleğine girecek gençlerin tahsil görüp icâzet aldıkları yer olmuştur. Özellikle XVl. yüzyıl sonunda, Anadolu ve Rumeli'de "kenar medrese" tabir edilen taşra medreselerinden icâzet veya tezkire alanların -eğer eskiden o medreseye verilmiş böyle bir imtiyaz yoksa-başvuru ve adaylığının söz konusu olamayacağı karara bağlanmıştır (İnalcık,Turcica, XX [1988], s. 257). Süleymaniye medreselerini bitiren bir kişi (dânişmend), kazaskerliğe müracaattan sonra bir nevi stajyerlik olan mülâzemet için önemli sancaklara mevleviyet pâyeli kadılar yanına gönderilir ve mülâzemet devri (üç beş yıl) sonunda İstanbul'a gelirdi. XVIII. yüzyılda daha da uzatılan bu bekleme döneminin ardından imtihanı verenler en alt kademedeki kazalardan birine tayin edilerek mesleğe başlarlardı.

Kadıların tayini mutlaka padişah beratı ile olur, ilmiye mensuplarının tayin, yol ve nakil işlemlerini Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin daireleri yapardı; bunun için de kadının mesleğe intisabında bu dairelerden birini seçmesi gerekirdi. Dairelerde işlemler rûznâme denilen deftere kaydedilir ve artık kadıların meslekteki terfii ve özlük işleri bu büroda yürütülürdü. Pek azı literatürde kullanılan bu defterlerin (a.g.e., XX [1988], s. 251-275) geniş ölçüde incelenip tasnifi yoluyla kadı biyografileri elde edilebilir. Eğer bir kadının tayini bu deftere işlenmemişse elindeki berat hükümsüzdür ve iptali gerekir (Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, s. 81-84). Aynı şekilde beratsız göreve gelen kadının tayin işlemi butlân ile mâlûldür ve "beratsız fuzulî mahkeme kurmak"

diye tarif edilir. Bu aynı zamanda kadının beratında belirtilen kazâ dairesi dışında bir bölgede miras taksim etmek, teftişe çıkmak gibi işlemlerde bulunmasını önleyen bir yetki belgesidir. Bu beratla ilmiyede müderris,

müftü ve kadı gibi görevlilere mansıb verilir ve bunlara ehl-i menâsıb denilir. Cami vb. müessese vazifelilerine verilen göreve ise cihet adı verilir (ehl-i cihat). Kadıların içinde küçük merkezlerde ve kazalarda görev yapanlar hayli kalabalık olduğu halde mevâlî denilen sancak kadılarının sayısı azdır; XIX. yüzyılda bu vazifeyi görmeyip rütbeyi alanların İstanbul veya Anadolu ve Rumeli pâyelilerle sayısı 296 civarındadır (İnalcık, Turcica, XX [1988], s. 256).

Osmanlı Devleti'nde kadı tayini her şeyden önce belirli tahsil ve hiyerarşik terfi düzenine dayanır. Bundan dolayı klasik İslâm döneminde kadılık için öngörülen şartlar (erkek ve reşid olmak, temyiz kudretine ve yeterli bilgiye sahip olmak, sağırkör olmamak) dışında eğitim önemlidir. İftâ, tedrîs, kazâ dalları arasında yatay geçiş mümkündü ve her rütbenin muadili hiyerarşide belirlenmişti. Bir kadı adayı mesleğinin başından sonuna kadar hiyerarşik basamağı tırmanırdı. Bu terfi basamağına uyulduğu anlaşılmakta ve tedrîs silkindeki tayin ve erken terfiler kadılar yani kazâ silki için pek yaygın bir uygulama olarak görünmemektedir. Bu sebeple kazâ silkine mensup ilmiye üyeleri devletin son asrına kadar eğitim ve tecrübe bakımından seçkin bir zümre sayılırdı.

Kadıların göreve tayini ve görev yerlerindeki sürelerinin uzatılması, kısa tutulması veya iki kadının karşılıklı yer değişimiyle ilgili zengin örneklere kazasker rûznâmçesi denilen defterlerde rastlanmaktadır. Görevin verilmesine "sadaka etmek, edilmek" tabir edilir ve kadılar bir bölgeye kural olarak iki yıllık süreyle (müddet-i örfiyye) tayin edilirdi. Ancak bu sürenin kesilmesi veya uzatılması da mümkündü (uygulama örneği için bk. Ortaylı, s. 15). Kazasker rûznâmçelerinde yer alan örnekler müddet-i örfiyyeye (yani iki yıl tevkît, bir yıl merkezde mülâzemet) oldukça riayet edildiğini göstermekteyse de XVII. yüzyıldan sonra bu konuda aksamalara rastlanır. Ancak yine de bir bölgede kadının mevcudiyeti, tayin usulü, müddeti içinde azli ve bir başkasının tayini çok dikkat edilen bir husustu. Osmanlı idaresinin zayıf mevcudiyet gösterdiği Küveyt gibi köşelerde dahi kadı mutlaka vardı. İmtiyazlı statü ile imparatorluktan kopan eski eyaletlere kadılar düzenli olarak tayin edilirdi; kısacası kadı Osmanlılar'da asırlar boyunca hâkimiyet sembolü olan bir memurdu.

Kadının göreve başlaması, terfii ve çeşitli yerlerde görev yapma usulü,

Osmanlı idarî yapısı ve memuriyetin mevzuatı açısından çok erken devirde gerçekleştirilen geniş bir memuriyet hiyerarşisinin varlığını gösterir. XV-XVII. yüzyıllarda herhangi geniş bir imparatorlukta gerçekleştirilebilen böylesine merkeziyetçi ve kontrollü bir bürokratik sisteme güç rastlanır.

Bir aday mülâzemette en az üç yıl kalıp mesleği öğrendikten sonra en az yevmiyeli ve en az işi olan kaza kadılıklarında Anadolu veya Rumeli kazaskerinin dairesine intisapla göreve başlar. Bu ikisinin dışında bir de Mısır için bir kariyer vardır. Görev süresi sonunda aday merkeze mâzulen gelir ve bir üst derecedeki kazaya tayinini bekler. Kaza kadılıklarının en yüksek derecelisinde görevi tamamlayıp dönen kadı, merkezde "tahta başı" denen ve mevleviyet pâyeli sancak merkezlerine tayini bekleyen kadılar arasında yer alır. Bu ise meslekte aşılması zor bir basamaktır; bilgi seviyesiyle ve eserleriyle tanınmayan bir kimsenin mevleviyet pâyeli büyük merkeze tayini güçtür. Genellikle kaza kadılarının yevmiyesi 300 akçe iken mevleviyet pâyeli sancak kadılarının yevmiyeleri bunun üstündedir. Mevleviyet pâyeli merkezlerden en küçük dereceli mevâlî devriye mevleviyetinden sonra (Maraş, Bağdat, Sofya, Belgrad, Antep, Konya gibi) mahreç mevleviyeti (Kudüs, Halep, Tırhala, Yenişehir, İzmir, Galata, Selânik, Eyüp), ardından bilâd-ı hamse mevleviyeti (XVIII. yüzyıla kadar Bursa, Şam, Mısır, Edirne kadılıklarını belirten bilâd-ı erbaa tabiri Filibe'nin eklenmesiyle bilâd-ı hamseye dönüştürülmüştür), daha sonra da Haremeyn mevleviyeti (Mekke ve Medine kadılıkları) gelirdi. Bunları da İstanbul kadılığı, nihayet Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri takip ederdi. Aslında fiilen İstanbul kadılığı veya kazaskerlik yapmayan bazı kadılara da İstanbul, Anadolu ve Rumeli pâyeleri verilmiştir. Bu bilhassa son asırda sıkça görülen bir uygulamaydı. Kazâ, iftâ ve tedrîs arasında yatay geçiş mümkündü; meselâ Süleymaniye müderrisleri kazâ silkine geçerlerse Haremeyn mevleviyetine veya İstanbul kadılığına tayin edilirlerdi yahut bu pâyeyi almaları gerekirdi. Kibâr-ı müderrisîn denen Süleymaniye büyükleri kazaskerliğe geçerdi. Ahmed Cevdet Paşa bunun bir örneğidir.

Kadılar XVIII. yüzyıldan itibaren idarî değişimlere de uyum sağladılar. Bu şartlara intibak kabiliyeti müessesenin Osmanlı devirlerinde sağlam bir geleneğe sahip olduğunu gösterir. 1078'de (1667) Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi, Rumeli kazaskeri Abdülkadir Sinânî Efendi'ye Rumeli kadılıklarının yeniden tanzimi görevini verdi. Burada bazı kazalar gelir

esasına göre birleştirildi. Bununla irtikâbın önlenmesinin amaçlandığı görülmektedir (İnalcık, Turcica, XX [1988], s. 262). XVIII. yüzyılda devlette merkezî idarenin güç kaybetmesine bağlı olarak kadıların görevlerine mahallî güçlerin müdahalesine rastlanır. Adliye ve kanuna saygısı tükenen ahalinin mahkeme basması gibi olaylar artmıştır. Örf yetkisini kullanan idarecileri ve mahallî mütevelli, kethüdâ gibi zümreleri denetlemede yalnız kalan, müeyyide gücünü kaybeden kadı görevini yerine getiremeyince ortaya çıkan mahallî âyan gibi zümrelerle kaynaşmak zorunda kalmıştır (Ergenç, TUBA, X [1986], s. 96).

1826’da yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte bazı idarî kurumlarda meydana gelen değişim Osmanlı kadısının görev bütünlüğünü de sarsmıştır. Kadıların asayiş görevine Yeniçeri Ocağı zâbitleri

yardımcı olduğundan kadıların mülkî görevi bitmiş, şehirlerde İhtisab Nezâreti’nin teşkiliyle kadının beledî görevleri, II. Mahmud devrinde (1836’da) Evkaf Nezâreti’nin kurulup vakıfların idare ve denetiminin tek elde toplanmasıyla da vakıflar üzerindeki denetim ve gözetimi sona ermiştir. Bu arada tarihte ilk defa Bâb-ı Meşîhat’taki odalardan birkaçının İstanbul kadısına verilmesiyle İstanbul kadıları kendi konaklarının dışında bir daireye sahip olmuşlardır (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 300). Osmanlı kadısının yetki ve görev hacmini asıl azaltan süreç idare hukuku, ceza ve ticaret alanında Fransız mevzuatının uyarlanması ve karma nizamî mahkemelerin kurulması, ceza ve bidâyet mahkemelerinin, vilâyetlerde ise temyiz divanlarının teşkilidir. Böylece şer‘î mahkemeler nikâh, tereke taksimi, talâk, alacak, borç vb. davalarla sınırlı bir faaliyet içine itilmiş oldu. Kâtib-i âdillik, avukatlık ve savcılık gibi kurumların asrın sonunda adlî sisteme girmesi de şer‘î mahkemenin ve kadının yetki ve konumunu zayıflattı. Bununla beraber ilmiye zümresi bu yeni şartlara intibak etmiştir. 1270’te (1854) Şeyhülislâm Meşrepzâde Mehmed Ârif Efendi zamanında kurulan Muallimhâne-i Nüvvâb (sonraki isimleri Mektebi Nüvvâb, Medresetü’l-kudât) düzenli eğitim ve programla hukukçu zümresini yetiştirmiştir. Son devir Osmanlı bürokrasisinde, Bâb-ı Meşîhat ve Meclisi Tetkîkāt-ı Şer‘iyye âzaları dışında Şûrâ-yı Devlet’te, İntihâbât-ı Me’mûrîn Komisyonu ve nezâret meclislerinde, nizamî mahkemelerde bu mektebin mezunları veya ilmiye sınıfından olanların sayısı kalabalıktır. Hatta romanizasyon sürecine giren yeni hukuk nizamını da bu zümre

yürütmektedir (Ortaylı, s. 74). Nitekim Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin meşihatı zamanında çıkan 7 Ramazan 1332 (30 Temmuz 1914) tarihli Kadılara Müteallik Kanun'da kadı olmak için sayılan şartlar arasında Medresetü'l-kudât'tan mezuniyet aranmaktadır (İA, VI, 45). 4 Ramazan 1342 (9 Nisan 1924) tarihli şer'î mahkemelerin ilgasına dair kanunla beraber Ankara'da Hukuk Mektebi'nin açılması, ardından Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ve Dârülfünun'un ıslahatıyla birlikte kadıların fiilî görevi ve eğitimi müessese olarak sona ermiştir.

Görevleri. Osmanlı kadısının mülkî, adlî, beledî, askerî alanlardaki görevleri şöyle sıralanabilir: Sefer-i hümâyun sırasında geçilecek yol, köprü, çeşmelerin tamiri ve erzak temininin başlıca sorumlusu kadıdır. Yangın ve zelzele zamanlarında, ordu sevkiyatı, donanma inşası gibi olağan üstü durumlarda âcilen inşaat işçi ve kalfası ve ustası sevki, malzeme sağlanması için kadılara emir verilirdi. Avârız vergilerinin toplanması, sefer zamanında gerekli okçu, kürekçi, beygir temini, bunların nakli için iskelelerde at gemilerinin hazırlanması kadıların görevlerindendir (BA, MD, nr. 16, hk. 276-278). Kadı ordunun tahıl, saman ihtiyacını karşılar ve konak yerlerine sevkederdi (BA, MD, nr. 5, hk. 1155). Yine İstanbul'a erzak ve et, sebze ve meyve temini için civar şehir kadıları görevlidir; ecnebi gemilere erzak devredilip kaçakçılık yapılmaması ve muayyen yerlerde yağ vb. karaborsacılığının önlenmesi için kadılar dikkatli olmalıdır. Ülkede zaman zaman çeşitli şehirlerde kahvehane ve meyhaneler kapatılır, bunları kapatmak ve yasağı gözetmek asayiş âmiri olarak kadının görevidir (BA, MD, nr. 6, hk. 1218). Bu gibi yerlerin kapatılması için merkeze şikâyet ve arzda bulunurdu. Kadının şehrin idaresinde özellikle asayişten sorumluluğunun ne kadar geniş bir görev manzumesini kapsadığı görülmektedir. Şehrin kalesinin muhafazasındaki kale dizdarları ve dizdarbaşı, o bölge sancak beyi ve beylerbeyinden çok kadının sorumluluğu ve yönetimi altındadır. Bu aynı zamanda taşra idaresi ve asayişinde bir politik dengenin gereğidir. Meselâ dizdarın kalenin tamiri ve düzenine dikkat edip etmediğini, kale muhafızının görevini yerine getirip getirmediğini kadı denetler. Bir tarihte Yoros Kalesi dizdarı Sâdullah'ın kale içindeki evleri otla doldurduğu ve gece bağ ve bahçesine gidip kale hıfzında bulunmadığının teftişi Yoros kadısına emrediliyordu (BA, MD, nr. 3, hk. 66). Yine kale ve şehirlerin muhafazası için olur olmaz yerlere ev ve dükkân yapılmaması, kalenin imar ve savunma nizamının gözetilmesi,

meselâ kasaba kalelerinin tamirinin bölge muhafızı tarafından yaptırılıp yaptırılmadığının kontrol edilmesi kadının sorumluluğuna dahildir (Sadece İstanbul'da değil taşrada da Akkirman ve Bender kalelerinde bu nizamın ihlâlini meneden bir karar için bk. BA, MD, nr. 16, hk. 386). Kadının askerî kategorideki bu görevleri arasında devşirme işleri ve devşirme eminlerinin kontrolü de vardır. Kısacası Osmanlı kadısı faal bir idareci, malî memur, müfettiş ve taşrada devletin rüknü olan bir görevlidir. Onu sadece makamında oturur bir hâkim olarak düşünmek yanlış olur.

Bir yerin aranması ve baskın düzenlenmesi veya bazı şahısların tevkifi ancak kadı emriyle mümkündür. Diğer asayişle görevli zâbitler kadı emri ve izni olmadıkça bunu yapamaz. Nitekim adlî teşkilâtın başı olan kadı burada sade bir hâkim olmaktan öte aynı zamanda soruşturma ile görevlidir (bk. BA, MD, nr. 35, hk. 23). Gerçekten kadı bugünkü savcı ve sorgu hâkiminin görevini de yüklenmiştir. Klasik dönem İslâm yargılama hukukunda tek hâkim sistemi câri olduğundan hâkim adaletin tecellisi için soruşturmayı yapmak zorundadır. Çünkü ayrıca bir savcı yoktur (XV. yüzyılın son çeyreğine kadar). Bu gibi hallerde, yani keşif ve bazı hukukî konularda bazan iki kadının yazıştığı görülür. Bu tür iş birliği zikredilen tek hâkimli yargılama prensibine aykırı değildir (Uluçay, vesika 69, 70, 71).

Kadıların kazâ daireleri içindeki yoğun görevleri yerine getirme dışında kendi kazâ daireleri haricindeki işlere karışmamaları prensibi önemlidir. Her fert ait olduğu kazâ dairesinde yargılanır. Kadılar başka dairedeki davalı ve davacının müracaatını kabul edemez. Aksine hareket iki kadı arasında gerilime ve merkeze şikâyete yol açar (Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, s. 83). Meselâ Dodurga ve Taraklı Yenicesi kadıları arasında böyle bir çatışma ve merkeze şikâyet söz konusudur (Ortaylı, s. 22). Buna karşılık kadının davacı veya davalıya garazkâr olduğu ve mahkemenin tarafgirliği anlaşılırsa o davaya merkez başka kadıyı bulmakla görevlendirir. Aynı şekilde kadının bulunduğu yerde memleket tahririne karışması yasaktır. Nitekim 23 Zilhicce 979 (5 Mayıs 1572) tarihli bir mühimme kaydı Kıbrıs kadısına vilâyet tahririne karıştığının işitildiğini bildirir ve tahrir işlerine müdahale edilmemesini emreder (BA, MD, nr. 16, hk. 309).

Bazı durumlarda kadının değişik dinden kimselerin miras davalarına

bakabildiğine dair kayıtlar vardır; ancak esas itibariyle kadı şeriat adamı olarak müslümanların hâkimidir ve bazan cemaat adına onların taleplerini merkeze arzeder. Ülkede pazar yeri değişikliği, imam ve müezzin tayini için arz onun görevidir. Vakıf mütevellilerini denetlediği gibi tekkelerin kontrolünü yapmak, ehliyetsiz derviş ve şeyhlerin ahaliyi ifsat etmemeleri için dikkatli olmak zorundadır (BA, MD, nr. 3, hk. 1644). Aynı şekilde vakıf medreselerinin nizamını gözetir, usulsüz müderrisler ve idare hakkında merkeze arzda bulunur ve bilhassa talebenin

durumunu denetler (BA, MD, nr. 16, hk. 396). Bürokratik ihtisaslaşmanın olmadığı bir cemiyette belediyenin iktisadî kontrolü, çarşı, pazar denetimi, mahallenin imam vasıtasıyla kontrolü (azınlık mahallerinde papaz ve kocabaşılar aracılığıyla), her yıl ürün ve hizmetlere muhtesib, lonca kethüdâsı ve yiğitbaşılarıyla narh konması gibi görevler onun bir şehirde işleri en yoğun bir idareci olmasının sebebidir.

Geniş bir bölgede bütün davaları göremeyen kadının nâibleri vardır ve nâib mahkemesinin bölgesi için kullanılan nahiye buradan kalmadır. Nâibler genelde mahallî medreselerin icâzetlileri arasından çıkarsa da büyük merkezlerde bu böyle değildir. Meselâ İstanbul kadısına bağlı nahiyelerden birindeki nâib mevleviyet pâyeli bir kimse olabilir. Nâibler, yatay bir hiyerarşi içinde kadının görevlerini kendi nahiyelerinde yerine getirirler. Bunun için de bulundukları bölgenin iş yoğunluğuna bağlı olarak asayiş, beledî hizmet, davaların görülmesi, ihtikârın meni, depolama, narh kontrolü gibi hizmetleri herhangi bir sancak merkezinden daha yüklü ve sorunlu şekilde üstlendikleri de olur. Şehrin asayişini sağlamakta kendisine subaşı, asesbaşı, kalelerde dizdarlar gibi görevliler yardımcıdır. Mahkeme personeli ise sicil kâtipleri, muhzır, beledî hizmetler için muhtesib gibi görevli yardımcı memurlardır. Yine kadı şehrin imar nizamını mimarbaşı ile birlikte sağlar. Genelde beylerbeyi veya sancak beyi ile kadı arasındaki ilişki tartışma konusudur. Literatürde bazı yazarlar beylerbeyinin kadı mahkemesinin kararlarına müdahale ettiğini, bazıları ise kadının memuriyetinin bağımsızlığını ileri sürer. Ramazan 979 (Ocak 1572) tarihli bir mühimme hükmündeki hitap, Anadolu beylerbeyisi ve beylerbeyiliğine tâbi kadılara mektup gönderilmesinden söz eder (BA, MD, nr. 16, hk. 439). Buradaki tâbi sözü, astüst hiyerarşisini ifade etmekten çok beylerbeyinin koordinatörü olduğu bir saha, yani Anadolu eyaleti içindeki sancak ve kaza

kadıları olarak anlaşılmalıdır. Kadı askerî, mülkî görevleri itibariyle her zaman beylerbeyinden çok müstakil olamazdı. Ancak mahkemesinin vakıflar ve medreseler üzerindeki denetiminde bağımsız olduğu görülmektedir. Osmanlı taşrasında kadı, defterdar ve ehl-i örf mensubu beylerbeyi veya sancak beyi idarece birbirini dengeleyen üç unsur olarak düşünülmüştür.

Kadıların elkābı, protokoldeki yerleri ve kıyafetleri de tesbit edilmiştir. Kaza kadılarının beratında kullanılan elkāb "kudvet-i kuzâtü'l-İslâm, umdet-i vülâti'l-enâm, mümeyyiz-i helâl ani'l-harâm"dır. Mevleviyet pâyeli olan sancak kadılarının elkābı ise Fâtih Kanunnâmesi'nde belirtilmiştir; bu durumda onlar için daha şaşaalı bir elkāb kullanılır ve "Mevlânâ ... zîde fazluhû" ibaresine yer verilir.

İslâm asırları boyunca kadılara gösterilen hürmet Osmanlılar'da bütün ilmiye mensubu ve kadılar için âdeta artmıştır. Kendilerinin özel bir kıyafet ve destarı vardı. 1254 (1838) tarihli hatt-ı hümâyunda (BA, HH, nr. 24176) kadılar için eyyâm-ı resmiyyede giyilecek kıyafeti müderrislerinki gibi telli imâme ve ferâce diye tarif ediliyor ki bu emir makām-ı meşîhatın müzekkeresi üzerine çıkarılmıştır.

Osmanlı kurumları içinde en dikkate şayan olanlardan biri toprak kadılığı denen seyyar kadılıklardı. Bunlar tahkiki gereken yolsuzlukları tahkik ve teftişle görevliydiler. Toprak kadılarının bazan stratejik madde sayılan toprak mahsûlâtının kaçakçılığını önlemek için teftiş ve tedbirle görevlendirildikleri anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 16, hk. 329). Kadılar bir olay ve şikâyet halinde diğer kadılar tarafından teftiş edilmektedir. Bu sıkça rastlanan bir uygulamaydı. Meselâ İne kadısının Tuzla kadısını teftişle görevlendirildiğine dair bir kayda rastlanır (BA, MD, nr. 16, hk. 336). Ayrıca şikâyetlerin çok olduğu ve devlet görevlileriyle halk arasında büyük problemlerin ortaya çıktığı yerlere merkez tarafından durumun teftişi için "mehâyif müfettişi" adıyla itimada lâyık kadıların gönderildiği de bilinmektedir. Mehâyif teftişi mahallî görevlileri ve kadıları da kapsardı. Nitekim Kütahya ve Karahisar sancaklarında subaşı, timarlı sipahi, zaîm, kadı ve nâib gibi mahallî idarecilerin halka zulmettikleri konusundaki şikâyetler üzerine Kütahya beylerbeyi ve kadısının teftiş işiyle görevlendirildiği anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, I. 128-129).

Genelde sefer-i hümâyunda kādîleşker diye de zikredilen kazaskerlerin orduda kadılık yapması an‘ane iken padişahlar seferde bulunmadıkları vakitte serdâr-ı ekrem olan vezirlerin yanında kazaskerlere vekâleten mevâlîden kadılar ordu kadısı olurlardı. Aynı işlem ve memuriyet donanmanın seferlerinde de söz konusuydu.

Kadıların mahkemedeki yazışma ve diğer hukukî işlemlerinin şekli sakk-i şer‘î, sicill-i sakk denen kaidelerle ve örneklerle belirlenmişti. Bu tür defterler içinde sistematik olarak i‘lâm, hüccet, fetva örnekleri yer aldığı gibi şiirler, hatta ilâç tarifleri dahi mevcuttur. Bunlar resmî kayıt olmayıp kadının şahsî ilmühaberi özelliği taşır. Kadı mahkemesinde merkezden gelen fermanlar, dava özetleri, askerlik işlemleri fazla ayrıntıya girilmeden kaydedilmiştir. Bütün bu kayıtlar kadının evinde veya camide saklanırdı. Osmanlı mahkeme arşivlerinde dava zabıtları, mukavele, senet, satış, vakfiye kayıtları, vekâlet, kefalet, vesayet, âzatlık belgesi, borçlanma, tereke ve taksim senetleri, günlük narh listeleri, esnaf teftişiyle ilgili kayıtların tutulduğu defterler, ayrıca ferman, berat, ruûs, tezkire kayıtlarının yer aldığı siciller bulunurdu. Bunlara genel olarak kadı sicilleri veya şer‘iyye sicilleri denilirdi. Ancak bu gibi kayıtlar pek çok yerde tek bir sicil defterinde yer alırdı. Edirne, Bursa gibi şehirlerde ihtisaslaşmış bir ayırım vardı. Kadıların çeşitli davalar yahut talepler karşılığı verdikleri, altta kendi imzalarını veya herhangi bir durumun, davanın tesbitini ihtiva ediyorsa şahitlerin imzalarını taşıyan belgeler özelliklerine göre i‘lâm, hüccet, mâruz, sicil vb. adlarla anılırdı. Kadıların defterleri ve evrakı kaybetmesi yahut tahrifi cezayı gerektirirdi. Göreve yeni gelen bir kadı önceki kadıdan evrakı, defterleri talep eder, iki emin tayin ederek onların önünde bunları gözden geçirirdi. Mahkeme sicilleri aynı zamanda şehrin ticarî kayıtları, noterlik arşivi özelliğindeydi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 27, hk. 66, s. 562, hk. 1644; nr. 5, s. 433, hk. 1155; nr. 6, s. 566, hk. 1218; nr. 16, s. 142, hk. 276-278, s. 158, hk. 309, s. 169, hk. 329,

s. 176, hk. 336, s. 199, hk. 386, s. 206, hk. 396, s. 227, hk. 439; nr. 35, hk. 23; BA, HH, nr. 24176; Feridun Bey, Münşeât, I, 567; İlmiyye Salnâmesi, Birinci defa, Meşîhat-ı Aliyye Mektubçuluğu; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 257-308; Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, tür.yer.; Halid Ongan, Ankara'nın 1 No'lu Şer'iyye Sicili, Ankara 1958, tür.yer.; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, I, 83-143; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, tür.yer.; İlber Ortaylı, Osmanlı Devleti'nde Kadı, Ankara 1994; Özer Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara 1995, s. 81-84; a.mlf., "18. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetimi", TUBA, X (1986), s. 96; Halil İnalcık, "Adaletnameler", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 106; a.mlf., "The Ruznamçe Registers of the Kadıasker of Rumeli", Turcica, XX, Paris 1988, s. 251-275; a.mlf., "Osmanlı İdare ve Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler-Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler III: Köy Sicil ve Terekeleri", TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 23-169; Ebülulâ Mardin, "Kadı", İA, Vl, 42-46.

İlber Ortaylı

KADI BURHÂNEDDİN

(ö. 800/1398)

Kendi adıyla anılan devletin kurucusu, âlim ve şair.

3 Ramazan 745'te (8 Ocak 1345) doğdu; asıl adı Ahmed olup dönemin Kayseri kadısı Şemseddin Muhammed'in oğludur. Muhtemelen VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Hârizm'den göç ederek önce Kastamonu'ya, sonra Kayseri'ye yerleşen Oğuzlar'ın Salur boyuna mensup bir aileden gelmektedir; adı bilinen bütün cedlerinin kadı olduğu belirtilmektedir (Esterâbâdî, s. 42-47; a.e. [trc. Mürsel Öztürk], s. 52-56). Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in akrabası olan annesi, Anadolu Selçukluları'nın nüfuzlu simalarından Celâleddin Mahmud Müstevfî'nin oğlu Abdullah Çelebi'nin kızıdır.

Burhâneddin Ahmed babasının sıkı gözetimi altında küçük yaşta öğrenime başladı; Arapça ve Farsça, lugat, sarf, nahiv, hat, aruz, hesap ve mantık dersleri aldı. Ayrıca spora düşkündü; ata binmek, kılıç kullanmak ve ok atmak gibi faaliyetlerde bulunuyordu. 757 (1356) yılında babasıyla birlikte Dımaşk'a, iki yıl sonra da Kahire'ye gitti. Burada fıkıh, ferâiz, hadis ve tefsir öğrendi. Ardından aklî ve naklî ilimlerde çağının önderi sayılan Kutbüddin er-Râzî'yi ziyaret maksadıyla Dımaşk'a geçti (1362) ve ondan bir buçuk yıl riyâzî ilimler ve ilâhiyyât okudu. On dokuz yaşında iken Dımaşk'tan hacca gitti. Buradan Anadolu'ya dönerken babası Şemseddin Muhammed'in Kuzey Suriye'de Maarre'de vefat etmesi üzerine bir yıl kadar Halep'te kalarak yine ilmî faaliyetlerde bulundu. 1364'te Kayseri'ye döndüğünde Eretnaoğlu Mehmed Bey tarafından şehrin kadılığına tayin edildi ve onun kızı ile evlendi. Kadılığı sırasında adaleti uygulama konusunda samimi çaba gösterdi. Vakıf gelirlerine sahip çıktı ve bu yerlerin amaç dışı kullanılmasını önledi.

1365 yılında Eretnaoğlu Mehmed Bey'in kendi emîrlerinden Hacı Şadgeldi, Hacı İbrâhim ve Kılıcarslan tarafından öldürülmesi ülkede büyük karışıklıklara yol açtı. Bu olayda Kadı Burhâneddin de zan altında

bulunmakla beraber onun rolü kesin olarak tesbit edilememiştir. Mehmed Bey'in yerine geçirilen on üç yaşındaki oğlu Alâeddin Ali Bey'in kabiliyetsizliği ve zayıf kişiliği sebebiyle kısa sürede devletin otoritesi sarsıldı ve her emîr bir vilâyette kendi başına hareket etmeye başladı. 1375'te Karamanoğlu Alâeddin Bey Kayseri'yi ele geçirdi ve Alâeddin Ali Bey Sivas'a kaçtı. Kadı Burhâneddin önce Kayseri civarındaki çiftliğinde inzivaya çekildiyse de daha sonra bazı devlet adamlarının yardımıyla Kayseri'yi Karamanoğulları'ndan geri aldı. Böylece kadılığının yanında askerlik ve siyasetteki yeteneğini de kanıtlamış oldu. Bunun üzerine Alâeddin Ali Bey onu 780 Rebîülevvelinde (Haziran-Temmuz 1378) vezirlik makamına getirdi. Kadı Burhâneddin, vezirliği sırasında beyliği tamamen kendi kontrolü altına almaya çalıştı. Alâeddin Bey bundan rahatsız oldu ve onun nüfuzunu kırmak istedi. Ancak mücadeleyi kazanan Kadı Burhâneddin idarî ve askerî yetkileri de ele geçirdi ve kendisine "melikü'l-ümerâ" unvanı verildi.

Vezirliği sırasında Kadı Burhâneddin halkın durumunu düzeltmek için büyük çaba gösterdi. Alâeddin Ali Bey'in ölümünden (1380) sonra halk meclisi onu ölen hükümdarın küçük yaştaki oğluna nâib tayin etmek istediyse de kendisinin çekinmesi üzerine bu görev Türkmen Beyi Kılıcarslan'a verildi. Ancak Kılıcarslan'ın idaresinden memnun olmayanlar Kadı Burhâneddin'i tam yetkiyle devletin başına geçirmeyi düşündüler. Bu sırada Kadı Burhâneddin, Alâeddin Ali Bey'in dul karısıyla evlenen Kılıcarslan'ın kendisine bir suikast hazırlığı içinde olduğunu öğrendi ve erken davranıp onu öldürdü (14 Zilkade 782 / 9 Şubat 1381). Bu olayın ardından toplanan halk meclisi Kadı Burhâneddin'i haklı buldu ve kendisini Alâeddin Ali Bey'in oğluna nâib tayin etti. Kadı Burhâneddin, daha sonra başlıca rakibi olan Amasya hâkimi Hacı Şadgeldi'yi saf dışı bıraktı ve Sivas'ta hükümdarlığını ilân etti (783/1381), adına hutbe okutup para bastırdı; arkasından da Anadolu, Suriye ve Irak'taki sultan ve emîrlere elçiler gönderip saltanatını bildirdi. Böylece Eretnaoğulları Beyliği'ne son veren Kadı Burhâneddin hâkimiyet sahasını genişletmek için Karamanoğulları, Memlükler, Osmanlılar ve bazı beyliklerle savaştı (aş. bk.).

Kadı Burhâneddin, Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük Osman Bey'le yaptığı savaşta esir düştü. Karayülük Osman Bey yanında Kadı

Burhâneddin olduğu halde Sivas önlerine geldi ve şehrin teslim edilmesini istedi; ancak halk buna yanaşmadı. Bunun üzerine Kadı Burhâneddin, serbest bırakılması durumunda Kayseri ve civarını Akkoyunlular’a bırakabileceğini söyledi. Ancak Karayülük bu teklifi kabul etmedi ve Sivas surlarının önünde onun başını kestirdi (muhtemelen Zilkade 800 / Temmuz 1398). Kabrinin nerede olduğu hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, ancak Sivas’taki Kadı Burhâneddin Türbesi denilen yere gömüldüğü sanılmaktadır. Sivas halkı tarafından hâlâ ziyaret edilen türbe (Üçer, TK, XXIV/265 [1985], s. 350-352) bugün harap durumdadır ve mezar taşları Gökmedrese’de muhafaza edilmektedir.

Nâibliği dışında on yedi yıl hüküm süren Kadı Burhâneddin, Timur’un kendisinden çekindiği devrin önemli hükümdarlarından biridir. Kaynaklar onu sağlam karakterli, yetenekli, âlim, âdil, zeki, ilim adamlarını himaye eden, aynı zamanda iyi bir asker ve cesur bir hükümdar olarak tanıtmaktadır. İçinde bulunduğu şartlar sebebiyle devletin askerî ve mülkî yetkilerini kendi elinde toplamıştı. Seferlerden sonra ele geçirdiği yerlerde imar faaliyetlerine girişmiş, ekonomik hayatı canlandırmak için gerekli tedbirleri almıştı. Yollarda güvenliğin sağlanmasına büyük önem verir, yeni vergiler koymaktan çekinirdi. Esterâbâdî, özel bir tarih mahiyetindeki Bezm ü Rezm adlı eserini onun emriyle yazmıştır.

Eserleri. 1. İksîrü’s-saʿâdât fî esrâri’l-ʿibâdât. 798’de (1395-96) tamamlanan eser ibadetlerin hikmetleri hakkında olup Kadı Burhâneddin’in aklî ve naklî ilimlerdeki zengin birikimini gösterir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1658). 2. Tercîḥu’t-Tavżîḥ (Ḥâşiye ʿale’t-Telvîḥ). Sadrüşşerîa’nın et-Tavżîḥ adlı eserini tenkit amacıyla Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin kaleme aldığı et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi’t-tenḳīḥ adlı kitaba cevap mahiyetinde bir hâşiyedir. Kadı Burhâneddin, 10 Şâban 798’de (19 Mayıs 1396) yazmaya başladığı eserini 4 Şâban 799’da (3 Mayıs 1397) tamamlamıştır (Râgıb Paşa Ktp., nr. 831; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 588). 3. Divan (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, bk. İndeks; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 344; Rıdvan Nâfiz - İsmail Hakkı, Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928, s. 77-92, 154-155; Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı, İstanbul 1961, bk. İndeks; Vehbi Cem Aşkun, Sivas Sultanı Kadı Burhanettin, Eskişehir 1964; Ali Alpaslan, Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler, Ankara 1977, s. XLIX-LI; Halil Edhem [Eldem], Kayseri Şehri, Ankara 1982, s. 143-146; a.mlf., "Sivas Sultanı Kadı Burhâneddin Nâmına Kayseri'de Bir Kitâbe", TOEM, III/16 (1328/1912), s. 1017-1023; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 36-239; Ahmed Tevhid,

"Kadı Burhâneddin", TOEM, V/26 (1330/1914), s. 106-109; V/27 (1330/1914), s. 178-182; V/28 (1330/1914), s. 234-241; V/29 (1330/1914), s. 296-307; V/30 (1330/1914), s. 346-357; V/31 (1331/1915), s. 405-409; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas ve Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti", TTK Belleten, XXXII/126 (1968), s. 161-189; a.mlf., "Sivas ve Kayseri Hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed", a.e., s. 191-245; Müjgan Üçer, "Kadı Burhaneddin Ahmed'in Ölümü ve Türbesiyle İlgili Menkıbe ve İnanışlar", TK, XXIV/265 (1985), s. 343-352; a.mlf., "Kadı Burhaneddin Ahmed Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", Bilge, sy. 18, Ankara 1998, s. 34-39; Yunus Apaydın, "Kadı Burhaneddin'in Tercîhu't-Tavzîh Adlı Eseri", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 6, Kayseri 1995, s. 33-45; Mirza Bala, "Kadı Bürhaneddin", İA, VI, 46-48; J. Rypka, "Burhān al-Dīn", EI² (İng.), I, 1327-1328; Kemal Göde, "Eretnaoğulları", DİA, XI, 295-296.

Abdülkerim Özaydın

Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti.

Kadı Burhâneddin, XIV. yüzyılda Türk edebiyatının gelişmesinde önemli katkıları bulunan bir şair olmakla birlikte Osmanlı sınırları dışında yaşadığından Osmanlı kaynaklarında kendisine pek yer verilmemiştir. Taşköprizâde, Hoca Sâdeddin Efendi ve Kâtib Çelebi, Kadı Burhâneddin'in tanınmış bir şair olduğunu söylemekle yetinirken Osmanlı tezkire müellifleri ondan hiç bahsetmemiştir.

Kendine has bir lirizm içinde âşıkane şiirler yazan Kadı Burhâneddin duygu yüklü şiirlerinde Fuzûlî'yi; renk, pırıltı ve samimiyette Bâkî'yi andırır. Onun en orijinal yanı sevgilinin saç, kaş, kirpik, göz, yüz, ağız gibi güzellik unsurlarını çok sık kullanmasıdır. Hemen her şiirine bu unsurlarla başlayan şairin edebî sanatlar içinde daha çok teşbih, tevriye ve cinasa yer verdiği görülmektedir. Kadı Burhâneddin'in şiirlerinde mücadelelerle geçen hayatının yansımalarına da rastlanır. Bu tip şiirlerinde onun savaşçı, cesur ve haşin tavrı dikkat çekmektedir. "Sûfîlerin dileği mihrâb namaz / Er kişinin arzusı meydan olur" beyti onun bu tavrına bir örnek teşkil eder. İran mitolojisi ve astrolojiden gramer, mûsiki ve tasavvuf terimlerine kadar farklı alanlara ait terimleri şiirlerine ustaca yerleştiren şair daha çok dünyevî konulara rağbet etmiş, dinî konulara ise az yer vermiştir.

Tasavvufî konuları işleyen gazeller de yazan Kadı Burhâneddin'in gayb, şühûd, cezbe, tecellî, cem' gibi tasavvuf terimlerini yerinde ve doğru olarak kullandığı, sevgiliye ait güzellik unsurlarını tasavvufî açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Şair, İslâm öncesi Türk şiir türlerinden biri olan tuyuğun Anadolu'ya taşınmasında bir köprü vazifesi görmüş, eski tuyuğ tarzına hâkim olan hikmet anlayışını tasavvufî gelenekle birleştirerek devam ettirmiştir.

Kadı Burhâneddin sûfî olmamakla birlikte tasavvufa yabancı da değildir. Onun, bizzat Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından yazılmış bir Fuṣûṣü'l-ḥikem nüshasını okuduktan sonra zâhir ve bâtın gözünün açılıp ilâhî nuru gördüğü (Esterâbâdî, s. 355), tasavvufa dair başka kitaplar da okuyarak bu konudaki bilgisini genişlettiği, sûfîlere büyük saygı gösterdiği (a.g.e., s. 196) kaydedilmektedir. Ali Nihad Tarlan onun dört gazelini tasavvufî açıdan şerhetmiştir (bk. bibl.).

Enverî, Hâfız-ı Şîrâzî, Ömer Hayyâm gibi İranlı şairlerin etkisi altında kaldığı bilinen Kadı Burhâneddin'in aruzu iyi kullanamadığı görülmekteyse de bu husus o dönem Türk şairlerinin genel bir kusurudur. Ayrıca asker ve devlet adamı kimliği ön planda olan şairin vakit bulabildikçe şiir yazdığı da unutulmamalıdır. Şiirleri bir bütün olarak ele alındığında onun üstün bir şiir yeteneğine sahip olduğu ve Türk şiirinin gelişim sürecinde önemli yeri bulunduğu görülür. Türkçe'nin yanı sıra Farsça (Aynî, vr. 41a) ve Arapça

şiirler de yazan Kadı Burhâneddin'in İksîrü's-saʿâdât fî esrâri'l-ʿibâdât adlı eserinin sonunda üç Arapça şiiri yer almaktadır. Genelde şairin dili Eski Anadolu Türkçesi devresinin Âzerî sahasına dahil edilmektedir. Bu dönemin dil malzemesi olarak günümüze ulaşan sayılı eserlerden biri olan divanı bu açıdan önem taşımaktadır.

Kadı Burhâneddin divanının bilinen tek nüshası, İstanbul'daki İngiliz Büyükelçiliği'nde çalışan Thomas Fiott Hughes'in kitapları arasında Londra'ya götürülmüş olup halen British Museum'da bulunmaktadır (Or., nr. 4126). Kadı Burhâneddin'in hattatlarından Halîl b. Ahmed tarafından 796 (1393-94) yılında istinsah edilen bu nüsha harekeli olup güzel bir Selçuklu neshiyle yazılmıştır. Baş tarafı tezhipli, sayfaları cetvellidir. Gazeller (s. 1-581), rubâîler (s. 582-585) ve tuyuğlardan (s. 586-608) meydana gelen divan 1300'ün üzerinde gazel, yirmi rubâî ve 115 tuyuğ ihtiva etmektedir. Divan klasik tertipte düzenlenmemiş, şiirler muhtemelen yazılış sırasına göre dizilmiştir. Kadı Burhâneddin şiirlerinde mahlas kullanmamıştır. Divanla ilgili ilk çalışma 1895 yılında Rus şarkiyatçısı P. Melioransky tarafından yapılmış, bu çalışmada yirmi rubâî ve on iki tuyuğ Rusça'ya çevrilip yayımlanmıştır. Daha sonra Elias John W. Gibb şairin edebî kişiliği üzerinde durarak şiirlerinden örnekler vermiştir. F. F. Godsell de dört gazelle rubâî ve tuyuğların tamamını Cenab Şahabeddin'in önsözüyle birlikte neşretmiştir (İstanbul 1922). Divanın tıpkı basımı Türk Dil Kurumu (İstanbul 1944), ilmî neşri ise Muharrem Ergin (İstanbul 1980) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ali Alparslan'ın Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler adlı eseri (Ankara 1977) şair hakkında geniş bir inceleme, açıklamalarıyla birlikte 100 gazel, yedi rubâî ve on sekiz tuyuğ ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kadı Burhaneddin Divanı (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1980; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 196, 355; Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2395, vr. 41a; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 443-444; Hoca Sâdeddin,

Tâcü’t-tevârih, İstanbul 1279, I, 133; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 299; Melioransky, “Otrivki iz divana Achmeda Burhaneddina Sirasskogo”, Voctocnyja Zametki, Petersburg 1895, s. 131-152; Gibb, HOP, I, 204-224; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şahâbeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, I, 169-173; F. F. Godsell, Divân-ı Kadı Burhaneddin Gazel ve Rubâiyâtının Bir Kısmı Tuyuğları, İstanbul 1922; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I, 265-367; Ali Alpaslan, Kadı Burhaneddin Divanı’ndan Seçmeler, Ankara 1977, s. XXVII-LIII; Muharrem Ergin, “Kadı Burhaneddin Divanı Üzerinde Bir Gramer Denemesi”, TDED, IV/3 (1951), s. 287-327; Ali Nihad Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf”, a.e., VIII (1958), s. 8-15; IX (1959), s. 27-32; X (1960), s. 1-4; XI (1961), s. 19-24; Ayhan Gültaş, “Kadı Burhaneddin Divanı’nda Musikî Unsurları”, MK, sy. 40 (1983), s. 23-24; Hatice Tören, “Kadı Burhaneddin Divanı’nda Bazı Yeni Okuyuşlar”, İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 209-219.

Hatice Tören

Kadı Burhâneddin Devleti.

Sivas ve Kayseri merkez olmak üzere Orta Anadolu’da kurulmuştur. Kadı Burhâneddin’in 782’de (1381) Eretnaoğulları Beyliği’nin başına geçmesinden vefat tarihi olan 800 (1398) yılına kadar süren devlet Orta Anadolu’da Osmanlılar, Karamanoğulları, Akkoyunlular ve Timurlular arasındaki münasebet ve mücadelelerde önemli rol oynamıştır. Başlangıçta Eretnaoğlu Ali Bey’in oğlu Mehmed’in nâibi olarak önde gelen beyler ve kumandanların bağlılığını sağlayan Kadı Burhâneddin daha sonra tahtı tehdit altında tutan rakiplerine karşı harekete geçti. Amasya Emîri Hacı Şadgeldi’nin üzerine yürüyerek onu yenip öldürttü (1381 sonbaharı). Hemen ardından adına hutbe okutup para bastırdı ve kendini sultan ilân etti. İslâm dünyasındaki geleneğe uyarak Irak, Suriye ve Anadolu’daki devlet ve beyliklere elçiler gönderip tahta geçtiğini bildirdi. Eretna ailesinden kendine muhalefet edebilecek kimseleri ortadan kaldırdı. Diğer muhaliflerini de çeşitli vesilelerle kendine tâbi kılmaya çalıştı. Ülkede istikrarı sağlayıp yönetimi tamamen kendi kontrolü altına alıncaya kadar barış politikası izledi ve hâkimiyet sahasını genişletmek amacıyla sefere çıkmadı. Bu süre

içinde komşu beyliklerle iyi geçindi. Ardından kendisine karşı çıkan Tokat emîrini itaat altına almak için 1382 ilkbaharına kadar şehri kuşattıktan sonra Sivas'a döndü. Aynı yıl yaz aylarında Tokat'ı bir defa daha kuşattı. Kale muhafızı Moğollar'la anlaşarak Kadı Burhâneddin'i zor durumda bıraktı; Amasya emîrinin de sözünde durmayıp ona karşı saldırıya geçmesi üzerine Kadı Burhâneddin'in ordusu mağlûp olup dağıldı. Ancak Dulkadırlı Halil Bey'in ve dağılan emîrlerin kendisine iltihak etmesi üzerine tekrar Sivas'a döndü.

1383'te Sivas'taki bazı beylerin komplosundan kurtulan Kadı Burhâneddin, babası Hacı Şadgeldi'nin intikamını almak için kayınpederi Candaroğlu Kötürüm Bayezid'den destek alarak harekete geçen Ahmed Bey'i bozguna uğrattı (785/1383-84). Ardından Dulkadıroğulları'yla iş birliği yaptı, düzenli askerî birlikler teşkil ederek Sivas'tan Akdeniz'e kadar uzanan bölgedeki Türkmenler'i itaat altına aldı. Türkmen ve Moğol tehlikesini bertaraf ettikten sonra kız kardeşini Tokat Kalesi beyi ile evlendirdi; bu sayede aldığı destekle Amasya üzerine yürüyerek Amasya emîrini üst üste bozguna uğrattı (1384).

Osmanlı Sultanı I. Murad'ın kendilerine karşı bir sefer düzenleyeceğini öğrenen Candaroğulları Beyi Kötürüm Bayezid, Kadı Burhâneddin'e haber gönderip kendisiyle iyi ilişkiler kurmak istediğini bildirdi. Ancak samimi olmadığı anlaşılınca hem Kadı Burhâneddin gibi güçlü bir müttefiki hem de tahtını kaybetti (786/1384). Bu arada Tokat Kalesi muhafızı da Sivas'a gelerek bağlılık arzetti. Kadı Burhâneddin, 1387'de Kösedağ'da bulunduğu sırada Sivas halkının ayaklandığını öğrendi ve kumandanlarından birini gönderip bu isyanı bastırdı. 1389'da meydana gelen Kosova Savaşı'na kadar Osmanlılar'la iyi ilişkiler kuran Kadı Burhâneddin bu tarihten itibaren Osmanlılar'la mücadeleye girişti ve Kırşehir'i ele geçirdi. I. Bayezid'in karşı harekâtı ve Anadolu'da siyasî birliği kurma çabaları Candaroğulları ile Kadı Burhâneddin Devleti'ni ittifaka sevketti. Bayezid, 1391'de Candaroğlu II. Süleyman Paşa üzerine yürüdüyse de müttefiki Kadı Burhâneddin'in kuvvetleri karşısında başarılı olamadı. Ancak ertesi yıl tekrar Candaroğulları topraklarına girdi ve ardından Osmancık'ı aldı. Fakat Çorumlu'da yapılan savaşta Kadı Burhâneddin'e yenilip geri çekildi (1392). Bundan cesaret alan Kadı Burhâneddin Sivrihisar ve Ankara'ya saldırdı. 1393'te Tâceddinoğulları, Taşanoğulları ve Bafra hâkimi

Osmanlılar’a tâbi oldu. Aynı yıl Moğol beyleri Kadı Burhâneddin’i Osmanlı topraklarına saldırmaya teşvik ettiyse de bu teklif devlet erkânı tarafından kabul edilmedi. Osmanlılar’ın Yeşilırmak havzasına hâkim olmasından rahatsız olan Kadı Burhâneddin onların güneye inmelerini önlemek için bazı tedbirler aldı.

Bu arada Ekim 1393’te Tikrît’i ele geçiren Timur, Kadı Burhâneddin’e ve Anadolu’daki diğer beylere mektup yazarak kendisine itaat etmelerini istedi. Bu teklifi reddeden Kadı Burhâneddin, mektubun birer sûretini Memlük Sultanı Berkuk’a ve I. Bayezid’e gönderdi. I. Bayezid, Berkuk, Altın Orda Hanı Toktamış ve Kadı Burhâneddin Timur’a karşı bir ittifak oluşturdular. Timur bu ittifakı bozmak için yola çıktı ve 1394 başında Anadolu topraklarına girip Erzurum’a kadar geldi. Ancak âni bir kararla Erzurum’dan geri döndü. Timur tehlikesi bir süre için kalkınca Kadı Burhâneddin kendi topraklarına saldıran Amasya Emîri Ahmed Bey üzerine yürüdü ve her tarafı yakıp yıktı. Timur, Kadı Burhâneddin’in kendisine karşı giriştiği faaliyetlerden haberdardı. Bundan dolayı Bayezid’e yazdığı mektupta Memlük Sultanı Berkuk ile iş birliği yapan Kadı Burhâneddin’i cezalandıracağını bildiriyordu. Ancak Kadı Burhâneddin’in bu tehditlere kulak asmadığı ve ondan çekinmediği bir şiirinden anlaşılmaktadır (Kadı Burhanettin Divanı, s. 586).

Kadı Burhâneddin, merkezî otoriteyi kurmak ve geniş bir alanda hâkimiyet tesis etmek amacıyla etrafındaki beyliklerle de mücadele etti. Karamanoğulları, Erzincan Emîrliği, Amasya Emîrliği ve Kuzey Anadolu’daki Türkmen beylikleri üzerinde nüfuz kurmayı başardı. Fakat bu durum uzun sürmedi ve bu beylikler yeniden eski durumlarını kazanmak amacıyla Berkuk, Bayezid ve Timur ile iş birliği yaptılar. Bu arada Osmanlılar da Kadı Burhâneddin Devleti’ne karşı Memlükler’le anlaştı. Bunun sonucunda Memlük kuvvetleri 1388’de kırk gün boyunca Sivas’ı kuşatma altında tuttu.

Bu gelişmeler üzerine Kadı Burhâneddin, rakip ve düşmanlarını kendisine karşı kışkırtan Kayseri Emîri Cüneyd üzerine yürüyüp Develi Kalesi’ni kuşattı (1389). Zor durumda kalan Cüneyd Bey kaleyi teslim edip itaatini bildirdi. Kadı Burhâneddin, Osmanlılar’a bağlılık bildirmiş olan Tâceddinoğulları’na karşı da seferler düzenledi. Kadı Burhâneddin’in

bunların dışında iki önemli rakibi, Timur'a bağlılıklarını bildiren Karamanoğulları'ndan Alâeddin Bey ile Emîr Mutahharten idi. Kadı Burhâneddin önce Mutahharten ile savaşmak için Erzincan üzerine yürüdü, ancak Karayülük Osman Bey'in Kemah'ı yağmalamakta olduğunu öğrenince o tarafa yöneldi. Fakat onun bölgeden uzaklaştığını görünce takip etmedi. Daha sonra Pulur sahrasında yapılan Erzincan savaşında

Mutahharten'e yenilen Kadı Burhâneddin (Muharrem 798/Ekim 1395) onu bertaraf etmek için çok uğraştıysa da başarılı olamadı ve kendisiyle anlaştı. Bu arada Timurlu kuvvetlerinin Erzincan yakınlarına kadar geldiği haberini alınca Sivas'a dönüp Berkuk'tan yardım istedi. O da Suriye'deki bir kısım kuvvetlerini Sivas'a gönderdi.

Kadı Burhâneddin, Memlük Sultanı Berkuk'un Türkmen beylerinden Umuroğlu İbrâhim vasıtasıyla Dulkadırlı Halil Bey'i öldürtmesi üzerine Memlükler'e karşı düşmanca bir tavır takındı. Onun Memlükler'e isyan eden Malatya nâibüssaltanası Mintaş'ı koruması ve Malatya'yı ele geçirmek için yola çıkmasını Memlükler'e karşı bir saldırı olarak kabul eden Berkuk, Yelboğa kumandasındaki bir askerî birliği Sivas'a sevketti. Yelboğa bir süre şehri kuşattıktan sonra geri döndü. Kadı Burhâneddin ile Memlükler arasındaki bu düşmanlık Timur'un Ortadoğu'ya gelmesi üzerine dostluğa dönüştü.

Kadı Burhâneddin Devleti ile Akkoyunlular arasındaki ilişkiler daha Kadı Burhâneddin'in vezirliği döneminde başladı ve çeşitli safhalardan geçti. Mutahharten tarafından bozguna uğratılan Akkoyunlu beyleri Ahmed Bey ile kardeşi Hüseyin Bey Kadı Burhâneddin'e sığındılar ve onunla beraber Amasya ve Erzincan seferlerine katıldılar (1394). Kadı Burhâneddin, Erzincan'dan Bayburt'a kadar olan toprakları onlara dirlik olarak verdi. Kutlu Bey'in oğlu Karayülük Osman da Kadı Burhâneddin'in hizmetine girdi. Ancak Kadı Burhâneddin'in yeğeni ve Kayseri Valisi Şeyh Müeyyed'i Karayülük Osman'ın ricasına rağmen öldürtmesi aralarının açılmasına sebep oldu (799/1396). Daha sonra Karayülük Osman sürüleri için Kadı Burhâneddin'den bir yaylak istedi. Kadı Burhâneddin ancak sonbahara kadar bir yaylak verebileceğini belirtince Karayülük Osman buna çok öfkelendi ve ülkesine dönmeye karar verdi. Kadı Burhâneddin onun bu davranışından rahatsız olup kendisini takibe koyuldu. Sarp dağlara çekilen

Karayülük, Kadı Burhâneddin'i âni bir baskınla yenip esir aldı ve öldürttü (800/1398).

Sivas eşrafı ve emîrler, Kadı Burhâneddin'in yerine hayattaki tek oğlu Kayseri Valisi Alâeddin Ali Çelebi'yi getirdiler ve Karayülük Osman'a karşı şehri savundular. Bu arada Kara Tatarlar'dan yardım istendi, fakat yardıma gelen Tatarlar Akkoyunlu kuvvetleri karşısında yenildi. Bunun üzerine Sivaslılar, yaklaşmakta olan Türkmen ve Timur tehdidine karşı I. Bayezid'den yardım istediler. Bayezid, oğlu Süleyman Çelebi'yi Sivas'a gönderdi. Karayülük Osman'ı mağlûp eden Osmanlı kuvvetleri şehre hâkim oldular. Tokat, Niksar ve Kayseri de Osmanlı hâkimiyetine geçti. Böylece Kadı Burhâneddin Devleti sona erdi (800/1398). Osmanlı kaynaklarında Zeynelâbidîn olarak geçen Alâeddin Ali Çelebi eniştesi Dulkadıroğlu Nasreddin Mehmed Bey'in yanına gitti. Daha sonra Osmanlılar'ın hizmetine girdi, II. Murad devrinde Karamanoğulları üzerine yapılan sefere katıldı ve 846'da (1442) öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Kadı Burhanettin Divanı, İstanbul 1944, s. 586; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 561-563; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr (nşr. Ahmed Fâyiz el-Hımsî), Beyrut 1407/1987, s. 179-191; Ahmed Tevhîd, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 442-444; Halil Edhem [Eldem], Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1928, s. 384-388; Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı, İstanbul 1961, bk. İndeks; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbākriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1964, I, 40-45; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 162-168; ayrıca bk. İndeks; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1991, II, 43-223; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 299-301; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 18-20, 24; Kemal Göde, Eratnalılar (1327-1381), Ankara 1994, bk. İndeks; İlhan Erdem - Necib Akkoyunlu, Akkoyunlu İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Ankara 1999, s. 39-45; E. A.

Zachariadou, “Manuel II. Palaeologus on Strife between Bāyezid and Ḳāḍī Burhan al-Dīn Ahmad”, BSOAS, XVIII (1980), s. 471-481; J. Rypka, “Burhān al-Dīn”, EI² (İng.), I, 1327-1328; Halil İnalcık, “Bayezid I”, DİA, V, 232-233.

Abdülkerim Özaydın

KADI KÖPRÜSÜ

(bk. İSHAK PAŞA KÖPRÜSÜ).

KĀDILASKER

(bk. KAZASKER).

KĀDILCEMÂA

(bk. KĀDILKUDÂT).

KĀDILCÜND

(bk. KAZASKER).

KĀDILKUDÂT

(قاضي القضاة)

İslâm devletlerinde yargı sisteminin başında bulunan görevliye verilen unvan.

Sözlükte "kadılar kadısı" anlamına gelen bir terkiptir; başkadı olarak da geçer. Kādılkudât, III. (IX.) yüzyılın sonlarına kadar umumiyetle başşehrin kadısına verilen bir şeref unvanı iken sonraki dönemlerde devletin ülke ya da bölgedeki yargı teşkilâtının üst yöneticisi konumunu kazandı; ülkenin çeşitli bölgelerinde ve şehirlerinde görev yapan bütün kadılar onun nâibi olarak tayin edilir oldu. Kendisine halifenin temsilcisi olması dolayısıyla "kādı'l-halîfe", makamının başşehirde bulunması sebebiyle başşehirlere veya bir bölgeye nisbetle Bağdat kadısı, Rey kadısı, Mısır kadısı ... denirdi. Ayrıca "kādı'l-memâlik, kādı'l-âfâk, el-kādı'l-kebîr" gibi tabirler de kullanılmaktaydı. İlk defa Abbâsîler tarafından Bağdat'ta kurulan kādılkudâtlık müessesesi, daha sonra birçok İslâm devletinde aynı adla ihdas edilmiş olmakla birlikte Endülüs'te kādılkudât unvanından daha önce kullanılmaya başlanan ve zamanla Mağrib ve Endülüs'te kurulan bütün İslâm devletlerinde görülen "kādılcemâa" başşehir kadılığı makamına getirilen kişinin unvanı olmuştur. Mâverdî'nin 429'da (1038) akda'l-kudât olarak atanmasından itibaren rütbe bakımından kadılkudâttan sonra gelen ve ona niyâbet eden akda'l-kudât unvanlı yüksek hâkimler görev almışlardır. Bu uygulama Memlükler döneminde de sürmüştür.

Kavram. Fıkıh kitaplarında kādılkudâtlık müessesesi ayrı başlık altında incelenmeyip kadılarda aranan nitelikler ve ehliyet şartları kādılkudâtlar için de aynen geçerli kabul edilir; sadece kadıların yetki alanları ve böyle bir unvanı kullanmanın cevazı tartışmaları çerçevesinde bu kurumla ilgili bazı açıklamalar yapılır (meselâ bk. İbn Nüceym, II, 156-157; V, 252; VI, 282, 295-296; VII, 6-7). Müessese hakkında bilhassa merkez kadılarının biyografisine dair eserlerde ve tarih kitaplarında kapsamlı bilgilere rastlamak mümkündür. Kurumun meşruiyeti konusunda bir ihtilâf bulunmamakla birlikte kādılkudât unvanını kullanmanın dinî yönü, terkibin

ifade ettiği iddialı anlamın ilâhî sıfatlarla ilişkilendirilmesi yapılarak bazı âlimlerce tartışılmışsa da kadılar arasında bir hiyerarşiyi gösteren bu unvanın “zamanının

veya bölgesinin en bilgili kadısı” mânasında yorumlanmasının doğru olacağı görüşü ağır basmıştır. Nitekim Hz. Ömer’in, “En isabetli hüküm verenimiz Ali’dir” sözü (Buhârî, “Tefsîr”, 2/7) bu anlamda kullanılmıştır.

Kādılkudâtlık müessesesi Ebü’l-Yümn el-Uleymî, Assâm Muhammed Şebârû ile Kaldy Nagy, Joseph Schacht ve Emile Tyan gibi şarkiyatçılar tarafından, Abbâsî Devleti’nin Bermekîler zamanında eski Sâsânî devlet yapısından aldığı idarî sistemlerden biri olarak gösterilir. Terkibin de Sâsânî yargı sisteminde en yüksek dinî makamlardan birinin adı olan ve “kadılar kadısı, başkadı” anlamına gelen “mobed-i mobedân” (mûbez-i mûbezân) teriminin Arapçalaştırılmış şekli olduğu ileri sürülmektedir. İbn Sa‘d, Câhiz, Taberî, Mes‘ûdî, Ya‘kūbî ve Hârizmî gibi ilk İslâm müellifleri de Sâsânî devlet sistemindeki bu terkibin Arapça karşılığının kādılkudât olduğunu belirtirler. Hatta İbn Sa‘d’ın, müessesenin İslâm dünyasında kurulmasından önceki dönemle ilgili bir rivayetinde Müslim b. Yesâr, “Ebû Kılâbe el-Cermî İranlı olsaydı mûbez-i mûbezân olurdu” demektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 183). Nitekim bu eski Sâsânî müessesesi bir müddet İslâmî dönemde de varlığını sürdürmüştür (Mes‘ûdî, IV, 102; EI² [İng.], VII, 215).

Müessesenin Sâsânîler’den alındığını ileri sürenler, İslâm öncesi Sâsânî devlet yapısında mevcut bir sistemin kaynaklarda Arapça olarak ifade edilişinden hareketle böyle bir kanaate varmış görünmektedir. Ancak iki müessesenin işlevleri bakımından aralarında farklar bulunmaktadır. Sâsânî devlet protokolünde vezirlerden sonra gelen mobed-i mobedân, hâkimler ve din görevlileri olmak üzere iki sınıftan oluşan mobedlerin reisi konumunda idi; bunlar dinî konularda görüş bildirir, din görevlilerine ve hâkimlere nezaret ederdi. Aynı zamanda ruhanî görevlileri tayin ve azil yetkisine sahiptiler. Ayrıca şaha danışmanlık eder ve onun maiyetinde bulunurlardı (Ya‘kūbî, I, 203; Mes‘ûdî, I, 245; geniş bilgi için EI² [İng.], VII, 213-216). Bütün bunlardan, mobed-i mobedânın hem yargıdan hem din işlerinden sorumlu üst düzey yetkili olduğu anlaşılmaktadır. Kādılkudât ise zamanla adalet sisteminin başı durumuna gelmekle beraber bilhassa ilk dönemlerde bütün din işlerinden sorumlu değildi ve ulemânın reisi olarak da

görülmemekteydi. Klasik Arap kaynaklarında mobed-i mobedân terkibinin kādılkudât şeklinde tercümesi ise bilinmeyen bir terimin yakın anlamıyla paralellik kurmaktan ibarettir. Kādılkudâtlık müessesesinin zaman içinde gelişme göstermesi ve özellikle ilk ortaya çıktığı dönemde kādılkudâtların mobed-i mobedân kadar yetkilerle donatılmamış olması onun iktibas edildiği varsayımını zayıflatmaktadır.

Tarihî Gelişim. Devlet idaresi tarafından müstakil kadı tayini Hulefâ-yi Râşidîn devrinde gerçekleştirilmiş olmakla birlikte kadılar arasında hiyerarşinin ortaya çıkışı Abbâsîler dönemine rastlar. İslâm tarihinde ilk defa Hârûnürreşîd zamanında Ebû Yûsuf'un kādılkudât tayiniyle yargı sisteminde hiyerarşik bir yapı ortaya çıkmıştır. Her ne kadar sonraki birçok kaynakta Abbâsî hâkimiyeti altındaki topraklarda görevli bütün kadıların onun idaresine verildiği belirtilmekteyse de (meselâ bk. İbn Saîd el-Mağribî, I, 164; Kureşî, IV, 453-454; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 460, 469) klasik kaynaklarda, bilhassa Vekî'in Aḫbârü'l-ḳuḍât, Kindî'nin el-Vülât ve'l-ḳuḍât, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd adlı eserlerinde Ebû Yûsuf dönemindeki kadı tayinleriyle ilgili verilen bilgilerden bu yetki devrinin tam olarak gerçekleşmediği ve kadıların o dönemde de halife tarafından tayin edildiği anlaşılmaktadır. Schacht da başlangıçta kādılkudâtlığın normal olarak halifenin adalet işlerini danıştığı başşehrin kadısına verilen fahrî bir unvan olduğunu söyler. Ancak Ebû Yûsuf'un Enbâr, Cebbül ve Fars'a birer kadı gönderdiğine dair kayıtlardan (Vekî', III, 318; Hatîb, X, 239; XIV, 162) onun bazı küçük yerleşim birimlerinde bu yetkiye sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Bununla birlikte öğrencisi Nasr b. Büceyl ez-Zühlî'yi Rey şehrine kadı tayin etmesi için Hârûnürreşîd'le konuşması (a.g.e., XIII, 283) ve oğlu Yûsuf'u batı yakasına kendisine vekil tayin edip Hârûnürreşîd'in de bunu onaylaması (a.g.e., XIV, 243) göz önüne alınırsa onun büyük şehirlere doğrudan kadı gönderme yetkisinin bulunmadığı söylenebilir. Kendi döneminde ve hemen sonrasında kadıların çoğunlukla hocası Ebû Hanîfe'nin ders halkasından arkadaşları veya kendi talebeleri olduğu için Ebû Yûsuf doğrudan değilse bile halifeye nüfuzuyla onların tayininde etkili olmuştur. Nitekim İbn Hazm, kadılık görevi almayan Endülüslü fakih Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi Ebû Yûsuf'un da kadı tayinlerindeki fonksiyonunu "isim bildirme" olarak nitelemektedir (el-İḥkâm, IV, 230).

Kādılkudâtlara halifeler tarafından yetki verilmesinin zaman içerisinde tedrîcî biçimde artarak sürdüğü ve dönemlere göre farklılıklar arzettiği anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'un bütün kadılar üzerinde yetkili olduğunu kabul edenler bile bu yetkinin baştan beri her kādılkudâta tanındığını iddia etmezler. Hârûnürreşîd'in 184 (800) yılında halkın şikâyeti üzerine Kādılkudât Ebü'l-Bahterî'den Mısır kadısını azletmesini talep ettiği ve onun bu isteğin gereğini yerine getirerek Mısır kadısını azlettiğine dair kaydı (Kindî, s. 392) esas alan İbn Hacer bunun, Hârûnürreşîd'in Ebü'l-Bahterî'yi bütün şehirlere kadı tayin ettiğini ve daha önce Ebû Yûsuf'ta olduğu gibi şehirlerdeki kadıların onun nâibleri konumunda bulunduğunu göstereceğini belirtir (Refʿu'l-iṣr, s. 418, 460). İbn Ebû Duâd'ın da 223'te (838) Basra kadısını tayin ettiği bilinmektedir (Vekî', II, 175).

Müessesenin ilk asrında, istisnaî bazı şahsiyetler dışında kural olarak kādılkudâtlara diğer kadıları tayin ve azletme yetkisi tanınmamıştı. Bununla birlikte ilk dönemlere ait bilgiler oldukça çelişkilidir. Meselâ bir yanda Mütevekkil-Alellah devrinde Sâmerrâ'ya davet edilerek kādılkudâtlığa getirilen Yahyâ b. Eksem'in İbn Ebû Duâd'ın yetkileriyle donatıldığı kaydedilmekte iken öte yandan, 237'de (851) Mısır kadılığı görevine başlayan Hâris b. Miskîn'in bu göreve yine Mütevekkil-Alellah tarafından tayin edildiği ve 245 (859) yılında hakkındaki şikâyetler üzerine bizzat onun tarafından azledildiği belirtilmektedir (Kindî, s. 467, 475; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 118). Diğer bazı kaynaklarda ise azil prosedürü, halifenin Kādılkudât Ca'fer b. Abdülvâhid'e azil emrini verdiği ve azlin onun tarafından gerçekleştirilerek yerine bir başka kadının getirildiği şeklinde ifade edilmektedir (Hatîb, X, 266; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 124, 211). 246'da (860) Kādî İsmâil'in Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin edilmesi de Mütevekkil-Alellah'ın emriyle kādılkudât tarafından gerçekleştirilmiştir (İbnü'l-Cevzî, XII, 346).

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren kādılkudâtların yargı sisteminin başı konumunda olduğunu gösteren kayıtlar kaynaklarda oldukça açık biçimde yer almaktadır (İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 34, 39, 53-54, 127, 144-145, 348, 350, 447, 476). Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh döneminde kādılkudâtlık yapan Muhammed b. Hasan el-Hâşimî'nin 336 (948) yılında kardeşi Ömer'i Mısır kadılığına tayin ettiğini

gösteren bir ahidnâme yazdığı bilinmektedir. Ancak yine de bu devirde halifeler tarafından tayin ve azillerin gerçekleştirildiğini (a.g.e., s. 143, 181, 326), ayrıca vezirlerin de kadı tayin ve azlinde yetkili olduğunu gösterir örnekler vardır (İbn Kesîr, XI, 118; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 177). Kādılkudâtlar da bölge kadılarına yetki devirlerinde bulunmuşlardır. Meselâ Bağdat kādılkudâtının nâibi olarak tayin edilen bir Mısır kadısı Mısır'a bağlı kadıları tayin ve azletme, onlara emir verme yetkisine sahipti (a.g.e., s. 128, 144-145).

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaynaklarda yer alan tayin menşurları (ahidnâme) örneklerinden kādılkudâtların ülkedeki bütün yargı sisteminden sorumlu oldukları anlaşılmaktadır. Halife Mutî'-Lillâh tarafından 363'te (973) çıkarılan kādılkudâtlık menşurunda Abbâsî Devleti'nin sınırları içinde yer alan büyük şehirler sayıldıktan sonra buralara bağlı küçük yerleşim merkezlerinin kendisinin yetkisine verildiği, bu yerlerde görevli kadıların hallerini ıslah ve yargı faaliyetlerini denetleme, davranış ve karakteri iyi olan kadıları görevde tutma, iyi olmayanları değiştirme, belli bazı şehirlerde yine kendisinin seçeceği nakîbüleşrafları denetleme yetkisi verildiği ifade edilmektedir (İbnü'l-Cevzî, XIV, 222-223). Abbâsî hilâfetini tanıyan Doğu İslâm dünyasında kurulan devletlerde, Bağdat kādılkudâtından müstakil olarak sultanın yanında Irak hariç bütün memleketin kadılarını tayinle yetkili kādılkudât bulunurdu.

Fâtımîler devrinde kādılkudâtlık müessesesi Mısır'da da aynı adla kuruldu. Fâtımîler henüz Mehdiye'den Mısır'a geçmeden önce Nu'mân b. Muhammed'i, bizzat kendi eserinde tamamını kaydettiği 28 Rebîülevvel 343 (1 Ağustos 954) tarihli menşurunda yer alan ifadelerden de anlaşılacağı üzere (İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib, s. 47-48) kādılkudât konumunda tayin etmişlerdir; fakat sicilinde ve resmî yazışmalarında bu unvan kullanılmamıştır. Mısır'da ona halef olan oğlu Ebü'l-Hasan Ali'nin sicilinde yine kādılkudât unvanı zikredilmeksizin bütün ülkenin yargı sisteminden sorumlu olduğu belirtilmiş, ancak kendisi bürokraside bu unvanı kullanan ilk Fâtımî kadısı olmuştur. Sicilinde kādılkudât unvanı zikredilen ilk kadı ise 23 Safer 389'da (13 Şubat 999) bu göreve getirilen oğlu Hüseyin b. Ali'dir. Fâtımîler döneminde kādılkudât devlet protokolünde vezirden sonra, dâi'd-duâttan önce gelmekteydi. VI. (XII.)

yüzyılın ilk yarısında kādılkudâtların aylık 40, başdâîlerin 30 dinar maaş aldıkları bilinmektedir (İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 85).

Mısır'ı alıp Fâtımî hilâfetine son veren Selâhaddîn-i Eyyûbî (567/1171) bu sırada görevde bulunan kādılkudâtın vazifesinin devamına izin vermiş, ancak gizliden gizliye Fâtımî Devleti'ni yeniden kurma faaliyetlerine katılan kādılkudâtı idam ettirdikten sonra Şâfiî bir kādılkudâtı göreve getirmiştir. Eyyûbîler'de kadı ve kādılkudâtların idarî işleri Dîvân-ı Kazâ adı verilen daire tarafından yürütülürdü. Memlükler döneminde kādılkudâtlar, daha önce olduğu gibi sadece Şâfiîler'den tayin edilmekle birlikte görev sırasında kendilerine yardımcı olan diğer mezheplerden nâibler bulunurdu. Fakat Kādılkudât Abdülvehhâb b. Bintü'l-Eazz'ın başka mezhepten olan kadıların Şâfiî mezhebine aykırı hükümlerini onaylamayı reddetmesi yargı sisteminin işleyişini sekteye uğratınca devlet erkânı konuyu görüşmek üzere 22 Zilhicce 663 (5 Ekim 1265) tarihinde bir araya geldi. Emîr Cemâleddin Aydoğdu el-Azîzî'nin tavsiyesi üzerine Sultan I. Baybars tarafından alınan bir kararla, başşehir Kahire'de dört Sünnî mezhebin mensuplarından kendi mezheplerine göre hüküm verecek birer kādılkudât tayini ve bunların dışındaki mezheplerin yasaklanması suretiyle yeni bir hukukî sistem uygulamaya konuldu. Ertesi yıldan itibaren bu sistem diğer büyük şehirlerde de tedrîcî olarak uygulandı. Böylece Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kahire'ye Şâfiî mezhebinden kādılkudât tayiniyle başlayan gelenekten sonra Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden de kadılar tayin edilmeye başlanmış oldu. Ancak hazine bakanlığı, vakıflar idaresi, vakfiye düzenleme, cuma ve bayram namazlarında imam-hatiplik yetkileriyle de donatılan Şâfiî kādılkudâtı protokolde önceliğe sahipti. Mezâlim davalarının görüldüğü dârüladldeki oturumlarda önceleri bu dört kādılkudât Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî sıralamasıyla sultanın sağına, diğer bürokratlar sol tarafına oturtulurken Muhammed b. Kalavun döneminden itibaren sultanın sağ tarafına Şâfiî kādılkudâtı ve onun yanına Mâlikî, sol yanına Hanefî ve onun yanına da Hanbelî oturtuldu. Bir Hanefî mezhebi mutaassıbı olan Emîr Yelboğa en-Nâsırî (ö. 768/1366), ömrünün sonlarına doğru Hanefî kadısına protokol önceliği getirme girişimlerinde bulunduysa da bunu yapamadan öldürüldü (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 439). 678'de (1280) Mısır Şâfiî kādılkudâtına Mısır'ın bütün kazalarına kadı tayin etme yetkisi tanınırken diğerlerine böyle bir yetki verilmedi (Kalkaşendî, I, 419). Bazan Mısır kadısına Suriye'deki kadıları tayin yetkisi

verildiği de görülmektedir (İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 245). Dımaşk, Halep, Trablus, Hama ve Safed gibi şehirlere gönderilen kadılar da kādılkudât unvanı taşırlar ve gittikleri vilâyetlerin diğer kadılarını tayin yetkisine sahip bulunurlardı. Kādılkudât unvanını taşıyan İskenderiye kadısı Mâlikî mezhebinden tayin edilirdi ve diğer ortağı Hanefî kadısından daha kıdemli idi; ancak hükmü sadece şehirde ve mücâvir alanda geçerliydi. Fâtımîler'de olduğu gibi Memlükler döneminde de kādılkudâtlara muhtelif unvanlar verilmekte ve her birine "şeyhülislâm" diye hitap edilmekteydi. VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarından itibaren kādılkudâtlara sultanlar resmî yazışmalarda "el-cenâbü'l-âlî" unvanıyla hitap etmeye başlamışlardır. Unvan adedi bazan on dokuzu bulmaktaydı (Abdülmün'im Mâcid, I, 105). Dört kadı uygulaması Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından ilga edilmiştir.

Mağrib ve Endülüs'te kurulan İslâm devletlerinde yargının idarî yapılanması Doğu İslâm dünyasından farklı biçimde gelişmiştir. Batı İslâm dünyasında merkez kadılığı prestijli bir görev olup bu göreve getirilenlere "kādılcemâa" unvanı verilmiştir (DİA, XI, 218; XV, 127). Bu unvan, bağımsız Endülüs Emevî Devleti'nin ilk emîri I. Abdurrahman zamanında ortaya çıkmıştır. Valiler döneminde Endülüs'te müslüman nüfus büyük ölçüde ordu mensuplarından teşekkül ettiği için burada görev yapan kadılar "kādılcünd" (ordu kadısı) unvanıyla anılmaktaydı. İç savaşlardan sonra Kurtuba'yı (Cordoba) ele geçiren Abdurrahman, burada ordu kadısı unvanıyla görev yapmakta olan Yahyâ b. Yezîd et-Tücîbî'yi yerinde bırakmıştı. Gırnata'da (Granada) hâlâ teslim olmayan Yûsuf el-Fihrî, barış yapmaya zorlanınca bu iç savaşlar sırasında tarafsızlığını koruyan Tücîbî'nin anlaşmada hazır bulunmasını şart koştu. Yapılan anlaşma metninde Tücîbî'nin unvanı kādılcemâa şeklinde zikredildi (M. Hâris el-Huşenî, s. 28). Buradan anlaşıldığına göre bu unvan, kendisine tarafların ortaklaşa kabul ettikleri bir ara bulucu olması hasebiyle verilmiş ve daha sonraki dönemlerde olayın bir hâtırası olarak muhafaza edilmiştir. Nübâhî ve bazı çağdaş araştırmacılar ise terkipte geçen "cemaa"yı "kadılar" diye anlamışlardır.

Şarkiyatçı Tyan da Abdurrahman'ın, hem kendisinin bundan böyle İslâm dünyasının yegâne meşrû hâkimi olduğunu vurgulamak, hem de gayri müslim yerli nüfusun kadılarından ayırt etmek için İslâm toplumunun kadısı unvanını verdiği şeklinde yorumlamıştır. Endülüs'te kādılcemâa unvanının

yanı sıra kādılcünd unvanı da yaklaşık 200 (815) yılına kadar kullanıldı.

Kādılcemâalık makamı, bilhassa Endülüs Emevîleri döneminde Doğu İslâm toplumlarındaki kādılkudâtlık müessesesinin fonksiyonlarını icra eden bir yapıya sahip değildi. Nübâhî, önceki zamanlarda kadıların çoğunlukla emîrin merkezde tayin ettiği kādılcemâa tarafından görevlendirildiğini ve resmî uygulamanın bu şekilde sürdüğünü belirtmekteyse de (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, s. 39) devrin tarihçilerinden Huşenî'nin Ḳuḍâtü Ḳurṭuba adlı eserinde verdiği biyografik bilgilerde bunu doğrular bir kayıt bulunmamaktadır. II. Hakem dönemine ait 14 Şâban 356 (25 Temmuz 967) tarihli bir kādılcemâa kararnâmesinde bu görevlinin bütün müslümanlar arasında hüküm vermek üzere seçildiği ve hükümlerin infazı konusunda en üst mertebeye yükseltildiği ifade edilmekte (Nübâhî, s. 101), yine muhtevası verilen birkaç ahidde de kadılık ve imâmet görevleri zikredildiği halde bütün ülkenin kadısı olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır (meselâ bk. M. Hâris el-Huşenî, s. 171, 173). Aksine Ceyyân (Jaen), İlbîre (Elvira) ve Tuleytula (Toledo) gibi şehirlerin kadılarının dahi halife tarafından tayin edildiğine dair kayıtlar mevcuttur (a.g.e., s. 173).

Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına doğru II. Hişâm'ın hilâfeti esnasında, onun küçüklüğünden istifade ile Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un iktidarı ele geçirmesiyle başlayan Âmirîler döneminde Doğu İslâm devletlerinde görüldüğü gibi kādılkudât unvanıyla görev yapan başkadılar tayin edilmiş ve bu unvan kādılcemâadan daha üstün kabul edilmiştir. Burada ilk defa resmen kādılkudât unvanını alan kişi Ebü'l-Abbas İbn Zekvân'dır. İbn Zekvân, İbn Ebû Âmir el-Mansûr nezdinde vezirlerden daha üst konumda idi; memleket idaresini ve diğer işleri kendisiyle müzakere eder ve hiçbir gazâsında onu yanından ayırmazdı. Abdülmelik el-Muzaffer döneminde de konumunu muhafaza eden İbn Zekvân'ın görevine Abdurrahman el-Me'mûn devrinde vezirlik de ilâve edildi. Âmirîler'den sonra kādılkudât unvanı kaldırılıp kādılcemâa unvanı muhafaza edildi. Nübâhî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre kendi yaşadığı VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında hükümdar tarafından başşehre tayin edilen kadılar kādılcemâa olarak anılmakta ve diğer kadıları tayin yetkisine sahip bulunmaktaydı (Nübâhî, s. 39, 112-114). Mülûkü't-tavâif devrinde de her hânedanın merkezinde görev yapan bir kādılcemâa vardı. Daha sonra Batı İslâm dünyasında ortaya çıkan Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler ve Merînîler

gibi devletlerde bu görevler kādılcemâa veya kādılkudât tarafından yerine getirilmiştir.

Kādılkudâtlık müessesesinin Gazneliler, Karahanlılar, atabeglikler ve Anadolu beyliklerinde de mevcut olduğu bilinmektedir. Gazneliler'de her şehirde bir kadı, her eyalette de bir kādılkudât vardı (Muhammed Nâzım, s. 147). Nûreddin Mahmud Zengî, son zamanlarında asayişten sorumlu olan şahneleri azledip onların görevini de kādılkudâta vermişti (Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî, I, 146). Nûreddin Zengî Hanefî olduğu halde kādılkudâtı Kemâleddin Şâfiî idi.

Osmanlı kazâ sisteminde Rumeli ve Anadolu kazaskerliği unvanına sahip idarî görevlilerle Osmanlı döneminde Kahire, Şam, Halep gibi şehirlere merkezden tayin edilen kadılar, bu vilâyetlerin diğer kadılarını tayin ve azletme yetkisine sahip bulundukları için Arap kaynaklarında kādılkudât olarak zikredilir. Buralarda görev yapan Osmanlı kadıları diğer mezheplerden nâibler tayin ederdi (Mûsâ b. Yûsuf el-Ensârî, I, 150-152; Temîmî, II, 169).

Tayini. Kādılkudât halifenin vekili sayılır, tayin işlemi de klasik doktrinde vekâlet akdi çerçevesinde mütalaa edilirdi. Bunun için kādılkudâtı tayin ve azil yetkisi halifeye aitti, doğrudan onun tarafından ya da onun bilgisi dahilinde kullanılmaktaydı. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren hilâfetin zayıf duruma düştüğü ve gerçekte iktidarın Büveyhîler, Büyük Selçuklular gibi hânedanların eline geçtiği dönemlerde tayinler emîrü'l-ümerâ veya sultanların teklifiyle itibarî olarak yine halifeler tarafından yapılırdı. Anadolu Selçukluları'nda da kādılkudâtlık müessesesinin mevcut olduğu ve kādılkudâtın bizzat sultan yahut Moğol istilâsından sonraki dönemlerde İlhanlı hükümdarları tarafından tayin edildiği görülmektedir. Umumiyetle daha önce başka şehirlerde kadılık yapmış olanlardan, başkadı nâiblerinden veya fıkıh bilgisiyle temayüz etmiş âlimler arasından tayin yapılmakla birlikte bu göreve tayinden önce hangi tür makamlara gelme zorunluluğu bulunduğunu gösteren bir kayda rastlanmamaktadır. Endülüs'te emniyet teşkilâtından ya da maliyeden kādılcemâa tayin edildiği olmuştur (M. Hâris el-Huşenî, s. 137, 172). Görev kabul etmeyenler çoğunlukla kabule zorlanırdı. Halifeler kādılkudât tayinlerinde görüşlerine değer verdikleri fakihlerin, vezirlerin, ilk zamanlarda da taşra kadılarını seçerken

kādılkudâtın görüş ve tavsiyelerini almayı ihmal etmezlerdi.

Fâtımîler döneminde kādılkudât halife tarafından âlimler arasından seçilirdi. Ancak 466 (1073) yılında iktidarı ele geçiren Emîrü'l-cüyûş Bedr el-Cemâlî vezir, başkumandan, kādılkudât ve başdâî tayin edilmekle askerî sınıftan bu göreve gelen ilk kişi oldu. Onun göreve gelmesiyle daha önce saygınlığını yitiren kādılkudâtlık yeniden eski önemini kazandı. Daha sonra Halife Hâfız-Lidînillâh, bu âdeti ortadan kaldırarak kazâ müessesesini vezirlikten ayırıp kādılkudâtı kendisi tayin etmeye başladıysa da devletin sonlarına doğru hilâfetin iyice zayıflaması, buna karşılık vezirlerin devlette daha etkin hale gelmesiyle kādılkudât tayin ve azilleri bilhassa İbn Sellâr, Talâi' b. Rüzzîk gibi nüfuzlu vezirlerce gerçekleştirilir oldu.

Tayinlerinde halife ya da sultanlar tarafından tayin kararını, sorumluluk alanlarını, yetkilerini ve çeşitli konulara ilişkin tâlimatları içeren ahidnâme, sicil veya menşur (Endülüs'te zahîr) denilen tayin kararnâmesi düzenlenir, bu ahidnâme özel bir merasimle başşehrin ve diğer büyük şehirlerin merkez camilerinin minberlerinden halka okunurdu (bazı ahid örnekleri için bk. İbnü'l-Cevzî, XIV, 222-223; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, III, 119-125; Nübâhî, s. 101-103; Kalkaşendî, X, 264-276, 286-291, 384-388; XI, 21-26). Fâtımîler zamanında Kahire'de sarayda düzenlenen törende kādılkudât, devletin ileri gelen din adamları huzurunda ayakta ahidnâmenin okunmasını dinler, bilhassa Hâkim-Biemrillâh devrinde görüldüğü üzere halifenin adı geçtikçe yeri öperdi. Bu tören sırasında kādılkudâta saraydan temin edilen hil'at takdim edilir ve kılıç kuşandırılırdı. Ardından bir alay eşliğinde elbise bohçasıyla Mısır merkez camisine gidilip orada sicili minberden halka okunur, yine kendisi ayakta dinlerdi (İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 72-73, 246, 316). Memlükler döneminde Mısır'a kādılkudât tayin edilen kişiye kale içindeki sarayda ipek hil'at giydirilirdi; bu kişi

âdet üzere büyük kumandanları selâmlar ve onlarla birlikte Sâlihiye Medresesi'ne giderek göreve başlardı. 695-702 (1296-1303) yıllarında Mısır kadılığı yapan İbn Dakīkul'îd, kadıların ipek hil'at giyme âdetini kaldırıp yerine yün hil'at giyme âdeti getirdi.

Kādılkudâtlar, halife adına ve onun vekili sıfatıyla görev ifa ettiklerinden kādılkudâtlık süresi iki taraf için de bağlayıcılık taşımazdı ve belli bir

sınırlamaya tâbi değildi. Görevlerine son verilmesi de tayinindeki usulle olurdu. Ancak ciddi bir görev ihmali veya yolsuzluk yahut aşırı ihtiyarlık, hastalık gibi sağlık sebepleriyle azledilmez ya da kendileri istifa etmezlerse hayatlarının sonuna kadar görevde kalırlardı. Gerek Doğu gerekse Batı İslâm devletlerinde zaman zaman kādılkudâtlık veya kādılcemâalık makamının uzun süre boş kaldığı dönemler de olmuştur (Nübâhî, s. 118; başka örnekler için bk. M. Hâris el-Huşenî, s. 78, 121; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 57, 65, 279, 321).

Kādılkudâtlar miktarı devirlere ve devletlere göre değişen maaş alırlardı. Bununla birlikte maaş almayan ve hatta göreve gelirken bunu şart koşanlar da olmuştur (İbnü'l-Cevzî, XIV, 221). Kadılar arasında bu makama ulaşmak için büyük bir rekabet olurdu. Devlet idaresiyle yakın ilişki içinde bulunan güçlü bazı aileler bu makamı uzun süre aralıksız, bazan da diğer ailelerle dönüşümlü olarak ellerinde bulundurmuşlardır. Hammâd b. Zeyd, İbn Ebü'ş-Şevârib, Dâmegānî aileleri Bağdat'ta kādılkudâtlık makamına çok sayıda eleman yetiştirmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre İbn Ebü'ş-Şevârib ailesinden sekiz kişi kādılkudâtlık görevine getirilmiştir (Târîḫu Baġdâd, V, 47-49). Fâtımîler döneminde de devletin kuruluşundan itibaren yarım asrı aşan bir süre kādılkudâtlık müessesesi Nuʻmânoğulları ailesinin elinde kalmıştır. Memlükler devrinde ise İbn Cemâa, Sübkî, İhnâî, İbnü'ş-Şıhne gibi aileler kendi mezheplerinin kādılkudâtlığını uzun süre ellerinde tutmuşlardır.

Mezhebi. İslâm hukukunda kadılar müctehid kabul edildikleri için belli bir mezhebe bağlılık zorunluluğu yoktu. İlk kādılkudât Ebû Yûsuf'un Hanefî mezhebi müctehidlerinden olması ve daha sonra birçok kādılkudâtın bu mezhebe mensup şahıslardan seçilmesi, bazı araştırmacıların Hanefîliğin Abbâsîler'in resmî mezhebi olduğu iddiasını gündeme getirmesine sebep olmuşsa da bu göreve tayin edilen şahısların biyografileri bu faraziyeyi geçersiz kılmaktadır. Nitekim Şâfiî, Mâlikî, hatta Zâhirî mezhebi âlimlerinden kādılkudâtlar tayin edildiği bilinmektedir. Meselâ Halife Mutîʻ-Lillâh'ın 334'te (946) göreve getirdiği Muhammed b. Hasan b. Ebü'ş-Şevârib Hanefî, 338'de (950) tayin ettiği Ebü's-Sâib Utbe b. Ubeydullah Şâfiî ve 363'te (973) tayin ettiği İbn Ümmü Şeybân ise Mâlikî'dir. Ayrıca kādılkudâtlara Hanefî mezhebi çerçevesinde hüküm verme şartı da getirilmemiş, aksine kendi ictihadlarına ve mezheplerine

göre hüküm verme yetkisi tanınmıştır. Mutî‘ tarafından İbn Ümmü Şeybân’ın tayiniyle ilgili çıkarılan kādılkudâtlık kararnâmesinde kazâî hükümlerde kitap, sünnet, icmâ ve Hulefâ-yi Râşidîn’e uyulması, bu kaynaklarda yer almayan konularda ictihad edilmesi, mahkemede bilirkişiler bulundurulması emredilmektedir (İbnü’l-Cevzî, XIV, 223). Büveyhîler döneminde de fıkıhta Şâfiî olan Mu‘tezilî Kādî Abdülcebbâr, hânedanın hâkimiyeti altındaki bütün ülkenin yargı sisteminden sorumlu kādılkudât tayin edilmiş, Muharrem 367 (Ağustos 977) tarihli tayin kararnâmesine göre kitap, sünnet ve icmâa, bunlardan birinin bulunmadığı yerlerde ictihada başvurması emredilmiştir (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, III, 119-121). Adudüddevle’nin yardımıyla Bağdat’ta kādılkudât olan Ebû Sa‘d Bişr b. Hüseyin ise Zâhirî idi (Şîrâzî, s. 177-178). Ancak artık müctehid bulunmadığını düşünen Kādılkudât Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Dâmegānî Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in dışındaki müctehidlerin görüşleriyle hüküm vermeyi yasaklamıştır (İbnü’l-Cevzî, XVII, 177).

Endülüs’te Mâlikî mezhebi yaygınlaşıncaya kadar kādılcemâalar, genellikle önceki kadıların verdikleri hükümleri de örnek alarak kendi ictihadları doğrultusunda hüküm verirken mezhebin yaygınlaşmasından sonra tayinler bu mezhep mensuplarından yapılır olmuştur. Kendi özel hayatlarında Zâhirî mezhebini uygulayan kādılcemâalar tayin edildiyse de mahkemede ülkede yaygın olarak benimsenen Mâlikî mezhebine göre hüküm verirlerdi (Nübâhî, s. 101). Muvahhidler devrinde ise Zâhirî mezhebine göre hüküm verildiği bilinmektedir (a.g.e., s. 151).

Fâtımîler’de kādılkudâtlar prensip olarak İsmâilî mezhebi mensuplarından seçilirdi; fakat İsmâiliyye mezhebine göre hükmetmeleri şartıyla başka mezheplerden nâibler tayin edebilirlerdi. Nitekim Ali b. Nu‘mân, Şâfiî fakihi Hasan b. Halîl’i buna göre hükmetmek şartıyla nâib tayin etmiştir (İbn Hacer, Refʿu’l-iṣr, s. 282). Hâkim-Biemrillâh döneminde ilk defa 20 Şâban 405’te (13 Şubat 1015) kendi mezheplerinden olmayan, ancak daha önce İsmâilî kādılkudâtlara nâiblik yapmış olan Hanefî Ebü’l-Abbas İbn Ebü’l-Avvâm kādılkudât tayin edildi. Fakat mahkemede dört İsmâilî fakihin hazır bulundurulması şartı getirilerek mezhebe aykırı hüküm vermemesi garanti altına alındı. Daha sonra Şâfiî ve İmâmiyye mezheplerinden de kādılkudâtlar tayin edilmiştir (a.g.e., s. 204, 294, 322-323, 478). 525 (1131)

yılında İslâm tarihinde ilk defa Emîrü'l-cüyûş Ebû Ali Ahmed İbnü'l-Efdal tarafından yeni bir uygulama başlatılarak Şâfiî, Mâlikî, İmâmî ve İsmâilî mezheplerinden, her biri kendi mezhebine göre hüküm verip miras taksimi yapacak olan dört kadı tayin edildi, ancak onun öldürülmesinden sonra Yânis er-Rûmî tarafından bu uygulamaya son verildi. 1 Rebîülevvel 526 (21 Ocak 1132) tarihi itibariyle yeniden eski sisteme dönülerek sadece İsmâilîler'den bir kādılkudât tayin edilmeye başlandı.

Görev ve Yetkileri. Kādılkudâtlar umumiyetle bulundukları başşehrin büyük camilerinden birinde, bazan evlerinde, belli bir dönemden sonra da Bahrî Memlükleri'nde olduğu gibi belirli bir medresede davalara bakarlardı. Özel amaçlı olarak yapılan mahkeme binalarının (dârüladl) ortaya çıkmasıyla davalara buralarda bakmaya başladılar. Görev sırasında kendilerine kâtip (muvakkı'), emin, şühûdü'l-hâl (udûl), hâcib, hâdim, a'vân adı verilen birçok görevli hizmet ederdi. Dava görülürken yanlarında bilirkişiler, bilhassa fakihler hazır bulunurdu. Endülüs'te kādılcemâanın yanında görevli fakihlerden teşkil edilen bir şûra meclisi vardı. Fâtımîler'de kādılkudâtların yargılamayı yapacakları zaman ve yer, mahkemede uyulacak âdetler ve resmî prosedür ve mahkeme görevlilerinin çalışma esasları dahil ayrıntılı bir yargılama geleneği oluştuğu bilinmektedir (İbnü't-Tuveyr, s. 107-108; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr, s. 73).

Tarihî süreç içerisinde müesseseleşen kādılkudâtlık makamının yetki ve sorumluluk alanları ihtiyaca göre, daha çok da görev üstlenen kişilerin yetkinliklerine ve halifelerin onlara duyduğu güvene bağlı

olarak genişletilmiş ya da daraltılmıştır. Halife, sultan veya vezirlerin başkanlık ettiği mezâlim mahkemelerinde bilirkişi sıfatıyla mutlaka hazır bulunan kādılkudâtlar, zamanla ülkenin yargı idaresindeki sorumluluklarının yanı sıra müderrislik, şeyhlik, merkez camisi imam ve hatipliği, maliye, ölçü ve tartıların denetimi, miras taksimi, hapishanelerin, yetim mallarının, vakıfların ve vakıf mallarının idaresi, cami ve mescidlerin bakımı ve buralara yetkili şahıslar görevlendirme, muhtelif sebeplerle düzenlenen devlet törenlerine ve biat merasimlerine katılma, halifeye vekâlet etme, halife ve sultanların nikâh akidlerine katılma, hükümdar adına yabancı ülkelere gidecek diplomatik heyetlerde yer alma, halife ile görüşecek yabancı elçilere önceden muhatap olma, taşradaki devlet

memurlarıyla halife adına yazışmalar yapma ve bu konularda halifeyi bilgilendirme, sınır boylarındaki malî, idarî ve askerî faaliyetleri teftiş edip yapılması gereken işleri merkeze bildirme, savaş düzeni alınması ve ordunun savaş bölgesine götürülmesi gibi vazifeler de ifa etmişlerdir. Ayrıca halife veya sultanın refakatinde cuma ve bayram namazlarına, hac yolculuklarına, ülke içindeki seyahatlere ve savaşlara iştirak ederlerdi. Fâtımîler'de ve bir müddet Eyyûbîler'de darphane idaresinden kādılkudâtlar sorumlu idiler. Fâtımîler'de kādılkudâtlık zaman zaman sadece başdâîlik, zaman zaman da vezirlik ve başdâîlik makamları ile birleştirilmiş, devletin son yüzyılı içinde bu yetkilerin bir şahısta toplanması âdeta bir gelenek halini almıştır.

Başkadılar merkezde üstlendikleri diğer görevleri nâibleri vasıtasıyla ifa ederler, öteki şehir ve kazalarda görevli kadılar kādılkudâtın nâibi olarak faaliyet gösterirlerdi. Nâibler normalde şehir dışında bulunmadıkça kendileri nâib tayin edemezlerdi; bunun bir istisnası Fâtımîler döneminde olmuştur (a.g.e., s. 316-317). Fâtımîler'de kadı tayin yetkisi kādılkudâtta bulunmakla birlikte bu kuralın dışına çıkılarak bazan belli bir bölgeye doğrudan halife tarafından kadı tayin edilip kādılkudâtın bu kadı üzerinde yetkisiz kılındığı, bazan da kādılkudâtın görev yaptığı Mısır'da bile vezir tarafından kadı tayin edildiği görülmektedir (a.g.e., s. 70, 73). Receb 393'te (Mayıs 1003) kādılkudâttan başka bir merkez kadısı tayin edilmesi yargıda karışıklığa sebep olunca bir müddet sonra şikâyetler üzerine kādılkudâtın yetkisi arttırılmıştır (a.g.e., s. 141-142).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 2/7; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 393; VII, 183; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 203; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, tür.yer.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamid), I, 230, 245, 271; IV, 102; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, tür.yer.; M. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, tür.yer.; Nu'mân b. Muhammed, İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 46-51; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1981, s. 25, 71; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî,

Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 79; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 229-231; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 47-49; X, 239, 266; XIII, 283; XIV, 102-103, 162, 242, 243; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 177-178; Nizâmülmülk, Siyasetnâme (Köymen), s. 53, 65, 202; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 346-347; XIV, 221-223; XVII, 177; ayrıca bk. tür.yer.; İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-muḳleteyn fî aḫbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Beyrut 1412/1992, s. 67-75, 107-110; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, III, 119-125; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 234; X, 442; XI, 118; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 7, 8, 19, 20, 22, 51, 52, 83, 202, 219, 223; a.mlf., Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 146; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 156, 212; İbnü'l-Müneyyir, el-İnṣâf fîmâ teżammenehü'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde), Kahire 1890, II, 272; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 164, 215-216; İbn Ebû Cemre, Behcetü'n-nüfûs, Kahire 1355, IV, 185; Ebû İshâk İbrâhim b. Hasan et-Tûnusî, Muʿînü'l-ḥükkâm ʿale'l-ḳażâyâ ve'l-aḥkâm (nşr. Muhammed b. Kāsım b. Ayyâd), Beyrut 1989, neşredenin girişi, I, 81-92; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 316; XI, 118, 239; XII, 127, 263, 333; XIII, 182, 301, 322; XIV, 311; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 453-454; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 20, 39, 101-103, 112-114, 118-151; ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'l-Furât, Târîḫu'd-düvel ve'l-mülûk (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Basra 1967, IV/1, s. 136-139; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 417-419; IV, 35-36, 41-42, 44-45, 63-64, 191, 192, 221, 234, 424; X, 193, 264-291, 384-388; XI, 21-26, 104, 113, 174-203; XII, 38-58, 155-159, 182-184, 437-442; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 110, 403-404, 440, 445, 450, 454, 467; II, 206-209, 233, 295-296, 302, 333, 343; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXII, 404-405; a.mlf., Refʿu'l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mısr (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1418/1998, tür.yer.; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 439; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 268; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 127, 135-192; a.mlf., Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 403-404; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, III, 19-21; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 156-157; V, 252; VI, 282, 295-296; VII, 6-7; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 294; Mûsâ b. Yûsuf el-Ensârî, Nüzhetü'l-ḫâṭır ve behcetü'n-nâẓır (nşr. Adnân M. İbrâhim), Dımaşk 1991,

I, 150-152, 161-164; II, 153; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 46-60; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 169; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 113; Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dimyâtî, Ḥâşiyetü İʿâneti'ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1938, II, 337; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 147-149; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1938, tür.yer.; a.mlf., "Ḳāḍī", EI² (İng.), IV, 373-374; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 50-51; Abdülmünʿim Mâcid, Nüẓumu devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1967, I, 93-106; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1978, s. 23, 91-92, 95, 104, 112; J. H. Escovitz, The Office of Qādī al-Qudāt in Cairo under the Bahrī Mamlūks, Berlin 1984, tür.yer.; Assâm M. Şebârû, Ḳāḍi'l-ḳuḍât fi'l-İslâm, Beyrut 1988, tür.yer.; Safiyye Seâde, Min târîḫi Baġdâd el-ictimâʿî, Beyrut 1988, s. 87-187; İzzeddin Ömer Mûsâ, el-Muvaḥḥidûn fi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 198-203, 338-339; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 267-268, 270-271; Hussein F. Kasassbeh, The Office of Qādī in the Early ʿAbbāsid Caliphate: 132-247/750-861, Mûte 1994, s. 151-157; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi, Ankara 1997, s. 139-144; Ramazan Şeşen, Salahaddin Eyyûbî ve Devri, İstanbul 2000, s. 266-269; J. S. Nielsen, "Sultan al-Zāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qādıs, 663/1265", St.I, LX (1984), s. 167-176; M. Guidi - [M. Morony], "Mābad̲h̲", EI² (İng.), VII, 213-216; Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, XI, 218; Muhammed Razûk, "Hafsîler", a.g.e., XV, 127.

Şükrü Özen

KADIN

İslâm Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın.

Kadının yaratılışı, kız çocuk, eş ve anne olarak konumu, erkek karşısındaki statüsü, ferdî ve içtimaî hayattaki hak ve yükümlülükleri gibi açılardan tarih boyunca birbirinden çok farklı telakki ve uygulamalara konu olması, toplumsal yapıyla olduğu kadar din ve öğretilerin bu alanda getirdiğiyle de yakından bağlantılı bir husustur.

Eski toplumlar ve medeniyetlere ait bilgiler, onlardan günümüze intikal eden sınırlı sayıda belge üzerinde yapılan çalışmalara dayandığından o dönemler hakkında genel yargılarda bulunmak kolay değildir. Bu zorluk, mahallî unsurlara ve insanî özelliklere de bağlı olarak ilâve bir değişkenlik gösteren kadın konusundaki telakki ve uygulamalar söz konusu olunca daha da büyür. Ayrıca eski toplumlarda kadının değeri ve konumu hususunda yargıda bulunurken tarihsel bağlam ve olayın kendine has şartları göz ardı edilip

yeni dönemlerden alınan formel bazı ölçütlerle değerlendirme yapılması, yani geriye doğru tarih inşası da isabetli olmayacaktır. Bundan dolayı kadın konusunda insanlığın tarihî tecrübesi yansıtılırken anılan yanılma ve sübjektivite payını göz önünde bulundurmak, yapılan değerlendirmeleri de bu gözle izlemek gerekir.

Tarih boyunca çeşitli toplumlarda kadının farklı statülerde bulunduğu, anaerkil aile yapısının geçerli olduğu bazı ilkel topluluklarda kutsallaştırıldığı, bazılarında ise erkeklerle eşit statü ve haklara sahip bulunduğu, ataerkil topluluklarda çoğunlukla erkeğe göre ikinci derecede bir statü taşıdığı ve hatta bazı kültürlerde hemen hemen hiçbir hak ve değere sahip olmadığı genel bir tesbit olarak söylenebilir. Başlangıçta ana

soyunun hâkim olduğu anaerkil aile tipinin mevcudiyetini savunanlara göre insan hayatının kaynağı olması, doğurganlığı ve verimliliği sebebiyle kadın ilâhlaştırılmış, tabiatla olan benzerliği sebebiyle tabiatın sembolü sayılarak verimlilik ilâhesi olarak tasvir edilmiş, böylece bereket tanrıçası veya ana tanrıça kültü oluşmuş, neticede Kybele, Artemis, Demeter, Astarte, Isis, Afrodit veya Venüs adlarıyla kişileştirilerek tapınma konusu olmuştur (EAm., XI, 108-109).

Bereket ve verimlilik sembolü olan ana tanrıça kültü Eski Anadolu'da yaygındı. Hitit sonrası Frigler, Anadolu'nun en eski kültü olan "ana tanrıça"yı benimsemiş, Geç Hitit döneminin baş tanrıçası Kubaba, Frig döneminde Kybele'ye dönüşmüştür. Yunan döneminde Kybele'nin yanı sıra Artemis gibi bazı Yunan tanrıçaları da ana tanrıçanın nitelikleriyle donanmış, Roma döneminde Kybele ve kültü Roma'ya ihraç edilmiştir. Hıristiyanlık'taki tanrıyı doğuran ana Meryem (Theotokos) inancında da Neolitiğin ana tanrıça fikri yatmaktadır. Efes Konsili'nde Hz. Meryem'in statüsü tartışılmış ve Tanrı doğuran olduğu kabul edilmiştir. Bu doktrinle Hıristiyanlık, Batı Anadolu'da yaygın olan Tanrıça Artemis inancını hıristiyanî bir kisveye büründürmüş olmaktadır. Diğer taraftan başı hâleli Meryem ve kucağında oturan Îsâ tasvirleriyle başında kurs şeklinde başlığı, kucağında oturan çocuğu ile Hititler'in Arinna şehri güneş tanrıçası tasviri arasında fazla bir fark yoktur (Uzunoğlu, s. 16-24). Anaerkilliğin ilk aile şekli olduğunu savunanlara göre ataerkil aileye geçişle birlikte kadınlar bu saygınlıklarını yitirmişlerdir.

İnsanın yaratılışı konusunda bilinen en eski izah denemeleri olan Sumer ve Bâbil yaratılış efsanesinde insanın tanrılara hizmet için ve topraktan biçimlendirildiği belirtilmekteyse de kadının yaratılışına dair bilgilere rastlanmaz (Hooke, s. 46-47; Kramer, s. 131-141). Bununla birlikte Hammurabi kanunlarında kadın haklarına, özellikle de evlilikle alâkalı yükümlülüklere dair kadın lehine yapılmış bir kısım düzenlemeler mevcut olup bunlar büyük oranda yahudi şeriatındaki kurallarla benzerlik hatta ayniyet içindedir. Kadının mülkiyet ve miras hakkı, kocası onu ihmal ettiğinde baba evine dönme hakkı vardır. Monogami esastır, ancak kısırlık halinde ikinci eş alınabilir. Boşanma halinde kadın kendi çeyizinin ve çocuklara bakmak için kocasının malının bir kısmının sahibi olur.

Anadolu’nun gerek Asur koloni çağında gerek Hitit döneminde kadın Ön Asya’daki hemcinslerinden daha iyi durumda idi. Ticarî hayatta aktif rol alan kadın medenî hukuk kuralları açısından erkeğe eşitti. Aile monogami esasına göre kurulmuştu. İkinci bir eş ancak çocuk oluncaya kadar geçici bir süre için söz konusuydu. Evlenme ve boşanma resmî sözleşme ile yapılıyor ve kadına evliliği bozma ve boşanma hakkı tanınıyordu. Boşanma halinde sahip olunan mal taraflar arasında eşit olarak bölünüyordu.

Hitit yasalarında kral ve kraliçe eşitti. Kadeş Antlaşması’nda Hitit kralının yanında kraliçenin de mührü bulunmaktadır. Hitit din ve kült çevresinde kadınların çok yaygın işlevleri vardır. Bazı halk bayramlarında devleti yalnız başına kraliçe temsil etmektedir. Kadınların çeşitli unvanlarla tapınak hizmetlerinde bulundukları, Hitit dininde rahibelerin ve kadın memurların büyük rol oynadıkları bilinmektedir.

Eski Yunan’da kadınların hiçbir politik hak ve yetkisi yoktu. Miras erkek çocuğa düşerdi. Tek kadınla evlilik temel ilkelerden biriydi. Evli kadının sadakatsizliği büyük suçtu. Erkek hiçbir sebep olmadan karısını boşayabiliyor, kadın da dilediğinde boşanabiliyor ve çeyizini geri alabiliyordu. Kadınlar dinî âyinlere katılır ancak erkeklerden ayrı otururlardı. Yunan / Helen dünyasında bir kadın için en yüksek ve onur verici iş rahibe olmaktı. Rahibelik devletin tanıdığı yüksek bir memuriyetti ve rahibelerin çoğunu evli kadınlar teşkil ediyordu.

Roma’da kadınlara kamu hukuku alanında hiçbir hak tanınmamıştı, devlet kurumlarında görev alamıyorlardı. Özel hukuk alanında da hakları kısıtlı idi. Kadınlar rahibe olabiliyordu ve Vesta rahibelerinin ayrı bir statüsü vardı. Kadın evlenerek baba hâkimiyetinden koca hâkimiyetine geçiyordu ve kocanın mutlak hâkimiyeti vardı. Monogaminin esas olduğu Roma’da aileye önem veriliyor, erkeğin zina eden karısını affetmesine müsaade edilmiyordu. Kadının kısırlığı boşanmayı haklı kılıyor ve sadece erkek boşayabiliyordu. Kız evlât aile dinini devam ettiremeyeceği için pek makbul sayılmıyordu (Paribeni, s. 40-46, 95).

Rig Veda dönemi sonrasında Hinduizm erkek hâkim bir karakter kazanmıştır. Brahmanalar’da ve Upanişadlar’da söz konusu edilen eğitimdeki ayırımcılık ve zâhidlik anlayışı, bilgi ve kurtuluş yolunun sadece

erkeklerin tekelinde olduğu fikrini yerleştirdi. Eski Hintliler'de kadının hiç değeri yoktu. Kadın kısır olur veya hep kız doğurursa kocası onu bırakabiliyordu. Manu Kanunnâmesi'ne göre kadının vazifeleri çocuk doğurmak, yetiştirmek ve ev işlerine bakmaktır. Kadın kendi başına buyruk olmamalı, babasının, evlendikten sonra da kocasının sözünden çıkmamalı, dul kalınca ise oğluna itaat etmelidir (Sharma, s. 100-101).

Bütün Budist ekollerde erkek hâkimiyeti söz konusudur. Önceleri kadınların karmik sistem olarak erkeklerden daha aşağı oldukları, dolayısıyla yüce mertebelere ulaşamayacakları kabul edilirken sonraları bu inanış değişmiş, çeşitli dinî ekollerde kadınlar öğretmen ve ruhanî rehber olabilmişlerdir. Mükemmel hikmeti dişi kabul eden Budizm sembolizmi ve dişi Bodhisattvalar'ın oldukça popüler oluşu, Tibet ve Doğu Asya Budist panteonlarındaki tanrıçalar kadına saygının daha da arttığını göstermektedir (a.g.e., s. 131-133). Jainizm'de Svetambaralar'ın aksine Digambaralar'da kadınların mâbede girmesi yasaktır. Konfüçyanizm genelde ataerkil bir dindir, bu sebeple kadın ikinci sıradadır ve "Beş Klasikler" denilen kutsal metinler kadınlara olumsuz yaklaşır.

Eski Türkler'de ataerkil aile tipi hâkim ise de kadın çağının diğer kavimlerine göre daha iyi bir konuma sahipti. Poligami olmakla birlikte monogami yaygındı ve eş seçmede kadınlar da söz sahibi idi. Hakan bilge hatunla birlikte devleti

yönetmekteydi. Kadının kocasından ayrı mal edinme hakkı olduğu gibi sosyal ve dinî hayatta önemli roller üstlenmişti ve dinî merasimlere katılır, hatta başkanlık ederdi (Arsal, s. 338; Ediz, s. 15-21; TA, XXI, 91-92).

Yahudilik'te Kadın. Yahudilik'te kadının rolü eski dönemlerden beri var olan ataerkil toplum yapısına uygun olarak şekillenmiş, sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir. Tevrat'ta kadının yaratılışıyla ilgili iki kıssadan birincisine göre kadın erkeğe eşittir ve ikisi de Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır (Tekvîn, 1/26-27). İkinci kıssaya göre ise (Tekvîn, 2/21-25) kadın, erkeğin kaburga kemiğinden ve onun yalnızlığını gidermek üzere uygun bir yardımcı olarak yaratılmıştır (Tekvîn, 2/21-22). Kadının erkekten yaratılmasının sebebi aynı bütünün parçaları olmaları dolayısıyla birbirlerine bağlanmaları (Tekvîn, 2/23-24), parça bütüne tâbi olduğu gibi

kadının erkeğe tâbi olmasıdır. Bu tâbi oluş, kadının yasak meyveyi yemesi ve eşine de yedirmesi sebebiyle daha da ön plana çıkmıştır. Tanrı emre itaatsizliği yüzünden kadını cezalandırmış, zahmetini ve gebeliğini daha da çoğaltacağını, ağrı ile evlât doğuracağını, arzusunun kocasına karşı olacağını ve kocasının da kendisine hâkim olacağını bildirmiştir (Tekvîn, 3/16). Kadının erkekten sonra ve ondan bir parça olarak yaratılması, erkeğin kadına ad koyması erkeğin hâkimiyeti ve kadının ona boyun eğmesi olarak yorumlanmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes geleneğinde erkek kadının efendisidir. İbrânîce'de kocaya verilen isimlerden biri de "baal"dir ki efendi anlamındadır.

Kadının birinci görevi ve varlık sebebi çocuk doğurmak (Tekvîn, 3/16) ve yuvaya bakmaktır. Koca ve çocuklar iyi bir eş ve anne için mutluluk (Süleyman'ın Meselleri, 31/28), kadının kısır olması ise kınanma ve üzüntü sebebidir (Tekvîn, 11/30; 25/21; 29/31). Anne olarak kadının özel bir yeri vardır ve ona saygı gösterilmesi istenmektedir (Çıkış, 20/12; Levililer, 20/9). Dinî hukukta kadın, hakları, görevleri ve çeşitli kadınlık halleriyle özel bir hukukî statüdedir ve bu sebeple de erkeklerle ortak genel hükümler dışında farklı kurallara tâbidir.

İbadette kadının rolü ikinci derecededir. Kadın din görevlisi olamaz. Yahudilik'te kadınlar cemaatten sayılmazlar ve cemaatle ibadete iştirak edemez sadece uzaktan izleyebilirler. Kadınlar cenaze merasimine de katılamazlar. Kadının âdet görme ve çocuk doğurmasıyla ilgili özel kirlilik süresi ibadet yapmasına engeldir ve temizlenme kuralları söz konusudur. Yıllık üç hac sadece erkeklere şarttır (Çıkış, 23/17, 34/23; Tesniye, 16/16). Kadın da erkek gibi adak adayabilir (Sayılar, 6/2), fakat babasının veya eşinin iznini alması şarttır (Sayılar, 30/4-16). Erkeğin belli durumlarda karısını boşama hakkı vardır. Tevrat'ta erkeğin, evlendiği kadında utanılacak bir şey bulduğunda eşini boşayabileceği belirtilmektedir (Tesniye, 24/1-4). Talmudik dönem boşanma için bazı şartlar getirmiştir ve Ortaçağ'lardan itibaren boşanma her iki tarafın isteğiyle olmaktadır. Kadın kocasından ve erkek kardeşi varsa babasından mirasçı olamaz (Sayılar, 27/8-11). Kadının şahitliği geçerli değildir (EJd., XVI, 586; Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 321).

Tevrat kadınlara erkekler gibi giyinme-yi yasaklamaktadır (Tesniye, 22/5).

Diğer taraftan kadının başını örtmesi gerekmekte, kadının başını açma ise kâhin tarafından bir aşağılama olarak yapılmakta (Sayılar, 5/18), halk içinde başı açma küçük düşürücü bir davranış olarak kabul edilmektedir (İşaya, 3/17). Yahudi bilginlerine göre saçının örgüsünü gösteren evli kadın cezalandırılmalıdır. Talmud'a göre bir kimse halk içinde başını açan karısını boşayabilir, bazılarına göre ise başı açık kadının bulunduğu evde kutsal metinlerin okunması yasaktır (a.g.e., s. 283-284). Kadının başını örtmesi şart olmasına rağmen peçe takma zorunluluğu yoktur.

Bu yasaklama ve kısıtlamalara rağmen kadınlar sosyal faaliyetlere, bayramlara ve törenlere katılıyorlardı (Çıkış, 15/20-21; 35/22-29; 38/8; II. Samuel, 6/19, 20). Misafir kabul edebiliyor, ancak yabancılarla aynı sofraya oturmuyorlardı (Tekvîn, 18/9). Yahudi şeriatı kadını "şofar" üflemek, "sukkah"ta oturmak, ibadet elbisesi taşımak, düzenli duaları okumak gibi zamana bağlı emirlerden muaf tutmaktadır. Burada aslolan ailevî yükümlülüklerdir ve kadın kendisini ailevî yükümlülüklerden alıkoyacak emirlerden muaf tutulmaktadır. Fakat bunun Hanukah kandilini yakmak, Purim mecellesini okumak, yoğurduğu hamurdan bir parçasını hahamlara vermek, cumartesi mumlarını yakmak gibi istisnaları da vardır ve kadın ailenin temizlik kurallarına riayet etmekle emrolunmuştur.

Miriam, Deborah, Hulda gibi peygamberler veya Ruth, Ester gibi önemli rol üstlenmiş kadınlar da olmasına rağmen İsrâil cemiyetinde kadın kamu alanının dışında bırakılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes hukukunda poligami tasdik edilirken (Tesniye, 21/15) Âdem - Havvâ kıssası monogaminin ideal olduğu, ancak "ona hâkim olacak" (Tekvîn, 3/16) hükmü icabı kadının kocasından daha aşağı bir seviyede bulunması gerektiği anlayışı hâkimdir.

Klasik yahudi literatürü kadınlarla ilgili farklı görüşler sunmaktadır ve bu tavır farklılığı Rabbinik literatürde de vardır. Her gün sabah ibadetinde okunan duadaki, "Rabbim, beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun!" ifadesi yanında rabbilerin poligamiyi uygulamadıkları da bilinmektedir. Kadınlar Tevrat tedkikinden muaftır. Talmud'da Tanrı'nın, çeşitli kötü huylardan uzak durması, mütevazi olması ve böbürlenmemesi için kadını Âdem'in başka bir organından değil de kaburga kemiğinden yarattığı belirtilir; ayrıca kadınlar geveze, açgözlü, kıskanç,

kavgacı, güvenilmez ve baştan çıkarıcı gibi sıfatlarla yerilir.

Talmud sonrası dönemde kadınlara şefkat ve merhametle muamele edilmesi, ihtimam gösterilmesi gibi hususlar üzerinde durulmuş, fakat öğrenim kapıları sadece erkeklere açılmıştır. Maimonides'e göre kadın kamuya ait bir göreve tayin edilemez. Ona göre bir kadın kocasının ellerini ve ayaklarını yıkamak, ona hizmet etmek gibi görevlerini yerine getirmeyi reddederse sopayla cezalandırılır (EJd., XVI, 623-628).

Günümüzde yahudi muhitinde kadınla ilgili farklı yeni yorumlar getirme eğilimleri de söz konusudur. Ortodoks Yahudilik dışındaki kadınlar gittikçe artan oranda erkeklerle eşit rol oynamayı ve Yahudiliğin kadına karşı tavrının yeniden gözden geçirilmesini istemektedirler. Ortodoks Yahudilik ise kadınla ilgili kurallarda köklü değişiklikler yapma arzusuna sahip değildir. Ancak bazı Ortodoks çevreler kadının ibadete, Tevrat tedkikine katılımını arttırmışlar ve sinagogun bölümlerini yeniden düzenlemişlerdir. Amerika'daki bazı sinagoglarda okuyucu kadınlardan oluşan korolar kabul edilmiştir. Kadınlar Tevrat okumaya ve koroya iştirak edebilmekte, hatta daha az olmak üzere rabbi bile olabilmektedirler. İsrail'de tepkilere rağmen rabbileri seçecek kurula kadınlar da alınmaktadır.

Yahudilik'te Ortodoks olmayan çevreler yeni şartlara ve feminizmin etkisine daha açıktır ve bunlarda kadınlar yahudi ibadetindeki rollerini daha da arttırmakta ve sağlamlaştırmaktadırlar. Amerika Birleşik Devletleri'nde Hebrew Union College 1972'de ilk kadın hahamı tayin etmiştir. Reconstructionist Rabbinical College, 1967'deki kuruluşundan bu yana Rabbinik etütlere kadınları da almakta ve 1974'ten beri karı koca rabbiler orada görev yapmaktadır. 1983'te Jewish Theological Seminary Rabbinik etütlere kadınların kabulünü onaylamıştır. İngiltere 1985'te, Fransa 1990'da bir kadını hahamlığa getirmiştir (Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 403-405).

Hıristiyanlık'ta Kadın. İnciller'de Hz. Meryem başta olmak üzere muhtelif kadınlardan bahsedilmektedir. Îsâ sadece sözleriyle değil davranışlarıyla da kadınları yüceltmiş, İncil'i yayma işine seçtiği kadınları da katmıştır. Yeni Ahid'de erkekler gibi kadınlar da Mesîh'in doktrinine muhataptır ve onu dinleyip peşinden gitmiş (Matta, 14/21, 15/28; Yuhanna, 4/7-42), Îsâ Mesîh

vasıtasıyla şifa bulmuş ve günahları bağışlanmıştır (Matta, 8/14-15; Luka, 7/48-50; 13/13). Yeni Ahid'de bir taraftan cinsî hayat ve evlilik iyi görülmemekte, bekâretin üstünlüğü ve evlenmemenin fazileti vurgulanmakta, diğer taraftan poligami ve boşanma yasaklanmaktadır (Matta, 1/23;19/12).

Pavlus evlenmemenin ideal olduğunu, ancak hem zinadan korunmak hem de çocuk yapmak için evliliğin olabileceğini ifade etmektedir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 7/1-7). Ona göre erkek kadın için değil kadın erkek için yaratılmıştır ve bu sebeple kadınlar rabbe bağlı olduğu gibi kocalarına bağlı olmalıdır. Çünkü Mesîh nasıl kilisenin başı ise erkek de kadının başıdır (Efesoslular'a, 5/22-24). Pavlus'a göre bâkirelik üstün bir mükemmellik ve fedakârlıktır (Korintoslular'a Birinci Mektup, 7/25-40), fakat evlilik Îsâ tarafından bir dinî sır seviyesine yükseltilmiştir (Efesoslular'a, 5/31-32). Kadın erkeğin gerçek arkadaşıdır. Îsâ'nın, kilisesine karşı yaptığı gibi erkek onu sevmeli, ihtimam göstermeli, himaye etmelidir, çünkü onunla bütünleşmektedir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/9, 11). Pavlus kadına çözülmez bir bağla bağlandığı kocasına itaati tavsiye eder (Korintoslular'a Birinci Mektup, 7/2-4; 10-11; Efesoslular'a, 5/22). O kurtuluşunu annelik görevlerini yaparak, çocuklarını imanlı yetiştirerek (Titus, 2/4-5), iyi işler yaparak (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/10,15) sağlayabilir. Pavlus kadınların kilise toplantılarına katılabileceklerini, ancak söze karışmamalarını, çünkü kadın erkeğe bağımlı olduğu için öğrenmek istediklerini evde kocalarından sorabileceklerini, kadınların başlarını örtmelerinin zorunlu olduğunu ve yalnız bu şekilde kilisede dua edebileceklerini (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/5-6, 9-10; 14/34-35) belirtmekte, kadınların gösterişsiz giyinmelerini, utanılmayacak biçimde ve akıllıca süslenmelerini öğütlemektedir (Timeteos'a Birinci Mektup, 2/9). Hz. Îsâ zamanında olduğu gibi havâriler döneminde de kadınlar sınırlı ölçüde de olsa cemaate yardım ve hizmet işini sürdürmüşlerdir. Bazıları yetenekleri sebebiyle çeşitli dinî görevler üstlenmişlerdir.

Kilise babalarının kadınlara dair görüşleri genelde olumsuzdur. Hıristiyanlık kültüründe kadın yasak meyveyi Âdem'e yedirerek onun cennetten kovulmasına, böylece insan neslinin günahkâr olmasına sebep olmuştur. Kadın yeryüzüne günahı getiren, erkeği mahveden, baştan

çıkarandır. Bu sebeple kilise babaları evliliği zorunlu bir kötülük olarak görmüşlerdir. Hıristiyanlığın ilk döneminde kadınlar sessizlik, iffetlilik, yardım severlik ve sadece dua edicilik yönleriyle ön planda idiler, ancak daha sonra kaygılar dile getirilmiştir. Justin Martyr, Irenaeus, İskenderiyeli Clement, Origene ve Tertullian gibi ilk kilise babaları kadını melekleri baştan çıkarmak ve insan soyunu kötülüğe itmekle özdeşleştirdiler. Onlar Havvâ'yı, ilk işlenen günah sonucu sadece şehveti değil ölümü de dünyaya sokması sebebiyle ayıplarlar. Onların kadınlarla ilgili sözleri, âdeta kadın cinsine karşı bir düşmanlık ve ağır hakaretler içerecek olumsuzluklar taşır. Aziz Ioannes Chrysostomos veya Augusti'nin bu konudaki sözleri de böyledir. Nitekim Aziz Augustin kadınları kötülük dolu, kıskanç, kararsız ve tutarsız, bütün tartışmaların, kavgaların ve haksızlıkların kaynağı olarak takdim eder ve evlilikteki ilişkiyi de günah olarak görür. Nitekim Papa Gregoire, karı kocaların ilişkilerinin de günahtan hâli olmadığını ifade etmiştir. Katolik kilisesindeki nikâh töreninde okunan duada, "Günahla düşmüşüm annemin karnına,

günah işlemiş annem bana gebe kalırken" denilmesi bu anlayışın ürünüdür. Cinsî ilişkinin günah sayılması evlilikten uzaklaşılmasına sebep olmuş, II. yüzyıldan itibaren kutsal bâkireler kurumu ortaya çıkmış, bunlar kendilerini bâkire olarak yaşamaya ve kiliseye hizmete adamışlardır. Kutsal bâkireleri kadın münzeviler izlemiş ve böylece kadın manastırları oluşmuştur. Manastıra kapanan rahibeler temizlik sembolü olan Hz. Îsâ'nın eş-leri olacaklardır. Hz. Îsâ temizlik sembolüdür, çünkü Hz. Meryem onu cinsî ilişkiye girmeden doğurmuştur. Şu halde yapılacak tek şey Meryem gibi temiz ve iffetli kalmaktır.

Ortaçağ hıristiyan dünyasında kadın ve evlilik öylesine kötülenmiştir ki Macôn Konsili'nde (585) kadının ruhunun olup olmadığı tartışılmıştır. Buna bağlı olarak o dönemde kadının sosyal hayattaki durumu daha da kötüleşmiş, XII. asırdan itibaren Batı'da büyücü ve cadı avı başlamış, pek çok kadın cinlerle ilişkisi olduğu iddiasıyla yakılmış veya suda boğulmuştur. Ortaçağ boyunca hıristiyan dünyada, özellikle de kilise muhitinde yaratılış hikâyesinin temel alınarak bütün kadınların insanoğlunun düşüşüne sebebiyet verdiği kabul edilen Havvâ ile özdeşleştirilmesi ve ikinci derecede varlıklar olarak görülmesi, diğer taraftan Havvâ'nın antitezi olarak bir başka kadının, Meryem ananın öne

çıkarılıp onun tanrı annesi olarak takdim edilmesi, yeni dönemde ise bu aşırılıklara tepki olarak feminizm ve kadın hakları tezinin ön plana çıkması, Hıristiyanlığın kadın konusundaki tarihî tecrübesinin bir özeti mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lesetre, “Mariage”, DB, IV/1, s. 758-773; J. Plessis, “Babylone et la Bible”, DBS, I, 800-815; Ch. F. Jean, “Hammurapi”, a.e., III, 1379-1408; R. Paribeni, Roma Ailesi (trc. Şemseddin Talib), İstanbul 1935, tür.yer.; Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 338; A. Muhibbe Darga, Eski Anadoluda Kadın, İstanbul 1976, s. 5-16; 99-104; a.mlf., “Anadolu Tarihi Çağlarında Kadın”, Çağlarboyu Anadoluda Kadın, İstanbul 1993, s. 26-35; a.mlf., “Roma Uygarlığında Kadının Yeri”, a.e., s. 121-124; a.mlf., “Yunan / Helen Uygarlığında Kadın”, a.e., s. 118-120; Edibe Uzunoğlu, “Tarih Öncesinden Demir Çağa Anadoluda Kadın”, a.e., s. 16-24; N. Neciboğlu, “Bizans’ta Kadınlar”, a.e., s. 125-131; A. Sharma, Women in World Religions, New York 1987; S. H. Hooke, Ortadoğu Mitolojisi (trc. Alaeddin Şenel), Ankara 1993, s. 46-47; Z. Ediz, Kadınların Tarihine Giriş, İstanbul 1995, s. 15-21; S. N. Kramer, Sümer Mitolojisi (trc. Hamide Koyukan), İstanbul 1999, s.131-141; F. Grendon, “Feminism”, EAm., XI,107-112; Afet İnan, “Kadın Hakları”, TA, XXI, 91-92; H. H. Cohn, “Witness”, EJd., XVI, 586; L. Jacobs, “Women”, a.e., XVI, 623-628; Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, Paris 1993, s. 283-284, 321, 403-405.

Ömer Faruk Harman

İslâm’da Kadın.

İslâm toplumlarında kadının gerek aile hayatında gerekse siyasî, hukukî, sosyal ve ekonomik alanlardaki konumunu bir taraftan dinî kurallar, diğer taraftan sosyal ve siyasî çevre, etnik yapı ve İslâm öncesinden gelen kültür mirası belirlemiştir. Bu sebeple İslâm dünyasında kadının her yerde ve her

dönemde aynı konumda olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta aynı bölgede ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan kadınlar arasında bile şehirde veya kırsal kesimde bulunmalarına göre farklılıklar olmuştur. Ancak bu, İslâm toplumlarındaki kadınların bütünüyle farklı kimlikleri temsil ettiği anlamına da gelmez; onlar sosyal, hukukî ve ekonomik konum bakımından her dönemde belirli ortak çizgilere sahip olmuşlardır.

İslâm dini ve kültürünün kadının ferdî ve içtimaî hayatında yaptığı değişiklikleri sağlıklı olarak değerlendirebilmek için İslâm öncesi Arap toplumuna bakmak gerekir. Arap toplumu, hem İslâm'ın içinde doğup yayıldığı çevre olması hem de kadın konusundaki ilk İslâmî yorum ve uygulamaları etkilemesi açısından önemlidir. Kadınların erkek merkezli Câhiliye toplumu içinde ikinci derecede bir yere sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Bunda büyük çoğunluğu itibariyle göçebe bir hayat sürmenin de rolü vardır. Çöl şartları içinde sık sık yer değiştirmek zorunda kalan, zaman zaman diğer kabilelere baskın yapma ve ganimet elde etme mecburiyetinde bulunan göçebe kabilelerin yaşantısında muharip sınıftan olmayan ve daha ziyade tüketici olarak görülen kadının ikinci derecede bir role sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu konum bazan kadınların hayatını bile önemsiz hale getirmiştir. Kız çocuklarının ailenin ve kabilenin imkânlarını tüketmesinin önüne geçmek ya da kabileler arasındaki baskınlarda yabancıların eline geçmesinin vereceği utançtan kurtulmak için nâdiren de olsa kendi ailesi tarafından öldürülmesi de bunun bir kanıtını teşkil eder.

İslâm'dan önce bazı kabilelerin bir dönem anaerkil bir aile yapısına sahip olduklarını gösteren ipuçları varsa da Arap toplumunda genel hatları bakımından oldukça katı bir pederşahîliğin mevcudiyeti görülmektedir. Bunun sonucu olarak kadınların aile içindeki konumları büyük ölçüde aile reisi olan erkeğe bağlıdır. Evlenme çağına gelen kızlar, dul kadınlar kendi başlarına evlenemez, müstakbel eşini çok defa kendisi seçemez; bu yetki velinin elinde bulunur. Ayrıca veli evlilik karşılığında müstakbel kocadan para veya mal (mehir) alır. Kadının kocasının ölümü halinde üvey evlâdına veya kayınbiraderine miras konusu bir mal olarak intikal etmesi de bu konumunun bir sonucudur. Kadınların evlenme ehliyetini sadece ataerkil aile yapısı değil kabile içi evlenme geleneği de (endogami) sınırlamaktadır. Ancak bu dönemde şehirli kadının sosyal ve ekonomik durumu göçebe kabilelerindekine nisbetle farklıdır. Şehirli kadın toplum içinde etkin bir

yere sahiptir, mallarını bizzat yahut bir ortak vasıtasıyla işletebilir. Ebû Süfyân'ın eşi Hind'in Mekke'de saygın ve özellikle müslümanlarla mücadelede etkin konumu, Hz. Peygamber'in ilk eşi Hatice'nin Mekke aristokrasisinin varlıklı bir üyesi olarak temayüz etmesi ve ekonomik aktivitesini sürdürmesi bunun örneklerini teşkil eder.

Câhiliye devrinde kadınerkek ilişkilerinin biçimini de toplumun göçebe veya yerleşik olması belirlemektedir. Göçebe topluluklarda daha serbest bir görüşme ortamının mevcut olduğu söylenebilir. Bu dönemde kadınlar iffetli bir aile hayatına sahipse de farklı erkekle ilişkilerini sürdürenlerin varlığı da bilinmektedir. Özellikle kölelerin ve âzatlıların böyle bir yaşayışı benimsediği söylenebilir. Resûl-i Ekrem, müslüman kadınlardan çeşitli konular yanında zina etmemek üzere de biat alırken bir kadının, "Hür kadın hiç zina eder mi?" diye hayretini ifade etmesi o dönemde yerleşik anlayış ve uygulamayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Taberî, XXVIII, 51). Yine Arap toplumunda boşanmanın yaygın şekilde uygulandığı ve sayı sınırlaması olmayan bir poligaminin mevcut olduğu bilinmektedir.

Klasik İslâmî Dönem. Genel Anlayış. İslâm dini, gerek İslâm öncesi Arap toplumundaki dinî anlayış gerekse yerleşmiş örf ve âdetlere nisbetle kadının sosyal, ekonomik ve hukukî konumunda önemli değişiklikler yapmıştır. Kur'an, insan olması bakımından kadını erkekle eşit bir varlık olarak kabul eder. Allah insanları

daha huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için çift yaratmıştır (en-Nisâ 4/1; er-Rûm 30/21). İslâm'da ilk kadın tarafından işlenen ve erkeğin de işlemesine sebep olunan aslî günah anlayışı yoktur. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Âdem'le Havvâ'nın şeytan tarafından müştereken kandırıldığından bahseder (el-Bakara 2/34-36; krş. Tâhâ 20/121). İslâm'da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ilk günah anlayışına dayanan kadın karşıtı bir söylem yoktur. Erkek olsun kadın olsun her doğan kişi günahsız doğar, sonradan işlediği fiiller sebebiyle sorumlu olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de gerek yaratılış gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle eşit konumda olan bir kadın portresi çizilmektedir. Kadın Allah'ın kulu olması bakımından erkekle eşit seviyededir; dinî hak ve sorumlulukları da aynı düzeydedir (Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/71). Hz.

Peygamber’in kadınlara yönelik sözleri ve uygulamaları Kur’an’ın çizdiği bu çerçeveye uygundur. Onun şahsında kadınlar her zaman meseleleriyle ilgilenen, eşleriyle olan anlaşmazlıklarında ara buluculuk yapan, haklarını koruyan, erkeklere eşlerine iyi davranmalarını öğütleyen ve kendi yaşayışıyla da buna örnek olan bir dost ve hâmi bulmuşlardır.

İslâm toplumlarındaki uygulamaların her zaman yukarıda belirtilen esaslara uygun olarak şekillendiğini söylemek mümkün değildir. Bazan kökleşmiş ataerkil aile anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde kadın haklarını kısıtlayan telakki, âyet ve hadislerin yorumlanmasına dayandırılmak istenmiş, bazan da sıhhati şüpheli hadislere yaygınlık kazandırılarak bu yorumlara uygun bir zemin hazırlanmıştır. İnsana uğursuzluk getiren varlıklar arasında kadının da sayıldığı, “Üç şey uğursuzluk getirir: Ev, kadın ve at” hadisi (Buhârî, “Cihâd”, 47; Müslim, “Selâm”, 115-120; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 24) bunun örneklerinden birini teşkil eder. Bu hadis, her şeyden önce Hz. Peygamber’in İslâm’da uğursuzluğun olmadığını belirten beyanıyla çelişmektedir (Buhârî, “Ṭıb”, 43; Müslim, “Selâm”, 110-114). Ayrıca Ebû Hüreyre’nin böyle bir hadisi naklettiğini duyan Hz. Âişe’nin itirazı da dikkat çekicidir. Âişe: “Ebû Hüreyre hadisi tam olarak zaptedememiş, çünkü o Resûlullah şöyle derken içeri girmiştir: ‘Allah yahudilerin canını alsın! Onlar uğursuzluğun evde, kadında ve atta olduğunu söylerler’. Ebû Hüreyre sözün sonunu duymuş, fakat başını duymamıştır” (Tayâlisî, III, 124). Öte yandan hadisin bir yanlış anlamadan kaynaklanmış olması da mümkündür. Hz. Peygamber ev, at ve kadını uğursuz varlıklar olarak değil insanoğlunun saadetinin veya bedbahtlığının sebebi olarak göstermiştir (Müsned, I, 168). Ancak kadını uğursuz sayan anlayış, İslâm tarihinde zaman zaman bazı toplumsal felâketlerin sorumluluğunun kadına yüklenmesine ve ona yönelik baskıcı bir tavır takınılmasına yol açmıştır. Nitekim Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh 391 (1001) yılındaki kuraklık ve salgın hastalıkları kadınların serbestçe evlerinden dışarı çıkmalarına bağlamış ve bunu yasaklamıştır. Benzer bir yasak, yine kıtlık ve salgın hastalıklar yüzünden Memlük Sultanı Barsbay tarafından da uygulanmıştır (Huda Lutfi, s. 101). Bir başka örnek namaz kılanın önünden merkep, kara köpek ve kadının geçmesi durumunda namazın bozulacağını ifade eden hadistir (Müslim, “Ṣalât”, 50; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 109; Tirmizî, “Ṣalât”, 136; Nesâî, “Ḳıble”, 7). Hz. Âişe bu hadise şiddetle itiraz etmiş ve, “Bazan Resûlullah namaz kılarken ben onunla kıblesi arasında yatmış olurdum,

secde etmek istediğinde ayaklarıma dokunurdu, ben de onları çekerdim” demiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 108; Müslim, “Ṣalât”, 51; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 111; Nesâî, “Ḳıble”, 10). Ancak bu anlayışın her dönemde İslâm toplumlarına hâkim olmuş değildir. Meselâ kadınlar hıristiyan dünyasında olduğu gibi hiçbir zaman toplumsal bir nefretin odak noktasına yerleştirilmemiştir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem’den sonra ataerkilliğin ve yerleşmiş anlayışların tesiriyle kadınların konumunda gerilemenin olduğu da bir vâkıadır. İslâm âlimleri yaptıkları yorumlarda içinde yaşadıkları sosyal, kültürel çevreden ve siyasî şartlardan etkilenmişlerdir.

Sözü edilen geri gidişin bazı örneklerine dinî ve içtimaî alanlarda rastlamak mümkündür. Hz. Peygember döneminde kadınların Mescidi Nebevî’de aktif bir dinî hayatından bahsedilebilir. Sahâbî kadınların gerek günlük namazlara gerekse cuma ve bayram namazlarına katıldıkları bilinmektedir. Resûl-i Ekrem’in bu iştiraki teşvik ettiği, hatta mazeretleri sebebiyle namaz kılamayacak durumda olanların bile bayram namazlarında cemaatin gerisinde durup tekbirlere katılmalarını istediği kaydedilmektedir (Buhârî, “ʿÎdeyn”, 15; Müslim, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 1). Resûlullah’ın zaman zaman erkekler bölümünü geçip kadınların yanına gittiği ve onlara ayrıca dinî bilgiler verdiği de olmuştur. Bu ise kadınların cemaate iştirakinin az sayıda olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra kadınların namazlarını camide kılma uygulamasından rahatsızlık duyulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bunda, bazı kadınların dikkat çekecek şekilde süslenerek mescide devam etmelerinin rolü olmalıdır. Zira Hz. Âişe’den gelen bir rivayet bunu düşündürmektedir: “Eğer Peygamber kadınların kendisinden sonra neler yaptığını görmüş olsaydı Benî İsrâil kadınlarında olduğu gibi onları mescide gelmekten menederdi” (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 53). Burada Âişe’nin dikkat çekmek istediği husus, kadınların cemaate katılmaları değil camiyi süs ve ziynetlerini gösterme yeri olarak kullanmalarıdır. Yine Hz. Âişe’nin rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem, “Ey insanlar! Kadınlarınızı ziynetlerini takarak mescidde gösteriş yapmaktan menedin” demiştir (İbn Mâce, “Fiten”, 19). Hz. Ömer’in, hilâfeti döneminde ramazan aylarında mescidde kadınlar için bir yer ayırması ve Süleyman b. Ebû Hasme’yi sadece kadınlara namaz kıldırmak için görevlendirmesi (İbn Saʻd, V, 16; Abbott, s. 114), böyle bir sosyal değişim karşısında Mescidi Nebevî’yi

ibadet mahalli olarak muhafaza etme hedefine yönelik olmalıdır. Ancak bu uygulama Hz. Osman zamanında kaldırılmış, kadınlar önceden olduğu gibi tek imamın arkasında erkeklerle birlikte namaz kılmaya devam etmiştir (İbn Sa‘d, V, 17; Abbott, s. 115). Kadınların camilerden uzak tutulmak istenmesi zamanla etkisini göstermiş, onların evdeki ibadetlerinin camidekinden daha faziletli olduğu, camiye gitmelerinin fitneye sebep olacağı inancı yerleşmeye başlamıştır. Kadınlar bunun yerine sonraki dönemlerde türbe, tekke ve zâviyeleri ziyarete yönelmişlerdir. Bu ise dinin teorik ve amelî yönünü değil şeklî yönünü ön plana çıkarmıştır. Bu gelişme, din dışı bazı uygulamaların zamanla dindenmiş gibi gösterilmesinde etkili olmuştur.

Hukukî Statüsü. Kadının İslâm tarihi içindeki konumunun belirlenmesinde hukukî hükümlerin önemli bir payının olduğu şüphesizdir. Konuyla ilgili çağdaş araştırmalarda da bu hükümler geniş bir şekilde

incelenmiştir. Dolayısıyla burada, fıkıh kitaplarının ve uygulamanın ışığında özellikle tartışılan ve kadının konumunu belirlemede esas olan hak (vücûb) ve fiil (edâ) ehliyeti, bu çerçevede evlenme özgürlüğü, boşanma imkânı, aile reisliği, miras paylaşımı, yargılama hukukundaki durumu, şahitliği, kamu alanındaki yeri ve devlet başkanlığı konularındaki hukukî hükümler ele alınmıştır. Uygulamaya yönelik incelemelerin önemli bir problemi bu alanda en zengin bilgi kaynağını Osmanlı mahkeme kayıtlarının teşkil etmesidir. Önceki dönemlere ve diğer ülkelere ait kayıtların çok nâdir oluşu, Osmanlı uygulamasının genelleştirilmesi sakıncasını beraberinde getirmekteyse de bu kayıtların çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olması (meselâ İstanbul, Bursa, Karaman, Kayseri, Sivas, Trabzon), benzer sosyal ve kültürel yapıya sahip şehirlerin yanı sıra Halep, Şam, Kudüs, Nablus, Kahire gibi farklı yapılardaki şehirlere ait kayıtların da elde bulunuşu genelleştirmenin sakıncalarını asgariye indirmektedir.

Kadın İslâm hukukunda bir hak süjesi değil hakkın tarafıdır. “Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri, kadınların da kazandıklarından nasipleri var” meâlindeki âyet (en-Nisâ 4/32), her iki cinsin sadece mânevî kazanımlarını değil maddî kazanımlarını da vurgulamaktadır. Hukukî işlemleri yapma hususunda kadın esas itibariyle erkeklerle aynı konumdadır; erkekler bir hukukî işlemi hangi şartlarla yapabiliyorsa kadınlar da o şartlarda

yapabilirler. Her ne kadar İmam Mâlik, evli kadınların kocalarından izinsiz olarak ancak mallarının üçte biri oranında başkaları lehine karşılıksız kazandırıcı işlemleri yapabileceği görüşündeyse de bu görüş azınlıkta kalmıştır. Hukukçuların büyük çoğunluğuna göre tam ehliyetli (âkıl -bâliğ-reşîd) olmak şartıyla kadınlar kendi aleyhlerine olan bağış ve vakıf gibi işlemleri de serbestçe yapabilirler. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren sadaka tarzındaki dinî bağışlarda kadınların özel bir yeri olmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî, Resûl-i Ekrem'in insanları sadaka vermeye teşvik eden hadisini rivayet ettikten sonra, "En çok sadaka verenler kadınlar olurdu" demektedir (Müslim, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 9).

Her türlü hukukî işlemi yapma ehliyeti bakımından kadınların sahip olduğu teorik imkânın uygulamaya yansımadığı kendilerine ait mallar üzerindeki tasarruf hak ve yetkisinin çok defa onların rızâları söz konusu olmaksızın babaları veya kocaları tarafından kullanıldığı kanaati yaygınlık kazanmışsa da bu doğru değildir. Kadınların ekonomik ve ticarî alanda erkekler kadar aktif olmamaları, sahip oldukları mallarla ilgili tasarruf yetkisinden mahrum oldukları veya bunu babalarına yahut kocalarına kaptırdıkları anlamına gelmez. Şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar, kadınların kendi mallarına bizzat tasarruf ettiklerini göstermektedir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Kayseri'de mahkemeye kaydı yapılan mal ve emlâk satışlarının % 40'ının taraflarından en az biri kadındır. İşlemlerin üçte ikisinde kadınlar satıcı, üçte birinde alıcı durumundadır. Bu oran aynı dönemde Amasya bölgesinde daha yüksek, Trabzon ve Karaman'da biraz daha düşüktür (Jennings, XVIII/1 [1975], s. 99-100). Kadınların, kendi malları üzerinde rızâları alınmadan yapılan hukukî işlemleri iptal etme hakkına sahip oldukları ve gerektiğinde bu hakkı kullanmaktan geri durmadıkları da yine bu kayıtlardan anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 63-67). Kadının evli veya bekâr, mallarına tasarruf edenin de babası veya kocası olması sonucu etkilemez. İslâm hukukunda mevcut mal ayrılığı ilkesi kocayı karısının malları üzerinde yetkisiz kılmaktadır. Bu durum uygulamaya önemli ölçüde yansımış ve Batı hukukunda evli kadınların kendi malları üzerinde tasarruf ehliyetine sahip bulunmaması gibi bir durum müslüman kadınlar için söz konusu olmamıştır (a.g.e., s. 101-102).

Kadınların hukukî ehliyet ve malî imkânlarını hayata ne ölçüde geçirebildiklerini göstermesi bakımından mal varlıklarında eksilmeye yol

açan ve bu sebeple işlem sahibinin tam ehliyetli olmasını gerektiren vakıflar özel bir yere sahiptir. İslâm tarihinin muhtelif dönemlerinde ve İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinde kadınlar tarafından kurulan vakıflar her zaman belli bir oranın üzerinde olmuştur. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nde kayıtlı (s. V) 2517 vakıftan 913'ü (% 36) kadınlar tarafından kurulmuştur. XVIII. yüzyılda Mısır'da kurulmuş olan, vakfiyeleri Mısır Evkaf Bakanlığı'nda muhafaza edilen 496 vakıftan 126'sını (% 25) kadınlar tesis etmiştir (Fay, s. 35). Halep'te kadınların kurduğu vakıflar XVI. yüzyıldan itibaren gittikçe yükselen bir seyir takip eder. Halep şer'iyye sicillerine kaydedilen vakfiyeler içinde kadınlar tarafından tesis edilenler XVI. yüzyılda % 6,5, XVII. yüzyılda % 26, XVIII. yüzyılda % 37, XIX. yüzyılın ilk yarısında % 44'lük bir orana sahiptir (Meriwether, s. 132). Bu oranların kadınların ticarî hayattaki sınırlı etkinlikleri dikkate alındığında hayli yüksek olduğu görülür ve kadınların sahip oldukları hak ve imkânları rahat bir şekilde kullanabildiklerini gösterir.

Kadınların kurduğu vakıflar içinde hayrî vakıfların yanında zürrî (aile) vakıflar da vardır. Dikkat çeken bir nokta, bu vakıflara tahsis edilen imkânlarla yapılan meskenler arasında dul kalmış, boşanmış kadınların barınabilmesi için ayrılmış olanların da bulunmasıdır. Makrîzî, Kahire'de Karâfetülkebîre'de Hz. Peygamber'in eşlerinin mescide bitişik odaları şeklinde inşa edilmiş, ihtiyar dul kadınlara ait bir vakıftan (ribât) bahsetmektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 454). Sehâvî de yine Kahire'de Hâretü Abdülbâsıt'ta bu maksatla inşa edilmiş ribâtların varlığını bildirir (Leila Ahmed, s. 110). Kadınlar kurdukları vakıfları çok defa kendileri yönetmişlerdir.

Her türlü hukukî işlemi yapabilme ehliyeti bakımından erkekle aynı konumda olan kadının Hanefî ve Ca'ferîler'in dışındaki mezheplerce evlenme ehliyetine getirilen sınırlama (ancak velisinin rızâsı ile evlenebilmesi), bir yandan Arap toplumundaki ataerkil geleneğin fıkhî yorumlara yansımasının, öte yandan dönemin şartları içinde kadınları koruma arzusunun doğurduğu bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Hanefîler, Hz. Peygamber'in ergen kızların velileri tarafından evlenmeye zorlanamayacağını ifade eden sözleri ve uygulamalarını, diğer mezhepler ise velinin önemini vurgulayan hadisleri esas almışlardır (bu delillerin geniş

bir değerlendirmesi için bk. Abdülkerîm Zeydân, VI, 430-463). Hanefîler'in yaygın olduğu bölgelerde kadına evlenme ehliyeti tanıyan görüş, diğer mezheplerin yaygın bulunduğu ve daha çok Araplar'ın meskûn olduğu bölgelerde ise ikinci görüş hâkim olmuştur. Ancak Osmanlılar'da XVI. yüzyıldan itibaren, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait olan, kadınların velileriyle müştereken evlenme ehliyetine sahip oldukları yani ikisinin de rızâsının gerekli olduğu yolundaki görüş uygulamaya konulmuş, 1917 Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde tekrar âkıl bâliğ kadına evlenme ehliyeti tanıyan görüşe dönülmüştür. XX. yüzyılda birçok Arap

ülkesindeki aile kanunlarında da Hanefîler'deki hâkim görüşü esas alan bir düzenlemeye gidilmiştir.

İslâm hukukunda aile reisliği denebilecek "kavvâm olma" yetki ve sorumluluğu kocaya verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah'ın insanların bazılarını diğerlerine nisbetle farklı yeteneklere sahip olarak yaratması ve ailenin geçimi için çalışıp harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdır" denilmektedir (en-Nisâ 4/34). Burada "kavvâm" kelimesi koruma ve yönetme hak ve yetkilerine müştereken sahip olmayı ifade etmektedir. Aile reisliğinin kocaya verilmesi, toplumun bu en küçük biriminde ortaya çıkacak karmaşayı önleme ve huzuru sağlama hedefine yöneliktir. Dolayısıyla burada ontolojik bir üstünlükten ziyade fonksiyonel bir yetki farklılığının söz konusu olduğunu söylemek gerekir (Fazlurrahman, s. 93). Bu genel kural, yetenek ve harcama yükümlülüğünün yer değiştirdiği münferit örneklerde farklı bir durumun ortaya çıkmasına engel teşkil etmez. Nitekim bazı çağdaş İslâm âlimleri, harcama yükümlülüğünün yer değiştirebildiği zamanımızda bu kuralın değişmez olmadığı hususu üzerinde durmaktadır (Amina Wadud Muhsin, s. 71 vd.; Fazlurrahman, s. 93-94).

İslâmiyet esas itibariyle tek evliliği önermiş, ancak gerektiğinde adaletli davranmak şartıyla çok evliliğe de izin vermiştir (en-Nisâ 4/3). Fazlurrahman, adaletli davranma şartının klasik hukukçular tarafından sadece ahlâkî borç olarak anlaşılıp hukukî müeyyideye bağlanmamasını eleştirmektedir (Ana Konularıyla Kur'an, s. 91). Bu teorik imkâna rağmen İslâm toplumlarında çok evliliğin yaygın olmadığını söylemek gerekir. Osmanlı tereke defterleri üzerinde yapılan araştırmalar, şehir veya kırsal

kesimde yaşama durumuna bağlı olarak çok evlilik oranının % 5-9 civarında olduğunu ortaya koymaktadır. Edirne askerî kassamına ait tereke defterlerine göre 1545-1659 yılları arasında ikinci evlilik oranı % 7,18'dir (Barkan, III/5-6 [1968], s. 14). Bursa'da bu oran çok daha düşüktür (% 3,48; Özdeğer, s. 50). Bazı araştırmalar, Osmanlı şehirlerinde birden fazla eşle evlilik oranının % 9,27, köylerde ise % 3 olduğunu göstermektedir (Demirel v.dğr., I, 102-103). Çok evlilik oranı son döneme ait nüfus kayıtlarından daha açık bir şekilde tesbit edilebilmektedir. İstanbul'da 1885 yılında çok evlilik oranı % 2,52, 1907'de % 2,16'dır (Duben-Behar, s. 161-162). Eşlerinin kendileri üzerine evlenmesini istemeyen kadınlar Hanbelî mezhebine göre bunu nikâh esnasında şart olarak ileri sürebilmekte ve bu şart bağlayıcı olmaktadır. Uygulamada bunun azımsanmayacak örneklerine rastlamak mümkündür (Abdal-Rahîm, s. 98, 107). Hukūk-ı Âile Kararnâmesi de bu şartın geçerli ve bağlayıcı olduğunu kabul etmiştir (md. 38).

Hanefîler evlenme ehliyeti konusunda genişletici bir yorumu benimserken boşanma ehliyeti hususunda tam aksi bir yol izlemişlerdir. Koca bu mezhepte tek taraflı irade beyanıyla (talâk) veya eşiyle anlaşarak (muhâlea) boşanma imkânına sahipken kadın sadece kocanın iktidarsız olması durumunda hâkim kararıyla boşanabilmektedir. Diğer mezheplerce kabul edilen, kocanın eşini nafakasız terketmesi, gaip olması, eşine kötü muamelede bulunması gibi hususlar Hanefîler'ce boşanma sebebi olarak kabul edilmemiştir (bk. TALÂK). Hanefîler'in bu daraltıcı yorumu, mezhebin yaygın olduğu bölgelerde zaman zaman ciddi problemlere sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde kocasından boşanmak isteyen ve bunu başka bir yolla sağlayamayan kadınlar, Dîvân-ı Hümâyun'a başvurup resmî baskı ile kocalarının kendilerini boşamalarını sağlamaya çalışmış ve bunda belirli ölçüde başarılı olmuşlardır. Bu problem, Osmanlı Devleti'nde ancak Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin diğer mezheplerden yararlanarak boşanma sebeplerini genişletmesiyle çözülmüştür. Öte yandan kocanın sahip olduğu kolay boşama imkânı aynı ölçüde uygulamaya yansımamıştır. Özellikle Türkler'in meskûn olduğu bölgelerde boşama oranı tarih boyunca hep düşük kalmıştır. Arap toplumlarında ise bu oran biraz daha yüksektir. Bazı bölgelerde keyfî boşamaları önlemek için mehr-i müeccel miktarı hayli yüksek tutulmuştur.

Aile birliği devam ederken karı kocanın çocuklarıyla müştereken ilgilendikleri, bakım, terbiye ve gözetim yükümlülüğünü beraberce üstlendikleri görülmektedir. Bu birliğin bozulduğu veya ölümle sona erdiği durumlarda ise Batı hukukunda "velâyet" adı altında tek bir kurum olarak şekillenen çocukların şahıs ve mal varlıklarıyla ilgilenme hak ve yetkisi İslâm hukukunda iki kuruma bölünmüştür. Çocuğun belli bir yaşa kadar bakımı demek olan "hidâne"de yetki anneye ve onun bulunmadığı durumlarda kendi cinsinden akrabalarına (teyze), belli bir yaştan sonra şahıs ve mal varlıklarıyla ilgili olanlar velâyet adıyla babaya ve onun erkek akrabalarına (amca) verilmiştir. Bu ayırım çocuğun pedagojik ve psikolojik ihtiyaçları göz önüne alınarak yapılmıştır. Ancak kural bu olmakla beraber özellikle babanın olmadığı hallerde mahkemenin anneyi diğer akrabalara tercih ederek vasî tayin ettiği görülmektedir.

Ailede karı koca arasında bir anlaşmazlık çıkması durumunda bunun nasıl halledileceği meselesi önemli bir problem teşkil etmektedir. Burada kadının aile içindeki konumunu yakından ilgilendiren nokta, böyle durumlarda kocanın karısı üzerinde ne gibi bir yetkisinin bulunduğu hususudur. Koca aile reisi olduğuna göre bu yetkinin aşırı kullanımının bir taraftan aile birliğini, diğer taraftan kadının kişiliğini etkileyeceği açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, kocasına karşı itaatsiz (nâşize) durumuna düşen kadının önce nasihatle yola getirileceği, ardından yatakların ayrılacağı, bunun da etkili olmaması halinde dövülebileceğinin (darb) belirtilmesi (en-Nisâ 4/34), üzerinde en fazla tartışılan konuların başında gelmektedir. Âyette geçen "darb" kelimesinin yaygın anlamı olan "dövme"den başka bir anlam taşıyıp taşımadığı günümüzde çok tartışılmaktadır. Burada, ilâhî mesaja doğru mâna verilmesi açısından âyette sadece darb kelimesinin değil "nâşize"nin de ne anlamda ve hangi kapsamda kullanıldığının belirlenmesi gerekmektedir.

Genel olarak "itaatsizlik" mânasına gelen "nüşûz" kelimesi, ailenin huzurunu bozan basit bir davranıştan iffetsiz yaşamaya kadar geniş bir alanı içine almaktadır. Huzuru bozan her davranışın ağırlığına denk bir müeyyideyle karşılanması, hem ailenin birliğini koruma noktasından hem de fiil ve müeyyide arasında gözetilmesi gereken denge açısından önemlidir. Kur'an'ı yorumlamada birinci kaynak olan Hz. Peygamber'in uygulamaları bu konuya da ışık tutacak niteliktedir. Hadis kitapları ve

Resûl-i Ekrem'in hayatından bahseden eserler onun eşlerini dövdüğüne dair herhangi bir olaydan söz etmemektedir. Hz. Âişe, Resûlullah'ın eşlerini ve hizmetçilerini asla dövmediğini söylemektedir (İbn Mâce, "Nikâḥ", 51). Ayrıca Hz. Peygamber, kendisine karşı

olumsuz davranışından ötürü Âişe'nin babası tarafından cezalandırılmasına da rıza göstermemiştir. Şu halde basit uyuşmazlık durumunda şiddete başvurulması önerilen bir yöntem değildir. Resûl-i Ekrem Vedâ hutbesinde kadınlara iyi davranılmasını öğütlemekte, bunun yanında "yataklarını herhangi bir kimseye çiğnetmemeleri"nin (zina etmemelerinin) kocaların eşleri üzerindeki hakkı olduğunu söylemekte, aksi takdirde hafifçe dövülebileceklerinden bahsetmektedir (Müslim, "Ḥac", 47; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; Tirmizî, "Tefsîr", 9). Âyette geçen "nüşûz"un hangi davranışları içermesi halinde dövme cezasının uygulanabileceğini göstermesi bakımından Vedâ hutbesindeki bu ifade dikkat çekicidir. Aslında klasik dönemin bazı âlimleri de dövme yetkisine çok ihtiyatla yaklaşmışlardır. Hz. Peygamber'in, müslümanların en hayırlılarının eşlerine en iyi davrananlar olduğunu ve kendisinin bu konuda örnek teşkil ettiğini söylemesini, eşlerini ancak kötü kimselerin döveceğini ifade ederek onlara böyle davranılmamasını emretmesini (Müttakī el-Hindî, XVI, 371, 374, 376-377) göz önüne alan bu âlimler kadının dövülemeyeceğini veya faziletli davranışın onlara böyle bir cezayı uygulamamak olduğunu belirtmişlerdir (Abdülkerîm Zeydân, VII, 316-317). Fakat tatbikatta her zaman Resûlullah'ın bildirdiği bu esaslara göre davranıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim kocalarından kötü muamele gören ve dövülen kadınların mahkemeye intikal etmiş bir hayli şikâyetleri söz konusudur (Aydın, Osm.Ar., V [1986], s. 8-9; Jennings, XVIII/1 [1975], s. 92).

İslâm'da kadına miras hakkı tanınmış ve anne, nine, eş, kız çocuğu, kız kardeş olma durumuna göre alacakları pay ayrı ayrı belirlenmiştir (en-Nisâ 4/11-12). Bu hak İslâm öncesi dönemdeki uygulamaya nisbetle önemli bir yeniliktir. Çünkü bu devirde en azından bazı bölge ve kabilelerde kadınların herhangi bir miras hakkından bahsedilemez. Yerleşmiş geleneklerin birden bire değiştiğini de söylemek mümkün değildir. Özellikle kırsal kesimlerde veya İslâm öncesi uygulamanın teamül olarak devam ettiği yörelerde, belli bir çeyiz alarak baba evinden ayrılan kızların daha sonra mirastan fiilen mahrum kaldıkları görülmektedir (Levy, s. 146). Ancak kızların buna razı

olmadıkları durumlarda mahkemeye başvurma hakları daima mevcut olmuştur. Kadınların açtıkları davaların önemli bir kısmının miras ihtilâflarına dair olması bu imkânın kullanıldığını göstermektedir. 1086'da (1675) şikâyet defterlerine geçen ve İstanbul'da kadınlar tarafından açılan altmış iki davadan yirmi dördü (% 39) miras ihtilâflarına dairdir (Fariba Zerinebaf-Shahr, s. 88).

İstisnaları olmakla birlikte kadının miras payı aynı konumdaki erkeğin hissesinin yarısı kadardır. İlk bakışta kadının aleyhine olan bir hüküm gibi görünen bu düzenleme, İslâm hukukunun erkeğe yüklediği malî yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumluluğuyla birlikte değerlendirildiğinde daha farklı bir sonuca varılmaktadır. Ailenin geçim yükümlülüğünün tamamıyla kocaya ait olduğu, evlenme sırasında kocanın mehir adıyla kadına bir ödemede bulunduğu, ceza hukukunda ortaya çıkan "âkıle" gibi sosyal yardımlaşma uygulamalarına sadece erkeklerin katıldığı göz önüne alındığında iki cinse düşen net payın bir anlamda eşitlendiği görülür.

Kadınların İslâm tarihi boyunca dönemin diğer toplumlarında olduğu gibi genel olarak kamu görevinden uzak tutulduğu bilinmektedir. Gerçi İslâm hukukçuları, kadının devlet başkanlığı ve hâkimlik dışında kamu görevi yapmasına umumiyetle karşı çıkmamışlardır. Hz. Ömer'in kadınların devam ettiği Medine pazarına Şifâ bint Abdullah'ı denetim görevlisi olarak tayin ettiği kaydedilmektedir. Hâkimlik konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri arasında ağırlık kazanan görüşe göre kadınlar hâkimlik yapamaz. Bu fikri savunan hukukçular, devlet başkanlığına hangi gerekçelerle karşı çıkmışlarsa ona benzettikleri hâkimliğe de aynı şekilde karşı çıkmışlardır. Hâkimliği şahitlik gibi kabul eden Hanefîler ise had ve kısası gerektiren suçlar dışındaki davalarda kadının şahitlik gibi hâkimlik de yapabileceğini söylemektedir. İbn Cerîr et-Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerle Zâhirî fakihleri hüküm vermeyi fetva vermeye benzeterek kadınların her türlü davada hâkimlik yapabileceğini belirtirler. Aslında bu tartışmalar büyük ölçüde teoriktir ve uygulamada kadınların hâkimlik yapmasının örnekleri çok azdır. Kadınların hâkimlik yapmaması ve diğer kamu alanlarında rol almamasında yerleşmiş telakkilerin, kadının aile içindeki görevlerini aksatacağı endişesinin ve kamuda iş imkânının sınırlı bulunmasının da rolü olmuştur. Nitekim

zamanla bu sınırlı görevler erkeklerin de ihtiyacına yetmediğinden bazı devletlerde kamu görevleri sürekli olmaktan çıkarılmış, süreli hale getirilmiştir.

Günümüzde tartışılan bir konu da kadınların devlet başkanlığı meselesidir. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde kadınlar siyaset alanından bütünüyle uzak değildiler. Hz. Peygamber'in zaman zaman sahâbîlerden dinî-siyasî taahhüt mahiyetinde aldığı biatlara kadınlar da iştirak etmiştir. İkinci Akabe Biatı'na ve Bey'atürrıdvân'a kadınların da katıldığı bilinmektedir. Ancak bu uygulama Resûl-i Ekrem'in dönemiyle sınırlı kalmıştır ve sonraki devirlerde İslâm toplumundan alınan biatlara kadınların katıldığına dair bilgi yoktur. Gerçi Hz. Ömer'in vefatı üzerine kimin halife olacağı konusunda Medine'nin ileri gelenleriyle görüşen ve bu görüşmeler ışığında Hz. Osman'ı halife olarak belirleyen Abdurrahman b. Avf erkeklerin yanı sıra kadınların da fikrini almıştır (İbn Kesîr, VII, 146; Abdülkerîm Zeydân, IV, 319). Hz. Osman'ın yaptığı tayinler sebebiyle eleştirilmesi üzerine bundan böyle sahâbenin ileri gelenlerinin ve bu arada Hz. Peygamber'in hanımlarının görüşünü almadan tayin yapmayacağını söylemesi, en azından peygamber hanımlarının Medine siyasî yapısındaki etkin rolünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yine Hz. Ali'nin hilâfetinin ilk yıllarında Cemel Vak'ası ile sonuçlanan olaylarda Hz. Âişe'nin siyasî rolü çok belirgindir ve hiç kimse ona kadın olması sebebiyle itiraz etmemiştir. Ancak yine de bu alan sonraki dönemlerde kadınlara kapalı kalmıştır.

Klasik kaynaklarda devlet başkanında aranan nitelikler sayılırken erkek olması da genelde zikredilir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in, "Yönetimlerini kadına teslim eden bir toplum iflâh olmaz" hadisi gösterilir (Buhârî, "Meġāzî", 82, "Fiten", 18; Tirmizî, "Fiten", 75; Müsned, V, 50, 51). Devlet başkanının özellikle İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde ordunun başında sefere çıkması, dinî görevleri arasında cuma hutbesini okuması ve namazı kıldırması, bunlardan bilhassa ikincisi için onun erkek olmanın gerekliliğini kuvvetlendirici delil olarak sayılmaktadır. Ancak özellikle çağdaş araştırmacıların dikkat çektikleri konu, bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de yasaklayıcı bir hükmün

yer almaması ve Sabâ Melikesi Belkıs'tan bahsedilirken (en-Neml 27/23-44) hiçbir olumsuz ifadenin zikredilmemiş olmasıdır.

Her kamu görevi gibi devlet başkanlığı için de en önemli şartın liyakat olduğunu göz önünde bulunduran çağdaş araştırmacılar kadınların devlet başkanlığı dahil her türlü görevi üstlenebileceklerini, imamlığın veya ordu kumandanlığının bizzat devlet başkanı tarafından yapılmasının gerekmediğini ileri sürerler. Bunlara göre Hz. Peygamber'in kadının devlet başkanı olamayacağı yolundaki sözleri, bütün asırları bağlayıcı bir hüküm olmaktan ziyade kendi dönemiyle ilgili bir tespittir. Resûl-i Ekrem bu sözleriyle, o dönemde bir kadının yönetiminde bulunan Sâsânî Devleti'nin uzun süreli olmayacağını haber vermektedir, nitekim de öyle olmuştur. Esasen İslâm tarihinde kadınların devlet başkanlığı yaptığı bilinmektedir. Yemen'de hüküm süren Suleyhîler'de Hürre es-Suleyhıyye önce kocasının sağlığında Yemen'i idare etmiş, onun ölümü üzerine de tek başına hükümran olmuştur. Delhi'de Sultan Şemseddin İltutmuş'un 1236'da ölümünden sonra devleti dört yıl kızı Raziyye Begüm yönetmiştir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb Haçlılar'la savaşırken vefat edince savaşın sonuna kadar ölümü gizli tutulmuş ve ardından yerine Turan Şah geçmiştir. Fakat kumandanların Turan Şah'ı kabul etmemesi üzerine Necmeddin Eyyûb'un eşi Şecerüddür hükümdar olmuş; adına hutbe okunmuş ve sikke bastırılmıştır. Ayrıca İran'da hüküm süren Türk Atabeyi Bozaba'nın eşi Zâhide Hatun ve Salgurlular'ın son hükümdarı Âbiş Hatun da örnek olarak zikredilebilir.

Kadınların şahıslarını ve mal varlıklarını ilgilendiren konularda bizzat veya bir vekil vasıtasıyla mahkemeye başvurdukları görülmektedir. Kadınlar için bazan mahkemelerde özel bir gün ayrılmışsa da (Jennings, s. 58) genelde ihtiyaç duyduklarında başvurmaları usulü uygulanmıştır. 1680-1706 yılları arasında şikâyet defterlerine geçen ve İstanbul'dan yapılan başvuruların % 8,24'ü kadınlara aittir. 1675'te Bursa'daki şikâyetler de aynı oranlardadır (% 8,5). Bu oran Kayseri ve Ankara'da daha yüksektir (Fariba Zerinebaf-Shahr, s. 86). XVI. yüzyılda Kayseri'de mahkemeye intikal eden davaların %17'sinde taraflardan biri kadındır. Bu başvuruların üçte ikisini kadınlar bizzat yapmışlardır. Kadınların taraf olduğu davaların genel davalar içindeki oranı Amasya'da % 24, Karaman'da % 37, Trabzon'da % 42'dir (Jennings, s. 59). Rakamların farklı olması, diğer şartlar yanında başvurulan mahkemenin mahallî veya üst mahkeme olmasıyla da ilgilidir ve kadınların mahallî mahkemelere daha sık başvurdukları anlaşılmaktadır. Haim Gerber,

kadınların erkeklere karşı açtıkları davaların çoğunda haklı çıktıklarını söylemektedir (State Society and Law in Islam, s. 56).

Yargılama hukukunda bugün en fazla tartışılan konu kadının şahitliğidir. Kur'ân-ı Kerîm, bir borçlanma söz konusu olduğunda bunun iki erkekle veya bir erkek iki kadının şahitliğiyle tesbitini istemektedir (el-Bakara 2/282). Hukukçuların bir kısmı âyetin hükmünü genel düzenleme olarak kabul etmekte ve her türlü ihtilâfta iki kadının bir erkek şahit yerine geçmesi gerektiğini söylemektedir. Çoğunluk ise kazf suçuyla ilgili âyetteki (en-Nûr 24/ 4) şahit kelimesinin müzekker kullanımını dikkate alarak had ve kısas suçlarında sadece erkeklerin tanıklık yapabileceğini, kadınların tanıklığının geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Ancak Arapça'da erkek ve kadınlar birlikte söz konusu olduğunda müzekker kelimenin kullanıldığı bilinmektedir. Bu sebeple kazf âyetindeki ifade, kadın-erkek ayırımı yapılmaksızın dört şahidin arandığı şeklinde de yorumlanabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de şahitlikle ilgili iki âyet daha vardır. Ölüm yaklaştığında iki şahit huzurunda vasiyette bulunulmasını tavsiye eden âyetle (el-Mâide 5/106) evliliğin sona erdiğinin şahitlerle belirlenmesini öğütleyen âyette (et-Talâk 65/2) erkek-kadın ayırımı yapılmaksızın mutlak anlamda şahitlerin bulunması istenmiştir. Bu âyetlerde de müzekker kelimenin kullanılması sadece erkek şahitlerin kastedildiğini göstermek için yeterli değildir. Nitekim bu kanaati paylaşan çağdaş yazarlar, görüşlerini teyit etmek için zina isnadına mâruz kalan kimsenin yeminle kendini temize çıkarması işlemini göstermekte ve burada erkeğin de kadının da dört şahit yerine geçmek üzere dörder defa yemin ettiğini (en-Nûr 24/ 6-9), dolayısıyla aralarında fark gözetilmediğini söylemektedir (Akdemir, X [1997], s. 255). Klasik hukukçular, bir erkek yerine iki kadın şahit aranmasını genelde kadınların unutkanlık gibi var sayılan zaaflarıyla açıklarken çağdaş araştırmacılar, kadınların o dönemde ticarî işlemlere erkekler kadar vâkıf olmamalarıyla izah ederler (Fazlurrahman, s. 92; Akdemir, X [1997], s. 254). Bunu teyit eden bir başka örnek, Hz. Peygamber'in bedevînin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığını belirten hadisidir (Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 17; İbn Mâce, "Aḥkâm", 30). Burada bedevînin şahitliğinin geçerli sayılmaması şehir hayatına yabancı olması ve hadiseleri yanlış algılaması ihtimaliyle ilgilidir. Kadınların doğrudan bilgi sahibi olduğu doğum vb. durumlarda sadece iki kadının, hatta zaruret halinde bir kadının şahitliğinin yeterli görülmesi, bir erkek yerine iki kadının şahitliğini

istemenin ticarî tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir.

Sosyal Konumu. Kadının sosyal konumu, İslâm tarihi ve coğrafyası içinde hukukî konumundan daha büyük bir çeşitlilik arzeder. Bunda toplumların İslâm öncesinden getirdikleri örf ve âdetlerin, dinî alışkanlıkların, etnik ve kültürel farklılıkların önemli rolü vardır. Burada belirtilmeye çalışılan sosyal konumun özellikle incelenen bölge ve dönemlere ait bir tablo ortaya koyduğu unutulmamalıdır.

İslâmiyet'in Arap kadınının sosyal statüsünde köklü değişiklikler meydana getirdiği şüphesizdir. Hz. Ömer'in, "Doğrusu biz Câhiliye devrinde kadınlara önem vermezdik, nihayet Allah İslâm'ın gelişiyle kadınlar hakkında âyetler indirmiş ve birçok hak tanımıştır" sözü, İslâm öncesi dönemin genel kadın anlayışını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm'dan sonraki dönemde kadın-erkek ilişkilerine, kadınların kıyafetine yönelik birtakım sınırlamalar getirilmiştir. Ancak bunlar aile birliğini ve değerlerini koruma hedefine yöneliktir. Zira İslâm hem ailenin hem aileyi ve toplumu ayakta tutan değerlerin korunmasına büyük önem vermiştir. Medine döneminde inen âyetler (en-Nûr 24/31, 60; el-Ahzâb 33/ 59) kadınlara örtünme mecburiyeti getirmişse de (bk. TESETTÜR) bu mecburiyet kadının sosyal etkinliğini kısıtlama amacı taşımamaktadır. Nitekim Asr-ı saâdet'te kadınlar sonraki devirlerde rastlanmayacak şekilde sosyal hayata iştirak etmişlerdir. Mescidi Nebevî'deki ibadet hayatına katılmaları, bayram, düğün vb. eğlencelere iştirakleri bunun göstergesidir. Hz. Âişe, Medine'de bir bayram günü Sudanlılar

tarafından yapılan gösteriyi Resûl-i Ekrem'in yanında izlediğini nakletmektedir. Bu dönemde kadınlar İslâmiyet'i öğrenme hususunda da istekli görünmektedir. Hz. Peygamber'in kadınların sorularına cevap vermek ve onlara dini öğretmek için özel bir gün ayırdığı bilinmektedir. Bu sayede sahâbîler arasında dini iyi bilen kadınlar yetişmiştir (Hamîdullah, II, 836). Hz. Âişe bunların en önde gelenlerindendir ve birçok dinî hükmün sonraki nesillere intikalinde önemli hizmetler ifa etmiştir.

Kadınların savaşlarda da aktif rol üstlendikleri, yaralıların tedavisi, su ve yiyecek verilmesi gibi hizmetlerde bulundukları görülmektedir. Uhud ve Huneyn savaşlarına katılan Ümmü Süleym ve Ümmü Harâm, Uhud'a

katılan Ümmü Salît, Hayber Gazvesi’ne iştirak eden Ümmü Sinân el-Eslemiyye ve birçok gazveye katılan Rubeyyi‘ bint Muavviz bunlardandır. Bu dönemde kadınlar gerektiğinde haklarını aramaktan da geri durmamışlardır. Hz. Peygamber’in hanımı Ümmü Seleme’nin Kur’an âyetlerinde sadece erkeklere hitap ediliyormuş gibi bir izlenim elde edilmesinin sebebini sorması ve bundan dolayı müslüman erkeklerin ve kadınların sorumluluklarına ayrı ayrı işaret eden Ahzâb sûresinin 35. âyetinin nâzil olması, kocası tarafından evlilik ilişkisine fiilen son verilen Havle bint Sa‘lebe’nin, durumu Resûl-i Ekrem’e kadar götürüp düzeltilmesi konusunda ısrar etmesi ve bunun üzerine, “Allah kocası hususunda seninle tartışan ve halinden Allah’a şikâyet eden kadının sözünü işitti” sözleriyle başlayan âyetlerin inmesi (el-Mücâdile 58/1-4), Hz. Ömer’in kadınlara ödenen mehre bir üst sınır getirme teşebbüsünden bir kadının, “Allah kadınlara verilen mehrin yüklerle olsa bile geri alınmayacağını beyan ederken (en-Nisâ 4/20) siz nasıl buna sınır getirirsiniz” diye itiraz etmesi üzerine vazgeçmesi sadece birkaç örnektir.

Emevîler’den itibaren şehirleşme oranı arttıkça kadınların ve özellikle üst tabakada yer alan hanımların kendilerine has bir sosyal hayat tarzı kurdukları ve erkek ağırlıklı sosyal yapıdan çekildikleri görülmektedir. Esasen bir kabile içinde ve küçük yerleşim birimlerinde sürdürülen birbirini tanımaya dayalı sosyal ilişkilerin şehirleşme ile birlikte aynı şekilde devam etmesi mümkün olmamıştır. Bu değişimde ataerkil aile anlayışının da etkili olduğu muhakkaktır. Kadınların camilerden uzaklaşmaya başlaması bu dönemde daha belirgin hale gelmiştir. Ancak onların bütünüyle kendi içlerine kapandıklarını söylemek de mümkün değildir. Nitekim kadınlar da ilim ve kültür hayatında oldukça önemli bir yer işgal etmişlerdir. İslâm dünyasında eğitimin gayri resmî bir yapı içinde sürdürülmesi ve okula değil hocaya bağlanmanın esas olması, kadınların yakın çevrelerindeki ilim adamlarından eğitim almalarını kolaylaştırmıştır. İlim sahibi kadınların önemli bir kısmının ulemâ aileleri içinde yetişmesi bunun göstergesidir. Bu arada kadınların özellikle hadis ilmine yöneldiği görülmektedir. Tâceddin es-Sübkî’nin hadis dinleyip öğrendiği üstatlar arasında on dokuz kadının adı geçmektedir. Süyûtî otuz üç, İbn Hacer el-Askalânî elli üç, İbn Asâkir seksen kadından hadis öğrenmişti.

İslâm dünyasında çok erken dönemlerden itibaren şair, mutasavvıf ve âlim

kadınların yetiştiği bilinmektedir. İbn Sa‘d’ın sahâbenin hayatına dair eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı ile İbn Hacer el-Askalânî’nin aynı mahiyetteki el-İṣâbe’sinin son cildi, İbn Abdülber enNemerî’nin el-İstî῾âb fî ma῾rifeti’l-aṣḥâb adlı dört bölümden ibaret eserinin son iki bölümü kadın sahâbîlere ayrılmıştır. İbn Sa‘d’ın biyografisini verdiği hanım sayısı 700’ün, İbn Hacer’in ise 1500’ün üstündedir. İbnü’l-Esîr’in Üsdü’l-ġābe fî ma῾rifeti’ṣ-ṣaḥâbe’si aynı şekilde kadın sahâbîleri de içerir. Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâ ̓ adlı eserinde kadın mutasavvıflara da yer verilir. Zehebî’nin Siyerü a῾lâmi’n-nübelâ ̓ isimli biyografik eseri ileri gelen kadın şahsiyetlerden de bahseder. Abdülkādir el-Kureşî’nin Hanefî hukukçularına dair el-Cevâhirü’l-muḍıyye’sinde kadın fakihlere de bir bölüm ayrılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî’nin Tehẕibü’t-Tehẕîb ve ed-Dürerü’l-kâmine adlı eserlerinde hadis râvisi ve ilim adamları arasında kadınlar da incelenir. Sehâvî’nin IX. (XV.) yüzyıl ulemâsına dair eḍ-Ḍav ̓ü’l-lâmi῾inin son cildi bu asırdaki ileri gelen kadınları ihtiva eder. İbnü’l-İmâd olaylara, ilim ve devlet adamlarının biyografilerine yer verdiği Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb’ine kadın âlimleri de almıştır. Bu eserler, kadınların İslâm kültür tarihinde küçümsenmeyecek bir yere sahip olduklarını göstermektedir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kadınların kendi aralarında yürüttükleri sosyal etkinliklerin başında düğün, doğum, sünnet, ölüm münasebetiyle yapılan törenler, mezarlıkların, türbe ve yatırların ziyareti ve dinî ihtifaller gelir. Hz. Peygamber’in doğum günü münasebetiyle yapılan mevlid kutlamaları sonraki asırlarda özel bir önem kazanmıştır. Şiî muhitlerde Kerbelâ Vak‘ası’nın ve âşûrâ gününün özel anma şekilleri vardır. Hıdrellez kutlamaları, Türk ve Fars muhitlerinde daha çok kadın ve çocukların katıldığı bir sosyal etkinliktir. Yine özellikle Türk kültür muhitlerinde kadınların gruplar halinde hamama gitmeleri temizlenme amacının yanı sıra eğlenme amacının da gözetildiği önemli bir sosyal etkinliktir. İstanbul’da Lâle Devri’nden itibaren Kâğıthane, Boğaziçi, Çamlıca ve Kahire’de Nil kıyıları kadınların iltifat ettiği eğlence merkezleridir. Ancak zaman zaman buralardaki eğlenceler bir sınırlamaya tâbi tutulmuştur. Kadınların kendileriyle ilgili alışverişleri bizzat yaptıkları, bunun için özel pazarların ve günlerin tahsis edildiği görülmektedir. Kadın seyyar satıcıların mahalleler arasında dolaşarak evlere girip mallarını bizzat kadın müşterilerin ayağına götürmesi oldukça yaygın bir usuldür. Osmanlı saray

hanımlarının alışverişlerine aracılık eden “kira kadınları” dikkate değer bir örnektir.

Öte yandan İslâm tarihinin hemen her döneminde kadınların siyasî hayatta etkin rol aldıklarının örnekleri de vardır. Bilhassa Türk hânedanları arasında hükümdar eşlerinin veya annelerinin etkin biçimde devlet işlerine karıştığı bilinmektedir. Tuğrul Bey önemli işlerini hanımı Altun Can’a danışırdı. Melikşah’in iki eşi Terken Hatun ve Zübeyde Hatun’un hakan üzerinde önemli etkileri vardı. Abbâsîler’de Halife Mehdî-Billâh’ın hanımı ve Mûsâ el-Hâdî ile Hârûnürreşîd’in annesi Hayzürân, Osmanlı Devleti’nde Kösem Vâlide Sultan, Hârizmşahlar’da Alâeddin Tekiş Han’ın eşi Terken Hatun, Karahıtay hânedanına mensup Kutluğhanlılar’da Kirman hâkimi Kutbüddin Muhammed Han’ın eşi Kutluğ Terken Hatun, Safevîler’de Şah Tahmasb’ın kızı Zeyneb Begüm ve Perihan Hanım ayrıca örnek gösterilebilir.

Modernleşme Dönemi. Kadının klasik dönemdeki sosyal, ekonomik ve hukukî konumu XIX. yüzyıla gelinceye kadar köklü değişikliklere uğramamıştır. Bu hususta ilk değişme modernleşme sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Batı’da kadının sosyal ve hukukî konumundaki gelişmeler önemli ölçüde İslâm dünyasına tesir etmiştir. 1850’li yıllardan itibaren gerek Osmanlı Devleti’nde ve ona bağlı bir eyalet statüsündeki Mısır’da gerekse İran’da bir taraftan kız liseleriyle öğretmen okullarının açılması, kızların üniversiteye kabul edilmesi, diğer taraftan basında kadın hakları konusundaki yazıların gittikçe artan bir oranda yer alması, kadınlara yönelik gazete ve dergilerin yayımlanması kadın hareketine yeni bir ivme kazandırmıştır. Bunun sonucunda İslâm hukukunda ve müslüman toplumların kültüründe yer alan kadın anlayışına yönelik ciddi eleştiriler görülmeye başlanmıştır.

Osmanlı Devleti’nde kadınların eğitimi alanında ilk gelişmeler 1858’de kız rüşdiyelerinin açılmasıyla ortaya çıkar. Bunu 1870’te açılan kız öğretmen okulları takip eder. II. Meşrutiyet döneminde üniversitede kızlar için ayrı bir bölüm açılmıştır. Eğitimöğretimin kadınlar üzerinde yaptığı etkilerin yanı sıra XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti’nin Rusya ve ardından Yunanistan’la, XX. yüzyılın başlarında Balkan devletleri ve İtilâf devletleriyle peş peşe savaşlara girmesi kadının sosyal ve ekonomik hayatındaki gelişmeleri hızlandırmış, bunu da hukukî hayattaki değişmeler

izlemiştir. Sözü edilen savaşlar kadınların sosyal etkinliklerin içine önceki dönemlerde hiç rastlanmayan biçimde girmesini sağlamış; bu arada Mâlûl ve Hasta Askerlere Yardım Cem'iyyet-i Osmâniyyesi, Cem'iyyet-i İmdâdiyye, Hilâliahmer Kadınlar Cemiyeti, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, Osmanlı Müdâfaa-i Hukūk-i Nisvân Cemiyeti gibi cemiyetler kadınlar tarafından kurulmuş veya desteklenmiştir. Öte yandan savaşa giden erkeklerin fabrika ve imalâthanelerde boş bıraktığı yerler kadınlar tarafından doldurulmuştur. Bütün bunlar kadınların sosyal ve ekonomik hayata etkin biçimde katılmaları sonucunu doğurmuştur.

Bu gelişmelere paralel olarak kadının sosyal, ekonomik ve hukukî hayattaki konumu Osmanlı aydınları arasında yoğun şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kendilerine has bakışları ve çözüm önerileri bulunan Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler'in kadının evlenme ve boşanma ehliyeti, çok evlilik, örtünme, sosyal hayattaki rolü, çalışan kadının problemleri gibi hususlar üzerinde durdukları görülmektedir. Tartışmalar, bir taraftan Osmanlı Aile Kanunu'nun muhtevasına tesir ederken diğer taraftan Cumhuriyet sonrası Türk kadınının alacağı sosyal ve hukukî konumu etkilemiştir.

Mısır'da kadınların eğitimi yolundaki ilk adım 1837'de kurulan kız ilkokulu ile başlamış, bu alanda ilk ciddi teşebbüsler Hidiv İsmâil Paşa zamanında gerçekleşmiştir. Mısır'da 1874'te bir kız ortaokulu açılmış, 1875'te ortaokula giden 5362 öğrenciden 890'ını kız öğrenciler teşkil etmiştir. Mısır'da kızların eğitiminde özel kurumların da önemli rolü olmuş, başta Muhammed Abduh olmak üzere şahısların öncülüğündeki kurumlar eğitime devletten daha fazla katkıda bulunmuştur. 1897'de devlet okullarında 863 kız öğrenci okurken bu kurumların açtığı mekteplere 1164 öğrenci devam etmekteydi. Bu arada yabancılara ait okullarda da çok sayıda kız öğrenci mevcuttu. XX. yüzyılda Mısır'daki gelişmeler hızlanarak devam etmiş, 1920'de ilk defa üniversiteye kız öğrenci kabul edilmiştir.

Bu gelişmelerin yanı sıra Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi Mısır'da da aydınlar arasında kadın meselesi tartışılmaya başlandı. Bir taraftan Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ gibi modernist İslâmcılar kadının konumunu İslâm hukuku ve kültürü içinde iyileştirme amacıyla köklü reformlar teklif ederken diğer taraftan Batı'ya daha çok

bağlı olan Kāsım Emîn gibi reformistler kadının hukukî ve sosyal konumunda reform yapılmasını istemişlerdir. Kāsım Emîn'in Taḥrîrü'l-merʾe adlı kitabı bu alanda önemli bir eser olup etkileri Mısır'ın dışına taşmıştır. Bu kitabında zaman zaman İslâm'a göndermeler yapan Kāsım Emîn, daha sonra kaleme aldığı el-Merʾetü'l-cedîde'de bütünüyle Batı düşünce ve uygulamasını esas almıştır.

İran'da da kadın hareketinin ortaya çıkışı XIX. yüzyılda başlar. Bu dönemde bazı İranlı kadınların yabancı okullarda eğitim aldıkları görülmektedir. 1838'de kızlar için Presbiteryen misyonerler tarafından bir ilkokul açılmıştır. Bunu 1865'te İsfahan ve Tebriz'de, 1875'te Tahran'da açılan okullarla Ermeni ve yahudi azınlıkların muhtelif şehirlerde açtıkları mektepler takip eder. Müslüman kızlar için ilk okulu 1903'te Mirza Hasan Rüşdiyye açmış, bunların sayıları kısa zamanda artmıştır. 1911'de sadece Tahran'da kızlar için kırk yedi okul bulunmakta ve bu okullarda 2187 öğrenci okumaktaydı. 1910'da bir kadın tarafından ilk defa Dâniş adıyla bir dergi yayımlanır. Bunu 1913'te Meryem Ümmîd Müzeyyen'in çıkardığı Şükûfe, 1919'da Sıddıka Devletâbâdî'nin yayımladığı Zebân-ı Zenân ve diğerleri takip eder. XIX. yüzyılın sonlarında kadın hareketi ilk defa siyasî alanda görünmeye başlar. 1891'deki tütün

boykotunda kadınlar aktif rol oynarlar. 1906 anayasasının kabulüyle sonuçlanan ayaklanmada da bu rolünün kökleştiği görülür. Bunu takip eden otuz yıl boyunca kadın hareketi İran'da önemli bir yer işgal etmiştir. Encümen-i Âzâdî-i Zenân gibi derneklerin kurulması bu döneme rastlar.

Bu gelişmeler, İslâm dünyasında iki ayrı istikamette bir kadın hareketinin başlaması sonucunu doğurmuştur. Bunlardan biri, İslâm kültürüne bağlılık endişesi taşımaksızın kadının ferdî ve sosyal konumunu değiştirmeyi hedefleyen hareket olup hukuk alanında da köklü değişiklikler getirmiştir. Buna Türkiye, Tunus ve devrim öncesi İran örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu ülkelerde bir taraftan kadının Batı tipi bir modernleşme sürecinin gereklerine uyması teşvik edilir ve bazan zorunlu kılınırken diğer taraftan bunu destekleyen hukukî düzenlemeler yapılmıştır. İkincisi, İslâm kültürüne bağlılık ilkesini korumakla birlikte gelenek ve kültürel etkilerle dinîleştirilen bazı uygulama ve anlayışların terkedilmesi gerektiğini savunan, kadının sosyal ve hukukî konumunda yeni anlayış ve ihtiyaçlar

ışığında değişiklikler yapma gereğini duyan harekettir. Bu hareket XX. yüzyıl itibariyle Osmanlı Devleti'nde, Mısır, Ürdün, Pakistan, Irak, Suriye, Malezya gibi ülkelerde etkili olmuştur. İkinci grup ülkelerde XX. yüzyıldan itibaren başlayan kanunlaştırma hareketlerinde tek bir mezhebe bağlı kalma uygulaması terkedilmiş, günümüzde yaygın olan bütün İslâmî mezheplerin yorumlarından yararlanılmıştır. Bu eklektik anlayış özellikle evlenme ehliyeti için belli bir yaş sınırının aranması, temyiz gücü olmayanların evlenmesine getirilen sınırlama, ikinci evliliğin birinci eşin veya mahkemenin iznine bağlanması, boşanma ehliyetine getirilen kısıtlama, kadınların mahkeme kararıyla boşanma imkânlarının genişletilmesi konularında kendini göstermektedir. Her iki görüş de halen birçok İslâm ülkesinde ciddi bir taraftar kitlesine sahip bulunmakta ve kadınları ilgilendiren gelişmeleri kendi düşünceleri istikametinde etkilemeyi sürdürmektedir. Afganistan, Suudi Arabistan ve kısmen devrim sonrasında İran gibi ülkelerde kadının hukukî ve sosyal statüsü konusunda klasik yorumlara bağlı kalma ve bunu zorunlu olarak uygulama anlayışı sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tayâlisî, Müsned (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1420/1999, III, 124; Müsned, I, 168; II, 126; V, 50, 51; VI, 84; Dârimî, "Ṣalât", 223; Buhârî, "Ṣalât", 108, "ʿ Îdeyn", 15, "Meġāzî", 82, "Fiten", 18, "Cihâd", 47, "Ṭıb", 43; Müslim, "Ṣalât", 47, 50, 51, "Ṣalâtü'l-ʿ îdeyn", 1, 3, 4, 9, "Selâm", 110-120, "Ḥac", 47; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 53, 101, 109, 111, 240, "Aḳżıye", 17, "Menâsik", 56, "Ṭıb", 24; İbn Mâce, "Aḥkâm", 30, "İḳāme", 36, 165, "Nikâḥ", 51, "Fiten", 19; Tirmizî, "Ṣalât", 109, 136, "Fiten", 75, "Cumʿ a", 32, "Tefsîr", 9; Nesâî, "Ḳıble", 7, 10, "Ṣalâtü'l-ʿ îdeyn", 3, 4; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Leiden 1322, V, 16-17; Taberî, Câmiʿ u'l-beyân (Bulak), XXVIII, 51; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1400, VII, 146; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 454; İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. V; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿ ummâl, XVI, 371, 374, 376-377; Kāsım Emîn, Hürriyeti Nisvân (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1329; R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1962, s. 144-146; Ömer

Lütfi Barkan, “Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)”, BTTD, III/5-6 (1968), s. 1-479; Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne’l-fıḳh ve’l-ḳānûn, Beyrut 1975; C. Waddy, Women in Muslim History, Longman-London 1980; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, tür.yer.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 715-746, 836, 1108-1160; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1981, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma, Tefrik”, Osm.Ar., V (1986), s. 1-12; a.mlf., “Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler”, Sosyal Hayatta Kadın (haz. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz), İstanbul 1996, s. 143-156; Ali Bardakoğlu, “Cahiliye Döneminde Kadın”, a.e., s. 9-16; Bernard Caporal, Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını, Ankara 1982; Abdülmün‘im Sultan, el-Müctemaʿu’l-Mıṣrî fi’l-ʿaṣri’l-Fâṭımî, Kahire 1985, s. 115-120; F. Davis, The Ottoman Lady, Westport 1986; Hüseyin Özdeğer, 1463-1640 Yılları Arasında Bursa Şehri Tereke Defterleri, İstanbul 1988, s. 50; Abdülhalîm M. Ebû Şakka, Taḥrîrü’l-merʾe fî ʿaṣri’r-risâle, Küveyt 1990, I-IV, tür.yer.; Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elit: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam (trc. Mary Jo Lakeland), Addison 1991, tür.yer.; Huda Lutfi, “Manners and Customs of Fourteenth Century Cairene Women”, Women in Middle Eastern History, Shifting Boundaries in Sex and Gender (ed. N. R. Keddie - B. Baron), New Haven 1991, s. 99-121; Nermin Abadan Unat, “The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women”, a.e., s. 177-194; J. E. Tucker, “Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth Century Nablus”, a.e., s. 236-253; Ömer Demirel v.dğr., “Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı”, Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi, Ankara 1992 I, 97-161; Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, Roots of a Modern Debate, New Haven 1992; Haji Faisal Bin Haji Othman, Woman, Islam and Nation Building, Kuala Lumpur 1993; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi’l-merʾe ve’l-beyti’l-müslim, Beyrut 1993, I-XI, tür.yer.; H. Gerber, State Society and Law in Islam, Ottoman Law in Comparative Perspective, New York 1994, s. 44, 55-57; Amina Wadud Muhsin, Qur’an and Woman, Kuala Lumpur 1994, s. 71 vd.; Hüseyin Hatemi, İlâhî Hikmette Kadın, İstanbul 1995; Alan Duben - Cem Behar, İstanbul Haneleri, Evlilik Aile ve Doğurganlık 1880-1940, İstanbul 1996, s. 161-162; Muhammed Biltâcî, Mekânetü’l-merʾe fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ve’s-Sünneti’ṣ-ṣaḥîḥa, Kahire 1996; B. Shaaban, “The Muted Voices of Women Interpreters”, Faith and Freedom, Women’s Human Rights in the

Muslim World (ed. Mahnaz Afkhami), London 1996, s. 61-77; Fariba Zerinebaf-Shahr, “Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century”, Women the Family and Divorce Laws in Islamic History (ed. Amira El-Azhary Sonbol), Syracuse 1996, s. 81-95; Abdal-Rehim Abdal-Rahman Abdal-Rehim, “The Family and Gender in Egypt During the Ottoman Period”, a.e., s. 96-111; M. A. Fay, “Women and Waqf: Power and the Domain of Gender in Eighteenth Century Egypt”, Women in the Ottoman Empire (ed. M. C. Zilfi), Leiden 1997, s. 28-47; M. L. Meriwether, “Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840”, a.e., s. 128-152; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’an (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1999, s. 90-94; Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara 2000; N. Abbott, “Women and the State in Early Islam”, JNES, I (1942), s. 106-126, 341-368; R. C. Jennings, “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, JESHO, XVIII/1 (1975), s. 53-114; Nejla Akkaya, “İslâm Hukukunda Kadının Siyasî Hakları”, İslâmî Araştırmalar, X, Ankara 1997, s. 228-240; Süleyman Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın”, a.e., X (1997), s. 249-258; İlhami Güler, “Kuran’da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, a.e., X (1997), s. 296-303; Yaşar Yiğit, “İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği”, Marifet, sy. 1, Konya 2001, s. 77-94; A. K. S. Lambton, “al-Marʾa”, EI² (İng.), VI, 472-485; Haleh Afshar, “al-Marʾa”, a.e., VI, 485-488; Ghaus Ansari, “al-Marʾa”, a.e., VI, 488-490; Afsaneh Najmabadi, “Education”, EIr., VIII, 233-234; J. Afary, “Feminist Movement”, a.e., X, 489-491.

M. Akif Aydın

KADINEFENDİ

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı padişah hanımlarına verilen unvan.

İlk devirlerde Osmanlı padişah hanımları için kadın kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan hâtun unvanı kullanılırdı. Osman Bey'in hanımı Mal Hatun, Yıldırım Bayezid'in hanımı Devlet Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in hanımı Sitti Mükrime Hatun bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Padişahlar Fâtih dönemine kadar Bizans imparatorları, Anadolu beyleriyle Sırp ve Bulgar krallarının kızlarıyla evlendiler.

Bu evlilik törenleri hayli görkemliydi. Ancak Fâtih'ten itibaren dışarıdan kız alma usulüne son verdiler ve hanımlarını saraydaki câriyelerden seçmeye başladılar. Bu usulün uygulandığı dönemlerde bile Kanûnî Sultan Süleyman, II. Osman ve Sultan İbrâhim bağlandıkları kadınlarla resmî nikâh yapmışlarsa da bu tür evlilikler saray çevresinde pek hoş karşılanmamıştır (Alderson, s. 153). Söz konusu nikâhların şekliyle ilgili en ayrıntılı bilgi I. Abdülhamid dönemine ait bir belgede bulunmaktadır. Belge, I. Abdülhamid'in beşinci kadınıyla nikâhlanmasına dair olup 20 Ekim 1774 tarihlidir. Buna göre nikâh töreni şu şekilde gerçekleşir: Nikâh için eşref saat belirlenir ve Hırka-i Şerif Odası önceden hazırlanır. Dârüssaâde ağası, hazîne-i şehriyârî, hazine vekili, hazine kethüdâsı ve padişah imamı, kapı ve perdeleri kapatılmış olan Hırka-i Şerif Odası'nda kafes arkasında gizlice bir araya gelir ve mihr-i müecceli belirleyerek nikâhı kıyar. Belgede açıkça belirtilmemesine rağmen taraflar nikâhta vekille temsil edilir. Nikâhın ardından şerbetler içilir ve merasim sona erer (Sarıcaoğlu, s. 6).

XVIII. yüzyıla kadar padişah hanımlarını nitelemek için hatun dışında "haseki", "sultan" ve nâdiren de "hanım" (Âkıle Hanım, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'nin kızı ve II. Osman'ın hanımı) gibi unvanlar kullanılmıştır. III. Ahmed'den itibaren ise kadın veya kadınefendi unvanı yaygınlık kazanmaya başladı. Bu dönemden sonra sultan kelimesi daha ziyade padişah kızlarını niteler oldu. Öte yandan oğlu tahta geçen

kadınefendiler de vâlide sultan olarak bu unvanı kullanmaya devam ettiler.

Saraya yeni alınan ve “acemi” denilen câriyeler burada sıkı kurallara göre eğitilir, zamanla şâkird, kalfa ve ustalığa yükselirlerdi. Padişahın dikkatini çekip firâş-ı hümâyuna dahil olanlar gözde veya ikbal olurlardı. İkbal uygulamasına ilk defa II. Mustafa döneminde rastlanır. Daha sonraki devirlerde padişahların aldıkları ikbal sayısı bir ile altı arasında değişmiştir. Sayıları birden fazla olunca kendi aralarında başikbal, ikinci ikbal, üçüncü ikbal şeklinde sıralanırlardı. Padişaha çocuk veren ikballere kadınefendilerde olduğu gibi daire ve câriyeler tahsis edilirdi. Ancak eski dönemlerde Topkapı Sarayı’ndaki ikballer dairesinin nerede olduğu bilinmemektedir. Sarayda mevcut Gözdeler (İkballer) Dairesi I. Abdülhamid tarafından yaptırılmıştır. Beşiktaş, Çırağan, Dolmabahçe ve Yıldız saraylarında da ikbal dairesi mevcuttu. İkballer için hanım veya hanımefendi unvanı kullanılırdı.

Kadınefendiler kıdemlerine göre birinci, ikinci, üçüncü kadınefendi şeklinde sıralanır, birinciye başkadınefendi de denirdi. Kadınlardan ölen olursa veya padişah birini boşarsa bir sonraki onun yerini alır ve başikbal de sonuncu kadınefendiliğe yükseltilirdi. Böylece hepsinin silsilesi yürütülürdü. Söz konusu terfi işlemleri kızlar ağasının arzı ve padişahın uygun bulmasıyla gerçekleşir, kadınefendiye statüsünü belirten bir berat verilirdi. Kadınefendiliğe yükseltilen câriye başkadın tarafından samur kürklerle süslenip padişahın dairesine götürülür, o da hükümdarın eteğini öper, kendisine daire ve câriyeler tahsis edilirdi. Kadınefendi sayısı tesbit edilebildiği kadarıyla en fazla yediye kadar çıkmıştır. Ancak Sultan Abdülaziz dahil olmak üzere daha sonra tahta çıkan padişahların kadınlarının sayısı dördü geçmemiştir.

Bir padişah öldüğünde kadınları, kızları ve hareminin bütün mensupları Eski Saray’a gönderilir, şehzadeleri ise Topkapı Sarayı’nda alıkonulurdu. Bu usul ilk defa III. Murad’ın haremine uygulandı. Eski Saray’da âdeta münzevî bir hayat yaşayan kadınefendi, eğer oğlu padişah olursa vâlide alayı denilen bir merasimle vâlide sultan olarak tekrar Topkapı Sarayı’na döner ve haremin en yetkili kişisi olurdu. Aksi takdirde ölünceye kadar buradaki inziva hayatı devam ederdi. Buna rağmen padişah ölümlerinden sonra kadınlarının başkalarıyla evlendirilmesi olaylarına da zaman zaman

rastlanır. Bu konudaki ilk örneğin Fâtih Sultan Mehmed döneminde görüldüğü ileri sürülür. Bunun yanında bazı padişahlar kadınlarını boşamış, hatta bizzat kendileri boşadıkları kadınlarını başkalarıyla evlendirmişlerdir. Nitekim II. Abdülhamid ayrıldığı Nûrefsun Kadınefendi'yi başkasına nikâhlamıştır. Öte yandan suçlu görülen bazı kadınların öldürüldüğü münferit olaylar da mevcuttur. 1826'da Eski Saray'ın seraskerliğe tahsis edilmesinden ve padişahların Topkapı Sarayı'ndan taşınmasından sonra ölen padişahın kadınları ve mensupları Topkapı Sarayı'na veya Çifte Saraylar'a yerleştirilmeye başlanmıştır.

Kadınefendilerin derecelerine göre tayinat ve tahsisatları vardı. Bunlar zaman içinde değişmekle beraber kumaş, kürk,

mum, sabun, odun, kömür, şeker, kahve, et, yağ, kar, kaymak, ekmek, bal, yumurta, meyve ve sebze gibi aynî veya nakdî olabiliyordu. Ayrıca kendilerine haslar ve paşmaklıklar tahsis edilirdi. II. Mahmud döneminin sonlarından itibaren kadınefendilere diğer devlet memurları ve saray mensupları gibi maaş bağlandı. Maaşları Hazîne-i Hâssa'dan ödenirdi. Bayram, düğün, doğum gibi vesilelerle dağıtılan aynî ve nakdî hediye ve atıyyelerden de payları olurdu. Önceki devirlerde dağıtılan hediye ve tahsisatlar kadınefendilerin derecelerine göre farklıydı; yani başkadın daha fazla, diğerleri derecelerine nisbetle daha az alırdı. Ancak maaş tahsisinden sonra hepsinin maaşı eşit düzeye getirildi. Öldüklerinde mallarına ve muhallefatına hazine adına el konulurdu.

Kadınefendiler kılık kıyafetlerine dikkat eder ve sultanlar gibi giyinirlerdi. Elbiselerinin düğmeleri elmastan olup yenleri dirseğe kadar dışından kürk kaplıydı. Başlarını ve omuzlarını şal ile örterlerdi. Başa hotoz giydiklerinde saçlarını hotozun içinde toplarlardı. II. Mahmud dönemine kadar diğer saray kadınları gibi dışarıyla irtibatları çok sınırlıydı. Bu dönemden sonra çarşaf ve ferace giymeye, yüzlerine yaşmak örtmeye, daha dışa dönük bir hayat yaşamaya ve mesire yerlerinde görünmeye başladılar. Sultan Abdülmecid devrinden itibaren saray dışı gezintiler arttığı gibi giyim kuşam ve yaşama tarzları da Avrupa modasına göre şekillendi.

Padişah kadınları, büyük vakıflar kurarak yüzyıllar boyunca pek çok sosyal hizmetin görülmesini sağladılar. Bu hizmetler cami, sebil, kütüphane,

hastahane, türbe, kale, dârüşşifa, imaret, değirmen, ekmek fırını, köprü, su kanalı, çeşme gibi kurumların inşa, işletme ve onarımından hacca gidecek adayların eşyalarının taşınması için deve kiralanmasına, mevlid ve Kur'an okutulmasına, mektep çocuklarına para ve giyecek yardımı yapılmasına kadar uzanmaktaydı. Vakıf kuran padişah kadınları arasında Hatice Turhan, Gülnûş, Mihrişah, Ayşe Sîneperver, Nakşıdil ve Bezmiâlem vâlide sultanlarla Âdilşah Kadın sayılabilir. Bu isimlerden de anlaşılacağı gibi kadınefendiler daha ziyade vâlide sultan olduktan sonra vakıflar tesis etmişlerdir. Kadınefendilik Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E. 1975/1-3; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 156; Rycaut, s. 39-40; M. M. Montagu, Türkiye Mektupları: 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts., s. 110 vd.; d'Ohsson, Tableau général, VII, 64-66 (Harem kısmının tercümesi: Harem-i Hümâyun, trc. Ayda Düz, Hayat Tarih Mecmuası ilâvesi), İstanbul 1972, s. 5; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 148-149, 151 vd.; a.mlf., Merkez - Bahriye, s. 321, 417; Ali Rıza, Saray Hayatında Kadınlar (s.nşr. Şevket Rado, HM ilâvesi), sy. 12 (1973); Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, tür.yer.; a.mlf., Harem, Ankara 1985, s. 29, 38-58, 61, 115, 162; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, İstanbul 1984, s. 257 vd.; Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar-Hanım Sultan Vakfiyeleri (nşr. Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma Vakfı), İstanbul 1990, tür.yer.; Leslie P. Peirce, Harem-i Hümayun, İstanbul 1996, tür.yer.; R. Withers, Büyük Efendi'nin Sarayı (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 39-42, 47-48; Fikret Sarıcaoğlu, Sultan I. Abdülhamid: 1774-1789 (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 5-6; A. D. Alderson, Osmanlı Hanedanının Yapısı (trc. Şefaettin Severcan), İstanbul 1998, s. 139-140, 142, 144, 150, 153, 162, 163; Sevgi Gürtuna, Osmanlı Kadın Giysisi, Ankara 1999, s. 14-17; N. M. Penzer, Harem (trc. Doğan Şahin), İstanbul 2000, s. 213-215; Pakalın, II, 126-127.

Ali Akyıldız

KADIZÂDE, Ahmed Şemseddin

(ö. 988/1580)

Osmanlı şeyhülislâmı.

918'de (1512) doğdu. Babası Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Edirne kadısı olan Bedreddin Mahmud'dur. İlk öğreniminden sonra Edirne'de dârülhadis müderrisi Kılıççızâde İshak Çelebi'nin derslerine katıldı. Üç Şerefeli müderrisi Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin hizmetinde bulunup ondan faydalandı. Ardından Sahn müderrisi Ebüssuûd Efendi'nin derslerine devam etti. Ayrıca Sâdî Efendi'den ders gördü. Nihayet Kadri Çelebi'nin talebesi iken mülâzemet aldı.

Eğitim mesleğiyle işe başlayıp 25 akçe tahsisatlı Bursa Ferhâdiye Medresesi'ne, ardından 30 akçe ile Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa Medresesi'ne müderris oldu. 950'de (1543) Bursa Kaplıca Medresesi'ne, 953'te (1546) Ali Paşa-i Atik Medresesi'ne, iki yıl sonra Üç Şerefeli müderrisliğine, 957'de (1550) Sahn-ı Semân'dan birine tayin edildi. 960 (1553) yılı başlarında Süleymaniye'nin doğu tarafında tamamlanan iki medreseden biri kendisine, diğeri Mimarzâde'ye verildi.

Müderrislikten kadılık mesleğine geçen Kadızâde, Safer 963'te (Aralık 1555) Halep kadısı oldu. Kendisiyle birlikte Halep'e giden talebesi şair Bâkî de burada kadı nâibliği yaptı. Kadızâde Zilkade 967'de (Ağustos 1560) 80 akçe ile emekliye ayrıldı. Semiz Ali Paşa'nın sadrazamlığı sırasında kendisine verilen İstanbul teftişi görevini başarıyla yerine getirdi ve Rebîülevvel 971'de (Kasım 1563) Perviz Efendi'nin yerine İstanbul kadısı oldu. Bu görevde iken, Kanûnî Sultan Süleyman'ı Sigetvar'a uğurlayan ve II. Selim'in cülûsunda ona biat eden devlet erkânı arasında yer aldı (Selânikî, s. 16, 43). Bu sırada her iki kazaskerin azli üzerine Çivizâde Damadı Hâmid Efendi'den boşalan Rumeli kazaskerliğine getirildiyse de (a.g.e., s. 52) 974 Zilhiccesinde (Haziran 1567) Muallimi Sultânî Atâullah Efendi ile anlaşmazlığı sebebiyle görevinden alındı. Daha sonra 150 akçe yevmiye ile müderrislik yaparken Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa ile

aralarındaki kırgınlık yüzünden Edirne’ye taşınmak zorunda kaldı. Kendisine Safer 981’de (Haziran 1573) 200 akçe ile Edirne Dârülhadisi verildi.

III. Murad’ın cülûsunda yevmiyesi 50 akçe arttırılan Kadızâde, Safer 983’te (Mayıs 1575) Süleymaniye Dârülhadisi’ne tayin edildi, aynı yılın rebîülevvelinde (Haziran 1575) yeniden Rumeli kazaskeri oldu. 5 Şâban 985’te (18 Ekim 1577) Hâmid Efendi’nin yerine şeyhülislâmlık makamına getirildi. İki buçuk yıldan fazla bu görevde kaldıktan sonra 10 Rebîülâhir 988’de (25 Mayıs 1580) vefat etti, İstanbul’da Küçük Karaman’daki türbesine gömüldü. Kadızâde’nin dürüst ve hakkı söylemekten çekinmeyen bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir.

Kadızâde kazaskerliği sırasında devlet protokolünde iki önemli değişiklik yapmıştır. O zamana kadar kazaskerler teşrifatta beylerbeyilerden sonra gelirken onun itirazıyla Rumeli ve Anadolu beylerbeyileri dışında kazaskerlerin diğer beylerbeyilerden önce gelmesi kanun olmuştur. İkinci olarak Dîvân-ı Hümâyun’da yemekten sonra el yıkamak için vezirlere leğen ve ibrik getiriliyor, kazaskerlere ise ıslak havlu veriliyordu; Kadızâde’nin girişimiyle kazaskerlere de leğen ve ibrik verilmeye başlanmıştır. Kadızâde’nin, şeyhülislâmlığı sırasında İstanbul Rasathânesi hakkında padişaha sunduğu raporla buranın yıkılmasına yol açtığı belirtilir. III. Murad zamanında Takıyyüddin tarafından kurulan rasathâne hakkında, gökleri izlemenin uğursuzluk getirdiği ve her nerede bu gibi bir işe teşebbüs edildiyse devletin zevaline sebep olduğu yolundaki raporunun ardından 988’de (1580) buranın yıkılması emri verilmiştir. Bu konuda bir fetva çıktığından bahsedilmekteyse de bunun bir rapor olarak padişaha sunulduğu anlaşılmaktadır. Aydın Sayılı rasathânenin 989 (1581) sonu veya 990 (1582) yılı başında yıktırıldığını belirtmektedir ki (İA, IX, 631) bu tarihlerde Kadızâde vefat etmişti. Fatih Çırçır semtinde bir mescid (Ayvansarâyî, I, 74), yanına da bir dârülkurrâ (1577-1580) yaptıran Kadızâde (Baltacı, s. 608) babasının Edirne’deki camisini tamir ettirerek genişletmiş ve gelirini arttırmıştır.

Kaynaklarda, Kadızâde’nin çeşitli kitaplara yazdığı şerh ve hâşiye tarzında birçok eser ve risâlesinden bahsedilmektedir. Bunlardan Netâʾicü’l-efkâr fî keşfi’r-rumûz ve’l-esrâr, Burhâneddin el-Mergīnânî’nin Hanefî fıkhına dair

el-Hidâye adlı eserinin İbnü'l-Hümâm tarafından Fetḥu'l-ḳadîr adıyla yapılan şerhinin tekmilesidir. İbnü'l-Hümâm'ın vefatıyla eksik kalan şerh Kadızâde tarafından "Kitâbü'l-Vekâle"den itibaren tamamlanmıştır (baskıları için bk. DİA, XVII, 472, 473; XX, 88). Bunun dışında eserlerinden bazıları şunlardır: Risâle fî ḥaḳḳi'l-Muṣṭafâ (İÜ Ktp., AY, nr. 147); Risâle fî ṣalâti'l-ḥâʾiżi ve ṣavmihâ (İÜ Ktp., AY, nr. 694); Şerḥu duʿâʾi'l-ḳunûd (İÜ Ktp., AY, nr. 6853); Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 732); Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Viḳāye (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2493); Şerḥu Miftâḥi'l-ʿulûm fi'l-meʿânî ilâ âḫiri'l-fenni'ṡ-ṡânî (Beyazıt Devlet Ktp., nr 2493, vr. 69b-177b); Red ʿalâ Risâle fî cevâzi'r-raḳṣ (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3125); Tercüme-i Meʿâdinü'l-cevâhir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1515, vr. 37b-76b).

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme (haz. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 18; Selânikî, Târih, s. 16, 43, 52, 61, 67, 106, 174, 428; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 259-261; ayrıca bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 396; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 74; İlmiyye Salnâmesi, s. 392-398 (yedi fetva örneği); Osmanlı Müellifleri, I, 401; Serkîs, Muʿcem, II, 1488; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 148-149; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 453-454; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, Ankara 1972, s. 37-38; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 608; A. Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1985, s. 51, 52, 54; Aydın Sayılı, "Rasadhâne", İA, IX, 631.

Mehmet İpşirli

KADIZÂDE MEHMED TÂHİR

(1747-1838)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Tokat'ta doğdu. Kadı Ömer Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul'a gitti ve devrin tanınmış âlimlerinden ders görerek yetişti. Ruûs imtihanına girip müderrislik ruûsunu kazandı ve 1196'da (1782) müderris oldu. Ardından kadılık görevine geçti, Anadolu ve Rumeli'nin birçok yerinde kadılık yaptı. Rumeli Kazaskeri Osmanpaşazâde İzzet Bey'in şeriatçılık memurluğunda bulundu; mahrec mevleviyetini elde ederek Yenişehr-i Fenâr kadılığına tayin edildi. Bir süre mâzul kaldıktan sonra önce Mekke pâyesini elde etti, 1818'de de İstanbul kadılığına getirildi. 1824'te Anadolu kazaskeri oldu. 26 Kasım 1825'te Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına tayin edildi. Bu makama getirilmesinde II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırma düşüncesi etkili olmuştu. II. Mahmud çok takdir ettiği, ancak yumuşaklığı sebebiyle askere karşı çıkamayacağını düşündüğü Âsım Efendi'nin yerine kararlı gördüğü Kadızâde'yi şeyhülislâm yapmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması arefesinde sık sık toplanan meşveret meclislerinde Kadızâde Mehmed Efendi etkili rol oynamıştır. 25 Mayıs 1826 tarihinde onun konağında yapılan, mülkî ve askerî erkânla ulemâdan oluşan geniş bir kadronun katıldığı meşveret meclisinde Batı usulünde tâlim istemeyen yeniçerilere karşı savaş tâliminin gerekliliğine şeyhülislâm fetva vermiş ve eşkinci adıyla tâlimli bir askerî birliğin teşkili kararlaştırılmıştı. Bununla ilgili hüccet-i şer'iyye yazılarak ulemâdan başka devlet erkânına ve hatta ocak ağalarına da imza ettirilmişti. Muhtemel olaylara karşı Topkapı Sarayı'nda sancak-ı şerif çıkarılmış, başta şeyhülislâm olmak üzere bütün ulemâ, 3500 talebe sancak altında toplanmış ve karşı çıkacak âsilerin tenkiline karar verilmişti. Şeyhülislâm ocağın kaldırılmasına dair fetvayı padişaha sunmuş ve kendisine bir elmas yüzük hediye edilmişti. Kadızâde ayrıca Nizâm-ı Cedîd askerine miğfer giydirilmesi konusunda da padişahı desteklemiş ve kavuk yerine miğfer giyilebileceğine dair fetva vermiştir.

1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında toplanan bir umumi meşveret meclisinde Reîsülküttâb Pertev Efendi'nin muhalefetine rağmen Ruslar'la barış yapılmasını teklif ederek bu yolda bir kararın çıkmasını da sağlamıştır.

Kadızâde, iki buçuk yıl kadar süren şeyhülislâmlığının ardından 6 Mayıs 1828 tarihinde yaşlılığı dolayısıyla görevden ayrıldı. Vefatında Eyüpsultan'da Bostan İskelesi yakınında yaptırdığı mezarına defnedildi. İlmiyye Salnâmesi'nde yedi adet orijinal fetvası yer almıştır. Kadızâde'nin

meşihatta bulunduğu müddet zarfında adaletten ayrılmadığı, inandığı yeniliklerde padişahı desteklemekle birlikte yer yer ona karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim II. Mahmud'un ulemâya fes giydirme isteğini benimsemediği ve bu konuda fetva vermediği bilinmektedir.

Kadızâde Mehmed Efendi bazı eserler de kaleme almıştır. Nûriye adlı Türkçe kitabının girişinde kendisinin Kādirî tarikatına mensup olduğunu, eserinde tasavvufun çeşitli konularını ele aldığını ve onu kırk bir bölüm halinde düzenlediğini bildirmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 401). Ayrıca Risâle fî Tahkīk-i Lafzı Türkî adlı bir eseri daha bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 926, vr. 47a-b). İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı (Muallim Cevdet, nr. K. 576) Fetâvâ Mecmuası Kadızâde'ye ait olmayıp mecmuada onun kısa bir biyografisi ile bir fetvası yer almaktadır (vr. 105b). Bazı kaynaklarda Kadızâde'nin Şerhu Kelimeti't-Tevhîd, Tefsîr-i Sûre-i İhlâs ve Talâk Hakkında Bir Risâle gibi eserleri bulunduğundan bahsedilmekteyse de bunların nüshalarına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E. 3277 (Kadızâde'ye ait 35 adet orijinal belge), BA, HH, nr. 22689; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2832; İlmiyye Salnâmesi, s. 587-589; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 218; ayrıca bk. İndeks; Hızır İlyas, Târîh-i Enderun, İstanbul 1276, s. 431; Cevdet, Târih, XII, 138, 146, 253-255; Lutfî, Târih, I, 127;

Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 33, 34, 50, 53, 531; Danişmend, Kronoloji, IV, 110, 111; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, Ankara 1972, s. 186-187; A. Levy, "The Ottoman Ulema and The Military Reforms of Sultan Mahmud II", AAS, VII (1971), s. 15, 18; Mehmet Arslan, "Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair Edebî Bir Metin: Aynî'nin Manzum Nusretnâmesi", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 3, Sivas 1996, s. 36; Şerafettin Turan, "Edirne Antlaşması", DİA, X, 442-443.

Mehmet İpşirli

KADIZÂDE-i RÛMÎ

(قاضي زادهء رومي)

(ö. 844/1440’tan sonra)

Matematikçi ve astronom.

Ulemâ sınıfından gelen babasının ölümü üzerine dedesi Kadı Mahmud Çelebi tarafından yetiştirildiği için Kadızâde lakabıyla anılmaktadır; bu lakapla tanınmadan önce Mûsâ Paşa veya Mûsâ Çelebi diye biliniyordu. Dinî ve aklî ilimleri dedesinden ve I. Murad döneminin meşhur âlimi Molla Fenârî’den okudu. Ardından dedesinin öğrencilerinden Bedreddin Simâvî ile birlikte Konya’ya giderek Müneccim Feyzullah’tan astronomi dersleri aldı. Anadolu’daki hocalarından biri de Saferşah er-Rûmî’dir. 1400’lü yılların başlarında aile fertlerinin karşı çıkmasına rağmen hocası Molla Fenârî’nin teşvikiyle, Merâga matematik-astronomi okulunun ilmî mirası çerçevesinde canlılığını koruyan Mâverâünnehir ve Horasan bölgesine giderek 814’ten (1411) itibaren Semerkant’ta, dönemin önde gelen âlimlerinden kelâmcı-matematikçi Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin derslerine devam etti. Ancak daha sonra her meseleye matematikçi gözüyle bakması yüzünden hocasıyla anlaşmazlığa düşüp dersini bıraktığı ve onun ünlü eseri Şerḥu’l-Mevaḳıf’taki çeşitli fikirlerini eleştirdiği bilinmektedir (Taşköprizâde, s. 14-16). Bunun üzerine Cürcânî’nin, “Kadızâde’nin tabiatına riyâziyyât galip gelmiş” dediği rivayet edilir. Bu ifadesiyle onun, var olanın bilgisine ulaşmak için uygulanan tabii ve kelâmî yönteme karşı Kadızâde’nin hendesî çizgideki riyâzî tavrı benimsediğini belirtmek istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Kadızâde’nin tabii ve kelâmî çerçevede herhangi bir eser vermemesi de bunu göstermektedir.

Semerkant’ta Uluğ Bey ile tanışan Kadızâde kısa zamanda hükümdarın sevgi ve saygısını kazanarak özel hocası oldu; ardından uluğ Bey Medresesi’nin başhocalığına ve Cemşîd el-Kâşî’den sonra o dönemde inşa edilen Semerkant Rasathânesi’nin başına getirildi. Derslerine Uluğ Bey ve diğer hocaların da katıldığı Kadızâde ilmî özerkliğe büyük önem verirdi.

Uluğ Bey’in kendisinden habersiz olarak bir müderrisi görevden alması yüzünden ders vermeyi bırakmış ve sebebini sorunca da Uluğ Bey’e, “Ben tavsiye üzerine, kural olarak azlin söz konusu olmadığı bir görev üstlendim. Şu ana kadar da müderrisliğin böyle olduğunu sanıyordum. Ancak bu işte de azlin uygulandığını görünce görevi bıraktım” cevabını verdi. Bunun üzerine Uluğ Bey müderrisi görevine iade etti ve bir daha müderris azletmeyeceğine dair söz verdi; Kadızâde de yeniden ders vermeye başladı (a.g.e., s. 17). Semerkant’taki faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi bulunmayan Kadızâde’nin ölüm tarihi de kesin olarak bilinmemekte, fakat çeşitli ansiklopedilerde Abdülhak Adnan Adıvar’dan alındığı anlaşılan 1412 yılına rastlanmaktadır. Ancak onun, talebesi Fethullah eş-Şirvânî’ye verdiği icâzetnâmenin (DİA, XII, 464) 15 Rebîülâhir 844 (13 Eylül 1440) tarihini taşıması bu sırada hayatta olduğunu göstermektedir.

Kendi dönemi ve muhitindeki kelâmî ve tasavvufî yaklaşımları yakından bilen Kadızâde, riyâziyyâta yatkınlığı sebebiyle bu çizginin en iyi temsil edildiğini düşündüğü Mâverâünnehir bölgesine gitmiştir. Uluğ Bey’in kendisine teveccühünde de meşrep yakınlığı önemli rol oynamıştır. Burada yetiştirdiği öğrencilerin Orta Asya İslâm-Türk kültürü ve İran kültür bölgesindeki etkileri henüz tam olarak ortaya konulmuş değildir. Ancak talebelerine Osmanlı ülkesine gitmeleri için telkinde bulunmuş, Ali Kuşçu ve Fethullah eş-Şirvânî onun yönlendirmesiyle Anadolu’ya gelirken Semerkant matematik-astronomi okulunun zengin birikimini de birlikte getirmişlerdir. Böylece Kadızâde, başka

bir coğrafyada ilmî faaliyette bulunsa da öğrencileri vasıtasıyla asıl vatanına hizmet etmiş, bu sebeple Taşköprizâde Ahmed Efendi onu Osmanlı ulemâsının ikinci tabakasına yerleştirmiştir. Ayrıca Kadızâde’nin geometriyle ilgili Şerḥu Eşkâli’t-teʾsîs’i ile astronomiye dair Şerḥu’l-Mülaḫḫaṣ fî ʿilmi’l-heyʾe’si, Osmanlı medreselerinde orta seviyede ders kitabı olarak okutulmuştur. Böylece Osmanlı ilim hayatını hem talebeleri hem eserleriyle zenginleştirip yönlendiren Kadızâde, Osmanlı ilim muhitinde yetişen gerçek anlamda ilk özgün matematikçi ve astronom sayılır.

Kadızâde’nin en önemli astronomi faaliyeti, Semerkant Rasathânesi’ndeki çalışmalara katılması ve Zîc-i Ulug Bey’in telif heyetinde yer almasıdır. Bir

ekip çalışması olan Zîc'deki katkısı bütün ayrıntılarıyla tesbit edilmemekle birlikte Cemşîd el-Kâşî'den sonra rasathânenin başına geçerek gözlemlere ve bunlara dayalı matematik astronomi hesaplamalarına bizzat nezaret etmesi Kadızâde'nin bu eserin hazırlanmasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Çağmînî'nin eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde onun astronomiyle ilgili yaklaşımına karşı çıkan Kadızâde'ye göre fizikî varlıklardan yalnız dünyanın küre olma durumu incelenebilir. Bu konudaki görüşler de müelliften müellife değişir. Ayrıca astronominin nihaî hedefi gök cisimlerinin incelenmesidir; dolayısıyla yeryüzü ile uğraşmak doğru değildir. Onun Şerḥu'l-Mülaḫḫaṣ fî ʿilmi'l-heyʾe adlı eserinin mukaddimesindeki, "Zamanımızda hakikate ilişkin ilimlerin öğretildiği mekânlarla tâlime ilişkin mekânlardan özellikle riyâzî olanların kökü kazındı" cümlesinden (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3403, vr. 1b), daha çok Nasîrüddîn-i Tûsî'nin eserlerinin temsil ettiği fizikçi ve matematikçi görüşlerin sentezini oluşturan İbn Heysemci astronomi çizgisinden rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Kadızâde'nin bu tutumu, öğrencisi Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-fetḥiyye fî ʿilmi'l-heyʾe ve Şerḥu't-Tecrîd adlı kitaplarında İbnü'l-Heysemci çizgiyi ortadan kaldırmaya çalışmasıyla daha da belirgin duruma gelmekte ve bu iki âlimin eserlerinin birbirini tamamladığı görülmektedir. Nitekim bu eserler Osmanlı medreselerinde birlikte okutulmuştur.

Eserleri. A) Matematik. 1. Tuḥfetü'r-reʾîs fî şerḥi Eşkâli't-teʾsîs. Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Eşkâlü't-teʾsîs adlı eserine yapılmış bir şerh olup 815'te (1412) Uluğ Bey'e ithafen kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2743, 31 varak; müellif nüshası); daha çok Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs adıyla tanınmaktadır. Kadızâde, teorik geometri açısından en önemli çalışması olan bu şerhinde birçok noktada Semerkandî'den farklı bir yaklaşım sergilemiş ve açıklamalarında Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl fî ʿilmi'l-hendese'si ile Esîrüddin el-Ebherî'nin Iṣlâḥu'l-Öklîdis'inden faydalanmıştır. Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs'in Osmanlı matematik tarihi açısından en önemli özelliği, uzun yıllar medreselerde orta seviyeli bir geometri ders kitabı olarak okutulmasıdır (İstanbul 1268, 1274). Dünya kütüphanelerinde 200'ü aşkın yazma nüshası bulunan eser üzerine Kadızâde'nin öğrencisi Tâc Saîdî (Ebü'l-Feth

Muhammed b. Saîd Hüseynî), Fasîhuddin Muhammed, Molla Çelebi (Muhammed b. Ali el-Âmidî), Şeyhülislâm Bolulu Mustafa Efendi, Abdülber b. Abdülkādir el-Feyyûmî, Muhammed b. Yâr Muhammed el-Buhârî ve Muhammed b. Hüseyin el-Attâr el-Halebî gibi pek çok matematikçi tarafından hâşiyelerle ta'likler yazılmış ve bunlar Osmanlı geometri eğitiminde kullanılmıştır. Ayrıca kitabı, Sultan III. Selim'in emriyle 1794 yılında dönemin matematikçilerinden Muğlalı Müftüzâde Abdürrahîm b. Yûsuf Menteşevî açıklamalı olarak Türkçe'ye çevirmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 6838). Semerkandî'nin metniyle beraber yeni bir neşri yapılan Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs (Muhammed Süveysî, Tunus 1984) konuları belirli bir düzene göre sunmadığından pedagojik değildir. Öte yandan bazı teoremlerde müellifle şârih farklı ekolleri öne çıkarmış ve farklı düşünceleri tercih etmiştir. Özellikle bu durum, matematik tarihinde paraleller aksiyomu olarak bilinen "beşinci postula" meselesinde görülür. Müellif İbnü'l-Heysem Ömer Hayyâm, Cevherî, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Ebherî gibi matematikçilerin bu konuyla ilgili düşüncelerini eleştirir ve ileri sürdükleri fikirlerin yanlış olduğunu iddia eder. Şârih Kadızâde ise kitapta bahsi geçen Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl'ü ile Ebherî'nin Iṣlâḥu'l-Öklîdis'ini incelediğini ve Semerkandî'nin aksine bu iki üstadın görüşlerinde yanlışlık göremediğini belirtir. Ayrıca yeri geldiğinde Ebherî'nin beşinci postulaya verdiği ispatı zikreder. Bu özellikleriyle Şerḥu'l-Eşkâl, İslâm medeniyetinde gelişmiş olan farklı geometri anlayışlarını içermektedir. Bunun yanında eser, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin kurduğu ve haleflerinin geliştirdiği İslâm cebirinin etkisiyle kısmen unutulan Öklid'in geometrik cebirinden de bazı örnekler ihtiva etmektedir ki bu durum, Osmanlılar'da geometrik nicelikle (aded-i muttasıl) cebir ve aritmetik yapma geleneğinin devamlılığını sağlamıştır. 2. Risâle fi'stiḫrâci ceybi derece vâḥide bi-aʿmâlin müʾessese ʿalâ ḳavâʿide ḥisâbiyye ve hendesiyye ʿalâ ṭarîḳati Ġıyâs̱iddîn el-Kâşî. Cemşîd el-Kâşî'nin 1 derecelik yayın sinüsünün hesaplanması için geliştirdiği cebir yöntemi hakkındaki risâlesinin şerhi olup (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 76, 7 yaprak) Kadızâde'nin matematik sahasında yazdığı en orijinal eser olarak kabul edilir. Kâşî'nin üçüncü dereceden bir denklem haline getirerek çözdüğü bu problemdeki yöntemini Kadızâde genişletip basitleştirmiştir. Tahran'da (1299/1882) taş baskısı yapılan risâle Rusça'ya tercüme edilmiştir (DSB, VIII, 262; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, s. 343, 382). 3. Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri uṣûli'l-hendese. Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine göre Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl fî ʿilmi'l-hendese'sine

yazılmış bir hâşiyedir; ancak yedinci makaleye kadar gelebilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 139).

Sâlih Zeki'nin Kadızâde'ye nisbet ettiği, müellif adı olarak Selâhaddin Mûsâ isminin yer aldığı Risâle fi'l-ḥisâb (Muḫtaṣar fi'l-ḥisâb, er-Risâletü'ṣ-ṣalâḥiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye) adlı eser ise (Âsâr-ı Bâkıye, I, 190; Akpınar v.dğr., I, 5) kendisinden önce yaşamış Selâhaddin Mûsâ adlı başka bir matematikçiye ait olmalıdır. Çünkü eserin meçhul şârihi dîbâcede müelliften "merhum" diye söz etmektedir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının (Şehid Ali Paşa, nr. 1992/2) 784 (1382) yılında istinsah edilmiş olması bunun başka bir âlime ait olacağını göstermektedir. Dolayısıyla Sâlih Zeki'nin Selâhaddin Mûsâ adlı müellifin kaleme aldığı matematiğe dair eserleri Kadızâde'ye nisbet etmesi doğru değildir. Ayrıca yine ona nisbet edilen Risâle fi'l-misâḥa adlı çalışmanın da (Akpınar v.dğr., I, 5) durumu kesin değildir.

B) Astronomi. 1. Şerḥu'l-Mülaḫḫaṣ fî ʿilmi'l-heyʾe. Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe'sinin şerhi olup 814'te (1412) yazılarak Uluğ Bey'e sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2662; müellif nüshasından istinsah edilmiştir). Kadızâde'nin nazarî astronomi sahasında telif ettiği en önemli çalışmadır. Osmanlı medreselerinde orta seviyeli ders kitabı olarak okutulan eserin zamanımıza

300'ü aşkın nüshası gelmiş, ayrıca çeşitli baskıları yapılmıştır (Hint 1271; Leknev 1290; Delhi 1292, 1313, 1316; İstanbul 1296). Kitap üzerine Sinan Paşa, Muhyiddin Niksârî, Molla Ahaveyn, Abdülalî el-Bircendî, Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî ve Fahrîzâde el-Mevsılî'nin yazdıkları başta olmak üzere pek çok hâşiye kaleme alınmıştır. Bunlardan özellikle Bircendî'nin hâşiyesi çok rağbet görmüş ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kadızâde'nin şerhi ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle Hamza b. Hacı b. Süleyman tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2592/1, vr. 1b-44b). 2. Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri'l-Mecisṭî. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-Mecisṭî adlı eserine Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin yazdığı Taʿbîrü't-Taḥrîr adlı şerhin bazı zor yerlerini açıklayan bir hâşiyedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1595). 3. Risâle fi'stiḫrâci ḫaṭṭi nıṣfi'n-nehâr ve semti'l-ḳıble. Bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimeden oluşan bu küçük çalışma Kadızâde'nin bilinen tek

Farsça astronomi eseridir (King, I, 451; II, 1079). Kadızâde ayrıca, Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî'nin Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eserine yaptığı şerhe hâşiye yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2029).

BİBLİYOGRAFYA

Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 842, vr. 700a; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 14-17; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 37; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 105, 139, 859, 867; II, 966, 1595, 1819, 2029; Halil b. İsmail, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 20-25; Sicill-i Osmânî, IV, 520; Osmanlı Müellifleri, III, 291; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 144-145; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, I, 133-139, 186-190; Serkîs, Muʿcem, I, 702; II, 1489; Brockelmann, GAL, I, 616, 624, 674, 675; II, 275; Suppl., I, 840, 865; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 480; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1976, I, 158-169; A. P. Youschkevitch - B. A. Rosenfeld, "al-Kāshī", DSB, VIII, 255-262; Hamit Dilgan, "Qādī Zāda al-Rūmī", a.e., XI, 227-229; David A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981-86, I, 451; II, 1079; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 18-20; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 342-345, 382; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 275-285, 370-388; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 5-21; a.mlf., "Fethullah eş-Şirvânî", DİA, XII, 464; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 3-18.

İhsan Fazlıoğlu

KADIZÂDELİLER

XVII. yüzyılda Osmanlılar'da dinî ve içtimaî hareket başlatan vâizler zümresi ve bu harekete verilen ad.

IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkmış olan Kadızâdeliler hareketi, adını IV. Murad döneminin vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır.

Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları bid'at olarak nitelemiş ve şiddetle reddetmiştir. Dolayısıyla Kadızâdeliler hareketinin amacı, İslâm'ı Kur'ân-ı Kerîm ve Resûl-i Ekrem'in sünneti dışındaki bid'at sayılan unsurlardan arındırmak ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak olarak nitelendirilebilir. Tarihte bu tür hareketlerin genellikle bunalımlı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkmış olması gibi Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezî idaredeki zaaflar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus hareketleri ve çıkan isyanlar gibi bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur.

Kadızâdeliler'in fikrî seviyedeki lideri İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivî Mehmed Efendi'dir (ö. 981/1573). Onun en önemli eserlerinden Türkçe bir ilmihal kitabı olan Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme) Kadızâdeliler arasında yaygın biçimde okunmuştur. Birgivî'nin Arapça yazdığı eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye ise dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuları kapsayan ve üzerine çeşitli şerhler yazılan meşhur bir eserdir. Birgivî'de görülen İbn Teymiyye'nin etkisi Kadızâde Mehmed Efendi'nin eserlerinde de dikkat çeker. Mehmed Efendi'nin, İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-raʿiyye adlı kitabının genişletilmiş Türkçe tercümesi olan Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil'i hazırlamış olması bu

tesiri açıkça gösterir. Ancak fikrî seviyede başlayan bu hareket ilerleyen safhalarında Kadızâdeliler’in tarikat ehline ve devlete karşı tavırlarıyla nitelik değiştirmiştir.

Mehmed Efendi 990’da (1582) Balıkesir’de doğdu, babası kadı olduğu için Kadızâde lakabıyla anıldı. Gençliğinde Balıkesir’de bir müddet Birgivî’nin talebelerinden ders okudu, ardından İstanbul’a geldi ve tahsilini burada tamamladı. Kısa bir süre sonra İstanbul’da Tercüman Tekkesi şeyhi ve Halvetî tarikatına mensup olan Ömer Efendi’ye intisap etti. Fakat tasavvufun mizacına ve fikirlerine uymadığı gerekçesiyle bu yolu bırakarak önce Fâtih Camii’nde, daha sonra 1041’de (1631-32) tayin edildiği Ayasofya Camii’nde ders ve vaaz vermeye başladı, şöhreti kısa sürede yayıldı. Kâtib Çelebi 1038’de (1628-29) Kadızâde’nin Fâtih Camii’ndeki vaazlarını dinlediğini belirtir.

Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecid Sivâsî arasında cereyan eden tartışmaların konuları Kadızâdeliler hareketinin odak noktasını teşkil eder. Bu konular üç kategoride toplanabilir. 1. Tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler. Sûfîlerin semâ ve devranının câiz olup olmadığı, zikir ve mûsiki konuları. 2. Dinî inanışlar ve ibadetlerle ilgili meseleler. Aklî ilimleri (matematik, felsefe gibi) okumanın câiz olup olmadığı; Hızır’ın hayatta bulunup bulunmadığı; ezan, mevlid ve Kur’ân-ı Kerîm’in makamla okunmasının câiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahâbeye isimleri geçtiği zaman “sallallāhu aleyhi ve sellem” (tasliye) ve “radıyallāhu anh” (tarziye) demenin meşrû olup olmadığı; Resûl-i Ekrem’in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Firavun’un imanla ölüp ölmediği; Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kâfir sayılıp sayılmayacağı; Hz. Hüseyin’in şehâdetine sebep olan Yezîd’e lânet edilip edilemeyeceği; Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid‘atları terketmenin şart olup olmadığı; kabir ziyaretinin câiz olup olmadığı; Regaib, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nâfile namaz kılınıp kılınamayacağı ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker konusu. 3. İçtimaî ve siyasî hayatla ilgili meseleler. Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü, namazlardan sonra musâfahanın, inhinânın (el etek öpme, selâm verirken eğilme) câiz olup olmadığı.

Mehmed Efendi semâ ve devran, aklî ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nâfile

namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi, musâfaha ve inhinâ konusunda olumsuz bir tavır almış, bunların tamamını bid'at ve haram saymıştır. Ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu, Firavun'un imanının geçersizliğini, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğunu, Yezîd'e lânet gerektiğini ileri sürmüştür. Abdülmecid Sivâsî ise söz konusu meselelerde genel olarak aksi yönde görüş belirtmiştir.

Hareketin ilk kıvılcımları tartışma seviyesinde önce camilerde ve padişah meclislerinde meydana çıktı. Meselâ Kadızâde ile Sivâsî arasında, "Eşyanın tesbihi hâl ile mi yoksa kāl ile midir?" tartışması vaaz kürsüsünden padişah huzuruna kadar taşınmıştı. Bazı konularda Kadızâde'nin padişah ve devlet adamları üzerinde etkili olduğu görülür. 1043 Saferinde (Ağustos 1633) İstanbul'da Cibali'de çıkan büyük yangın sonrasında Kadızâde'nin telkiniyle IV. Murad İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırmış, tütün yasağına uymayan çok sayıda kişiyi katlettirmiştir. Diğer taraftan IV. Murad'ın siyasî düzeni bozmamaları kaydıyla sûfîlerin faaliyetlerine karşı çıkmadığı ve Kadızâdeliler ile Sivâsî taraftarları arasında bir denge politikası izlediği dikkati çeker. Kendisinden önceki birçok padişah gibi IV. Murad'ın da tarikatlarla yakın ilgisi vardı. Ayrıca padişahın Sivâsî'ye, kendisine bağlı dervişlere müdahale edilmeyeceğine dair teminat verdiğini Naîmâ kaydeder (Târih, III, 163).

Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun taraftarları olan bir kısım kürsü vâizleri de şer'an haram olduğu kesin delillerle sabit olmayan bazı şeylerin haramlığını iddiaya devam ettiler ve bunları yapanları küfürle suçladılar; cemaatle nâfile namaz kılanlara, makamla salavat getirip na't-ı şerif okuyanlara, tasavvuf ehlinin semâ ve devranına şiddetle karşı çıktılar. Saraydaki baltacılar, bostancılar ve kapıcılardan bazılarını da etkileri altına alıp onlar vasıtasıyla kızlar ağası ile vâlide sultana kadar ulaştılar ve siyasî güç sahibi oldular. Hareketin bu ikinci safhası, Sultan İbrâhim'in hükümdarlığının son yılları ile henüz yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlar. Tarihçi Naîmâ'ya göre

Kadızâdeliler sadece Halvetîler, Mevlevîler ve diğer tarikatlara mensup olan dervişleri değil onların tekkelerine giden halkı da küfürle suçluyorlardı.

Bu dönemde Kadızâdeliler'in liderliğini, Mehmed Efendi'nin yanında yetişerek Ayasofya Camii vâizliğine kadar yükselmiş olan Üstüvânî Mehmed Efendi üstlendi. Saray çevresinde helvacılar, bostancılar, Enderûn-ı Hümâyun hademesinin okur yazar kısmı onun derslerine devam ediyordu. Padişahın hocası Reyhan Ağa'nın himayesiyle Has Oda'da padişaha vaazlar veren ve "padişah şeyhi" olarak şöhret kazanan Üstüvânî Mehmed Efendi ve çevresindeki vâizler zümresi sarayda büyük nüfuz elde ettiler. Hatta Üstüvânî ve bazı ileri gelen vâizlerin birtakım menfaatler karşılığı saraydaki tayin ve azillerde etkili oldukları devrin kaynaklarında belirtilir (a.g.e., VI, 222-224).

Kadızâdeliler, bir yandan da tasavvuf ehline karşı sert tavırlarını sürdürerek cami kürsülerinden halkı tahrik ediyorlardı. Öte yandan hareketin ikinci safhasında sûfîlerin lideri olan Abdülahad Nûri, Abdülmecid Sivâsî'nin yeğeni ve halifesi olup Kadızâdeliler'in fikirlerini tenkit etmek için yazdığı eserlerin yanı sıra bazı dostlarını da Kadızâdeliler'e karşı olmaları için teşvik etmekteydi. Bu kişilerden biri de Birgivî Mehmed Efendi'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'sini, içinde mevzû hadisler bulunduğu gerekçesiyle eleştiren ve Süleymaniye Camii'nde ders veren, Kürd Molla lakabıyla tanınmış Mehmed Efendi'dir. eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'yi tenkit eden diğer kişi ise Mehmed Ağa Camii imamı, Tatar İmam lakabıyla tanınan Kefevî Hüseyin Efendi'dir. Hüseyin Efendi, Birgivî'nin kitabındaki mevzû hadisleri tesbit edip esere tenkit mahiyetinde bir şerh yazdı. Ancak her iki müellif de Kadızâdeliler'in itirazı ve şikâyeti üzerine takibata uğrayarak kendilerini savunmak zorunda kaldı. Bunlardan Kürd Molla İstanbul'dan ayrılırken Tatar İmam halkın huzurunda Kadızâdeliler'i tartışmaya davet etti. Ancak Kadızâdeli vâizlerden hiçbiri davete karşılık vermedi. Bu hadiselerden sonra Kadızâdeliler saraydaki nüfuzlarını kullanarak padişahın hocası Reyhan Ağa'ya başvurdular. IV. Mehmed'in emriyle Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi 1063 Saferinde (Ocak 1653) ulemâ meclisini topladı. Yapılan müzakereler sonucunda eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'ye yazılan reddiyelerin geçersiz olduğu konusunda fikir birliğine varıldı.

Fikir tartışmalarında fazla başarılı olamayan Kadızâdeliler bazı olaylara sebebiyet verdiler. İlk olarak 1061'de (1651) Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan bir buyruldu alıp Demirkapı yakınlarındaki Halvetî Tekkesi'ni basarak devran eden dervişleri dağıtmışlardı. Daha sonra bir müddet sükûnet sağlandıysa da bu defa Üstüvânî Mehmed Efendi'nin liderliğinde Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den semâ ve devranın haram olduğuna dair bir fetva aldılar. Üstüvânî, Abdülmecid Sivâsî'nin halifelerinden Abdülkerim Çelebi'ye gönderdiği mektupta semâ ve devranın menedilmesinin vâcip olduğunu, Abdülkerim Çelebi'nin tekkesini basıp kendisini ve takipçilerini öldüreceklerini, bu tekkenin temelini kazıp toprağını denize dökmedikçe orada namaz kılmanın câiz olmadığını bildirdi. Abdülkerim Çelebi mektupla birlikte Bahâî Mehmed Efendi'ye başvurdu. Şeyhülislâm, Üstüvânî'yi çağırttıysa da Üstüvânî bu davete gitmeyerek sadrazamın himayesine sığındı, o da affı için reîsülküttâbı gönderdi.

Kadızâdeliler'in saraydaki nüfuzu, hâmilerinin çoğunun katledildiği Çınar Vak'ası'na (1066/1656 Vak'a-i Vakvakıyye) kadar sürdü. Naîmâ'ya göre Çınar Vak'ası'ndan sonra sadrazamlığa getirilen Boynueğri Mehmed Paşa, tayin işlerinde ulemâ ve vâizlere danışmaya karşı çıkıp bunları bizzat kendisi yapmaya başlamış, bundan müteessir olan Kadızâdeliler de Venedik donanmasının Çanakkale Boğazı'nı abluka altına almasını fırsat bilerek bu durumun zulmün, rüşvetin artmasından, bid'atların çoğalmasından, vezirle müftünün tarikat ehlini himayesinden kaynaklandığı yolunda vaazlarla halkı tahrike başladılar (Târih, VI, 225). Ardından Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretinin sekizinci günü Fâtih Camii'nde müezzinler cuma namazı sırasında na't-ı şerif okurken Kadızâdeliler bunlara engel olmak için harekete geçtiler, fakat bu teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Daha sonra Kadızâdeliler toplanarak İstanbul'da bulunan bütün tekkeleri yıkmaya, rastladıkları dervişlere "tecdîd-i îman" teklif edip kabul etmeyenleri öldürmeye, hep birlikte padişaha gidip bid'atları kaldırmak için izin istemeye, selâtin camilerinde tek minare kalacak şekilde diğer minareleri yıkmaya karar verdiler. Ertesi gün ellerinde taşlar ve sopalarla taraftarlarını toplayarak Fâtih Camii'nde bir araya geldiler. Sadrazamın adam gönderip isyancılara nasihat etmesi fayda vermedi. Köprülü Mehmed Paşa devrin tanınmış âlimlerini toplayıp Kadızâdeliler hakkındaki görüşlerini sordu. Meclisin kararını padişaha sunan sadrazam padişahtan

Kadızâdeliler'in katli için ferman aldı. Ancak bu ceza sürgüne çevrilerek hareketin liderleri olan Üstüvânî, Türk Ahmed ve Divane Mustafa Kıbrıs'a sürüldü, böylece hareketin ikinci safhası sona erdi.

Hareket esas itibariyle İstanbul'da ortaya çıkıp yayılmıştır. Anadolu'da ise sadece 1065 (1655) ve 1066 yıllarında üç defa Bitlis'te bulunan Evliya Çelebi'nin Bitlis'te Kadızâdeliler fırkasından geçinen bir kişiden bahsetmesi dışında örneklere rastlanmamaktadır. 1656'da hareketin yatıştırılmasının ardından vâiz Vanî Mehmed Efendi döneminde üçüncü safha başladı. Van'da doğan Mehmed Efendi medrese eğitiminden sonra Erzurum'a gitti. Verdiği vaazlarla kısa zamanda şöhreti yayıldı. Bu arada 1069 (1659) yılında Erzurum valisi tayin edilen Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ile arasında doğan yakınlık, Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1072'de (1661) sadrazam olması ve Vanî Mehmed Efendi'yi Edirne'ye davet etmesiyle güçlendi. 1074'te (1663) İstanbul'a gelen Vanî, Sultan Selim Camii'nde vaaz vermeye başladı. IV. Mehmed'in himayesiyle önce padişahın, ardından Şehzade Mustafa'nın hocası oldu. Padişah ve sadrazamın üzerindeki etkisiyle saraydaki nüfuzu artan Vanî Mehmed Efendi sûfîlere karşı tavır aldı. 1077'de (1666) Mevlevîler'in yaptığı semâ ve Halvetî dervişlerinin Kadızâdeliler tarafından "tahta tepmek" olarak adlandırılan âyinleri onun etkisiyle padişah tarafından yasaklandı. 1081'de (1670) yine sultanın çıkardığı bir fermanla meyhaneler yıktırıldı. Vanî Mehmed Efendi'nin karşı çıktığı diğer bir uygulama olan kabir ziyareti de 1078 (1667) yılında padişahın emriyle yasaklandı. Hatta Osmanlı maliyesinde birçok örfî vergi bid'at olduğu gerekçesiyle kaldırıldığı gibi diğer vergilerin kütüb-i şer'iyyeye göre toplanması emredildi (Barkan, s. 351-352). Mehmed Efendi'nin takipçileriyle mutasavvıf Niyâzî-i Mısrî'nin taraftarları arasında 1103'te (1692) Bursa Ulucamii'nde Kadir gecesi cemaatle namaz kılınırken meydana gelen bir hadise, Kadızâdeliler hareketinin tesirlerinin Vanî Mehmed Efendi'nin vefatından (1096/1685) sonra da sürdüğünü gösterir.

Kadızâdeliler, İbn Teymiyye'nin ve onun mektebine mensup olan Birgivî'nin fikirlerinden etkilenmekle birlikte tartıştıkları konular genellikle düzenli ve sistemli bir programa dayanmayıp halk arasında yaygın olan inanç ve düşüncelere tepki mahiyetindeydi. Bu meselelerin çoğu ve bid'at konusu aslında yeni bir durum olmayıp daha önce İslâm âlimleri arasında tartışılmış ve çeşitli eserlerde genişçe işlenmiştir. Kadızâdeliler, yaşadıkları

dönemde tenkit ettikleri meselelere tasfiyeci bir tutumla yaklaşıp bütün bid‘atları gerekirse şiddet kullanarak ortadan kaldırmayı amaçlamışlardı. Ancak emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker prensibini zorla uygulamaya çalışmaları devlet düzenine tehdit teşkil edince siyasî otorite buna izin vermemiştir. Bu Selefiyyeci hareketin benzerlerine Osmanlı Devleti’nin diğer bölgelerinde değişik zamanlarda rastlamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 363-365, 467; II, 357-358; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 501, 598, 607; Solakzâde, Târih, s. 752-754; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 154-155, 197, 383; a.mlf., Mîzânü’l-hak fî ihtiyâri’l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi‘nâme-i Sultân Mehmed Râbi‘, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 250, vr. 22b, 49a, 107b, 125a, 129a, 152b; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü’l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2413, vr. 87a-88a; Naîmâ, Târih, III, 163-164; V, 264-270; VI, 218-225, 226-230; Râşid, Târih, I, 134, 139, 483; P. Rycaut, The History of the Present State of the Ottoman Empire, London 1682, s. 242-243; Barkan, Kanunlar, s. 351-352; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 343-366; Necati Öztürk, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement (doktora tezi, 1981), Edinburgh University; M. C. Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800), Minneapolis 1988; a.mlf., “The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, JNES, 45/4 (1986), s. 251-269; Semiramis Çavuşoğlu, The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şeri’at-Minded Reform in the Ottoman Empire (doktora tezi, 1990), Princeton University; Ahmet Yaşar Ocak, “Din”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, s. 154-157; a.mlf., “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 208-226; Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri

Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi”, İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1998, s. 37-72.

Semiramis Çavuşoğlu

KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR

(القاضي عبد الجبّار)

Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025)

Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

Batı İran'daki Hemedan bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum yerinin Esterâbâd (Gürgân) olarak gösterilmesi doğru değildir (İsnevî, I, 354). 415'te (1025) doksan yaşını aşmış olarak öldüğü göz önünde bulundurularak 320-325 (932-937) yılları arasında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür (EI2 [İng.], I, 59; EIr., I, 116). Bu sebeple onun doğum tarihini 359 (970) olarak veren kaynakların (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 498; Kehhâle, V, 78) isabet etmediği anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr ilk öğrenimini bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden ders alarak tamamladı. Bu dönemde itikadda Eş'ariyye'yi, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsemişti. 346'da (957) Basra'ya giderek burada Mu'tezile ekolünün âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın derslerine katıldı ve ondan etkilenerek Mu'tezile mezhebine geçti. Bir süre Ebû Ahmed b. Seleme'den ders aldı. Ardından dönemin Mu'tezile âlimi ve Hanefî hukukçusu Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim öğrenmek üzere Bağdat'a geçti, ancak Ebû Abdullah ona Şâfiî mezhebinde kalmasını tavsiye ederek kendi ders halkasına almadı. Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr'ın telif ve tedrîs faaliyetine bu fakihin yanında başladığı, bazı eserlerini onun gözetimi altında kaleme aldığı kaydedilmektedir. Onun ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere gittiği diğer ilim merkezleri arasında Askerimükrem ve Râmhürmüz gibi şehirleri de saymak mümkündür.

Dönemin Büveyhî hükümdarı Müeyyedüddevle'nin danışmanı olan ve Mu'tezile âlimlerini himaye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın daveti

üzerine İsfahan'a giden Kādî Abdülcebbâr burada onun himayesinde düzenlenen ilim ve sohbet meclislerine katıldı, bazı Ehl-i sünnet âlimleriyle ilmî tartışmalarda bulundu. Sâhib b. Abbâd vezir olunca Abdülcebbâr'ı Rey şehrine davet ederek kādılkudâtlık makamına tayinini sağladı. Kādî Abdülcebbâr'ın görev alanı önceleri Kazvin, Zencan, Kum ve Demâvend bölgelerini kapsarken daha sonra bunlara Cürcân ve Taberistan da eklendi. Devrin yöneticilerinin mülhidlere reddiyeler yazmakla görevlendirdiği, onları takip ve yargılama konusunda kendilerine yetki verdiği kelâmcılar arasında Kādî Abdülcebbâr da bulunmaktaydı (DİA, XXII, 94). Müeyyedüddevle'nin ölümünden sonra hükümdar olan Fahrüddevle döneminde de bir süre vezirlik görevini sürdüren Sâhib b. Abbâd'ın Abdülcebbâr'a olan teveccühü devam etti. Ancak onun ölümü üzerine (385/995) Kādî Abdülcebbâr, Fahrüddevle'nin emriyle malları müsadere edilerek kādılkudâtlık görevinden azledildi. Abdülcebbâr'ın hayatının geri kalan kısmını Rey'de telif ve tedrîs faaliyetinde bulunarak geçirdiği bilinmektedir. Kaynaklar onun 389 (999) yılında hacca gittiğini, dönüşte kısa bir süre Bağdat'ta kaldığını, hayatının sonlarına doğru bir yıl kadar Kazvin'de yaşadığını kaydetmektedir. Kādî Abdülcebbâr 415 yılının Zilkade ayında (Ocak 1025) Rey şehrinde vefat etti ve burada defnedildi.

Kādî Abdülcebbâr'ın nâdiren adlarını belirttiği kelâm alanındaki hocaları arasında Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş ile Ebû Abdullah el-Basrî gibi Mu'tezile âlimleri yer almaktadır. Her ikisinin de İbn Hallâd el-Basrî kanalıyla Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencisi olması Abdülcebbâr'ın düşünce yapısının oluşmasında Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in etkili olduğunu göstermektedir. Kendilerine sık sık atıfların yer aldığı Kādî Abdülcebbâr'a ait kitaplar, eserleri günümüze ulaşmayan bu iki Mu'tezile âliminin kelâm görüşleri hakkında bilgi edinme imkânı sağlamaktadır.

Abdülcebbâr'ın ders halkasından istifade ederek yetişen pek çok âlim vardır. İbnü'l-Murtazâ ve Hâkim el-Cüşemî, Mu'tezile ekolünün on ikinci tabakasının tamamına yakın kısmının onun arkadaşları ve öğrencilerinden oluştuğunu belirtirler (Hâkim el-Cüşemî, s. 382-391; İbnü'l-Murtazâ, s. 116-119). Bunlar arasında Basra ekolünün son temsilcilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, fıkıh usulü alanında el-Muʿtemed adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hocasının eserini el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf adıyla şerheden İbn Metteveyh, hocasının imâmet konusundaki görüşlerine

reddiye yazan Şerîf el-Murtazâ, adı, daha çok Kādî Abdülcebbâr'a nisbet edilen Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse isimli eser dolayısıyla bilinen Kıvâmüddin Mankdîm ve Ebû Yûsuf el-Kazvînî gibi şahsiyetleri saymak mümkündür.

Eserleri. Kādî Abdülcebbâr'ın İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili altmışa yakın eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Ancak bunların büyük bir kısmının mevcudiyeti henüz tesbit edilememiştir (eserlerinin ayrıntılı bir listesi için bk. Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse neşredenin girişi, s. 13-36). 1. Müteşâbihü'l-Ḳurʾân*. İki yazma nüshasına dayanılarak Adnân Muhammed Zerzûr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1969). 2. Tenzîhü'l-Ḳurʾân* ʿani'l-meṭâʿin. Kur'an tertibine göre düzenlenmiş olup Kādî Abdülcebbâr'ın hatalı kabul ettiği yorum ve tefsirleri incelediği eser, Râgıb el-İsfahânî'nin Muḳaddimetü't-tefsîr'iyle birlikte yapılmış baskısı yanında (Kahire 1326, 1329) Beyrut'ta da neşredilmiştir (ts., Dârü'n-nehdati'l-hadîse). 3. Tebbîtü delâʾili'n-nübüvve*. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Şehid Ali Paşa, nr. 1575) bilinen yegâne nüshasına dayanılarak Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1966). 4. el-Muġnî* fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl. Mu'tezile kelâmının günümüze intikal eden en önemli eseri olup yirmi ciltten oluştuğu tahmin edilen yazma nüshalarının ele geçirilebilenleri on altı cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1382-1385/1962-1965). 5. el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn. el-Muġnî'de geniş olarak ele alınan konuların Sâhib b. Abbâd'ın isteği üzerine müellif tarafından özetlenmesiyle oluşan eseri Muhammed Amâre Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde yayımlamıştır (I, 161-253; Kahire 1971). 6. Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile. Bazı kelâm konularının yanı sıra Mu'tezile ekolüne yöneltilen eleştirilere de cevap veren ve Mu'tezile ricâli hakkında bilgi içeren eser, Fuâd Seyyid tarafından Ebü'l-Kāsım el-Belhî (Kâ'bî) ve Hâkim el-Cüşemî'ye ait risâlelerle birlikte neşredilmiştir (s. 137-350; Tunus 1393/1974).

Kaynaklarda Kādî Abdülcebbâr'a izâfe edilmekle birlikte ona aidiyeti ve yayımda esas alınan nüshaların otantikliği konusunda şüpheler bulunan iki eser daha yayımlanmıştır: a) Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*. Mu'tezile'nin beş temel prensibinin ele alındığı eseri Abdülkerîm Osman Kādî Abdülcebbâr'a nisbet ederek yayımlamışsa da (Kahire 1384/1965) Abdülcebbâr üzerine çalışma yapan Batılı araştırmacılar sözü edilen kitabın, müellifin el-Uṣûlü'l-ḫamse adlı eserinin Zeydî öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm tarafından

yapılan şerhi olduğunu ileri sürmektedir. b) el-Mecmûʿ fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf. Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muḥîṭ bi't-teklîf'ine

talebesi İbn Metteveyh tarafından yapılan şerhtir. Eseri eksik olarak Ömer es-Seyyid Azmî (bk. bibl.) ve Jean Jozef Houben (Beyrut 1965) Kādî Abdülcebbâr'a izâfe edip yayımlamış, daha sonra kitabın II. cildini Daniel Gimaret ve Jean Jozef Houben İbn Metteveyh'e nisbet ederek neşretmiştir (Beyrut 1986).

Kādî Abdülcebbâr'ın kaynaklarda adı geçen ve bir kısmının yazma nüshaları günümüze ulaşan diğer eserleri de şunlardır: 1. el-Emâlî fi'l-ḥadîs̱. Nüshalarının Yemen, British Museum ve Vatikan'da bulunduğu kaydedilen eser üzerinde (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 20; Abdülfettâh Lâşîn, s. 49, 815) Ebü'l-Fazl Şemseddin Caʻfer b. Ahmed tarafından Niẓâmü'l-ḳavâʿid (fevâʾid) ve taḳrîbü'l-murâd li'r-râʾid adıyla bir düzenleme gerçekleştirilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 165; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 499; Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625). 2. el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn. Müellifin el-Muḫtaṣar fî uṣûlü'd-dîn'i ile aynı eser olması muhtemeldir (yazma nüshası için bk. Sezgin, I, 626). 3. Risâle (et-Teẕkire) fî (ʿilmi)-'l-kîmiyâ. Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından kaydedilen ve Hindistan'daki Râmpûr Devlet Kütüphanesi ile (Kîmiyâ, nr. 9) Haydarâbâd Âsâfiyye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunduğu belirtilen eserin (Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625) Kādî Abdülcebbâr'a aidiyeti şüphelidir. 4. Mesʾele fi'l-ġaybe. İsnâaşeriyye inancına göre on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesini konu edinen risâlenin bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1028/2) bulunmaktadır (Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625). 5. el-Muḥîṭ fi't-tefsîr. Kaynaklarda hacimli bir tefsir kitabı olduğu kaydedilir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 97; İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, s. 34; İbn Hacer, III, 387; Süyûtî, s. 59). 6. Reddü'n-naṣârâ (İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, I, 150; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838; Steinschneider, s. 114). 7. el-ʿUmed. Müellif el-Muġnî'nin çeşitli ciltlerinde bu eserine atıfta bulunmuş (XVI, 95, 356; XVII, 84, 92, 113, 151, 152, 189, 218, 273, 305, 312, 314, 320, 337; XX, 2, 258), ayrıca öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh'ının önsözünde eseri şerhettiğini bildirmiştir (I, 7; ayrıca bk. Abdülvehhâb Hallâf, tercüme edenin girişi, s. 83). Şerḥu'l-ʿUmed, Vatikan Kütüphanesi'nde mevcut (nr. 1100) bir nüshasına dayanılarak Abdülhamîd

b. Ali Ebû Züneyd tarafından yayımlanmıştır (Medine 1410; bk. DİA, X, 327). 8. en-Nihâye fî uṣûli'l-fıḳh. Müellifin bizzat atıfta bulunduğu eserlerinden olup (el-Muġnî, V, 165; XVII, 102, 327; XX/2, 258; ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, s. 113; Sezgin, I, 626) kitaptan bazı pasajların Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'inde yer aldığı bilinmektedir (I, 494; II, 749). Fuat Sezgin'in, el-İḫtilâf fî uṣûli'l-fıḳh adıyla kaydederek başlığının el-Ḫilâf beyne'ş-Şeyḫayn olmasını muhtemel gördüğü ve bir nüshasının Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) olduğunu belirttiği eser muhtemelen bu kitaptır. 9. Kitâbü'd-Ders. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'inde bu eserden alıntılar bulunmaktadır (I, 208, 247, 434, 437; II, 492, 499, 509, 580, 629, 676, 785, 792, 919; ayrıca bk. Sezgin, I, 626). Kādî Abdülcebbâr'ın bunların dışında Naḳżü'l-Lümaʿ, Naḳżü'l-mûciz, el-Menʿ ve't-temânuʿ, el-ʿAskeriyyât, İḫtiyârâtü'l-edille, el-Ḫârezmiyyât, el-Fiʿl ve'l-fâʿil, el-Mesâʾilü'l-vâride ʿalâ Ebî ʿAlî ve Ebî Hâşim, Naḳżü'l-İmâme, en-Nîsâbûriyyât adlı eserlerinin bulunduğu bizzat kendisi tarafından (el-Muġnî, IV, 302; VI, 2, 259; XIV, 417; XVI, 304; XX, 2, 258) ve bazı kaynaklarca belirtilmektedir.

Literatür. Kādî Abdülcebbâr yaşadığı dönemden itibaren ilim dünyasında geniş yankı uyandıran bir âlimdir. Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, hocasının imâmet konusundaki görüşlerine reddiye olarak Kitâbü'ş-Şâfî fi'l-İmâme adıyla bir eser kaleme almıştır. Zeydî âlimi Ca'fer b. Ahmed, en-Naḳż ʿalâ ṣâḥibi'l-Muḥîṭ adlı eserini el-Muḥîṭ bi't-teklîf hakkında yazmıştır (DİA, VI, 546). Kādî Abdülcebbâr'ın bazı eserlerinin neşrini gerçekleştiren Abdülkerîm Osman, Naẓariyyetü't-teklîf adlı doktora tezinde (Beyrut 1391/1971) müellifin kelâma dair görüşlerini inceler. Abdülkerîm Osman, tezinin Abdülcebbâr'ın hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetine ayırdığı bölümünü Ḳāḍi'l-ḳuḍât ʿAbdülcebbâr el-Hemeẕânî başlığıyla müstakil olarak yayımlamıştır (Beyrut 1967). George F. Hourani, Kādî Abdülcebbâr'ın ahlâk anlayışındaki İslâmî akılcılığı Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār adlı çalışmasında vurgular (Oxford 1971). Guy Monnot, Penseurs musulmans et religions iraniennes: ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers başlıklı hacimli eserinde (Paris 1974) Abdülcebbâr'ın İran'daki düalist telakkilere yaklaşımını ele alır. Aynı müellifin benzer konulara temas ettiği "Sabeens et idolatres selon 'Abd al-Jabbar" (MIDEO, XII [Kahire 1974], s. 13-47) ve "Les doctrines des chrétiens dans le 'Moghni' de 'Abd al-Jabbar" (a.g.e., XVI [Beyrut 1983],

s. 9-30) adlı iki makalesi daha bulunmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmaları, Kādî Abdülcebbâr'ın görüşleri çerçevesinde inceleyen bir çalışma da Jan R. T. M. Peters tarafından gerçekleştirilmiştir (God's Created Speech: A Study in Speculative Theology of the Muʿtazilī Qādi'l-Quḍāt Abū'l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamaḍānī, Leiden 1976). Hüsnî Zeyne'nin de el-ʿAḳl ʿinde'l-Muʿtezile: Taṣavvurü'l-ʿaḳl ʿinde'l-Ḳāḍî ʿAbdi'l-cebbâr adlı bir çalışması vardır (Beyrut 1978). Abdülcebbâr'ın hayatı ve fikirleri konusunda bir doktora tezi hazırlayan Abdüssettâr er-Râvî, el-ʿAḳl ve'l-ḥürriyye: Dirâse fî fikri'l-Ḳāḍî ʿAbdi'l-cebbâr el-Muʿtezilî adıyla bir eser kaleme almıştır (Beyrut 1400/1980). Abdülfettâh Lâşîn tarafından hazırlanan Belâġatü'l-Ḳurʾân fî âs̱âri'l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-belâġa adlı doktora tezi (Kahire 1978) el-Muġnî'nin XVI. cildini teşkil eden "İʿcâzü'l-Ḳurʾân" bölümü esas alınarak yapılmıştır. M. Bernand ise Kādî Abdülcebbâr'ın bilgi teorisini Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Qādī ʿAbd al Ğabbār adlı eserinde incelemektedir (Algiers 1982). Bernand'ın "Nouvelles remarques sur l'iğmaʿ chez le Qādī ʿAbd al-Ğabbār" başlıklı bir makalesi de vardır (Arabica, XIX [Leiden 1972], s. 78-82). Ayrıca Shlomo Pines, "Gospel Quatations and Cognate Topics in ʿAbd al-Jabbār's Tathbīt in Relation to Early Christian an Judaeo-Christian Readings and Traditions" başlığıyla bir makale yazmıştır (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IX [Jerusalem, 1987], s. 195-278). Samuel Miklos Stern, Abdülcebbâr'ın Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve adlı eserinde yer alan hıristiyan teolojisine yönelik tenkit ve değerlendirmeleriyle ilgili olarak "Quatations from Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbār" ve "Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs" adlı iki makale yayımlamıştır (Journal of Theological Studies, XVIII [1967], s. 34-57; XIX [1968], s. 128-176). Michael Schwarz, "The Qādī ʿAbd al-Ğabbārs Refutations of the Ašʿarite Doctrine of ʿAcquisition' (Kasb)" adlı makalesinde Kādî Abdülcebbâr'ın Eşʿariyye'nin kesb anlayışına yönelik eleştirilerini incelemektedir (IOS, VI [1976], s. 229-263). Daniel Gimaret, Abdülcebbâr'a izâfe edilerek

yayımlanan Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse adlı eser etrafındaki tereddütleri "Les uṣūl Al-Ḫamsa du Qādī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires" başlıklı makalesinde ele almaktadır (AI, XV [1979], s. 47-96). Judith K. Hecker, "Some Notes on Kitāb al-Tawlīd from the Mughnī of the Qādī ʿAbd al-

Jabbār" başlıklı makalesinde (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II [1980], s. 281-319), el-Muġnî'nin IX. cildini teşkil eden "Kitâbü't-Tevlîd"in neşrinde tesbit ettiği bazı yanlış okumalara yönelik tashih önerilerinde bulunmaktadır. Richard M. Frank, "The Autonomy of Human Agent in Teaching of ʿAbd al-Ğabbār" adlı makalesinde (Le Museon, XCV/3-4 [1982], s. 323-356) Kādî Abdülcebbâr'ın insan fiili ve irade hürriyeti anlayışını incelemektedir. E. J. Rosenthal, müellifin imâmet görüşünü "Abd al-Jabbār on the Imāmete" başlıklı makalesinde (Logos Islamikos: Studia Islamico in Honorem Georgii Michaelis Wickens, ed. R. M. Savory - D. A. Agius, Toronto 1984, s. 207-218), B. Abrahamov ise el-Muġnî'ye dayanarak onun ecel konusundaki görüşlerini "The Appoiented Time of Death (ağal) According to ʿAbd al-Ğabbār: Annotated Translation of Al-Mugnī vol. XI. pp. 3-26" (IOS, XIII [1993], s. 7-38), lutuf kavramı hakkındaki görüşlerini de "Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (Lutf)" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVI [1993], s. 41-58) adlı makalelerinde ele almaktadır. Kādî Abdülcebbâr'ın iʻcâzü'l-Kur'ân'a dair görüşlerini Yûsuf Rahmân, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbār's I'cāz al-Qur'ān" başlıklı makalesinde incelemiştir (IS, XXXV/4 [1996], s. 409-424). Abdülcebbâr hakkında Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmaların bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Metin Bozkuş, Kādî Abdülcebbâr ve Tefsiri Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin Adlı Eserinin Tahlili (yüksek lisans tezi, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Sabri Ak, Kādî Abdülcebbâr ve Muʻtezile Tefsirindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Orhan Şener Koloğlu, Kādî Abdülcebbâr'da Adalet Anlayışı (yüksek lisans tezi, 2000, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, I-XX, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 13-36; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, neşredenin girişi, I, 7-68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, I, 141-142; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr.

Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 7; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XI, 113-115; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 365-369, 382-391; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 97; İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1390, s. 34; a.mlf., er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, I, 150; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 244-245; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 533; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 97; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 354; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 112-113, 116-119; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 183; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 386-387; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 165, 838; M. Steinschneider, Polemiche und apologetische literatür, Leipzig 1877, s. 114; Brockelmann, GAL Suppl., I, 344; Îżâḥu'l-meknûn, I, 329; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 498-499; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 78; Sezgin, GAS, I, 625-626; Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 161-253; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83; Abdülfettâh Lâşîn, Belâġatü'l-Ḳurʾân fî âs̱âri'l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-belâġa, Kahire 1978, s. 36-64, 815; Aẖbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye (nşr. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 125; Mehmet Aydın, Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara 1998, s. 36; İsmail Cerrahoğlu, "Kadi Abdülcebbâr ve Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Matain Adlı Eseri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 55-61; Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", MÜİFD, IV (1986), s. 117-136; S. M. Stern, "ʿAbd al-Djabbār b. Aḥmad", EI² (İng.), I, 59-60; W. Madelung, "ʿAbd-al-Jabbār", EIr., I, 116-118; Cengiz Kallek, "Ca'fer b. Ahmed", DİA, VI, 545-546; Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", a.e., X, 326-328; Saîd Murâd, "İbn Metteveyh", a.e., XX, 194; İlhan Kutluer, "İlhâd", a.e., XXII, 94.

Metin Yurdagür

KELÂM.

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler telif eden Kādî Abdülcebbâr bunların içinde önceliği kelâm ilmine vermiş ve esas olarak bu ilimde temayüz etmiştir. Kādî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hale getirmiştir. Tercihlerinde daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin fikirleri ağırlık kazanmış, bundan dolayı yeni görüşleriyle değil eklektik yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. Kādî Abdülcebbâr meseleleri ele alırken önce karşıt görüşlere yer vermekte, Mecûsîlik, Brahmanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfâtiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhaliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri de zikrederek bunları hükümsüz kılmak için Mu‘tezile’nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralamaktadır. Daha sonra Mu‘tezile içindeki fikir ayrılıklarına temas etmekte, belli başlı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kādî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullah el-Basrî’nin vefatından sonra onun yerine geçmiş olup Mu‘tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcidir. Onun ardından gelen Mu‘tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimlik ağır basmaktadır.

Genelde Mu‘tezile inanç sisteminin beş esastan (usûl-i hamse*) oluştuğu kabul edilir. Kādî Abdülcebbâr, bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Meselâ el-Muġnî’sinde mükellefin öğrenmesi vâcip olan dinî esasların tevhid ve adalet olmak üzere iki, el-Muḫtaṣar’da tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi‘ olmak üzere dört (I, 168), Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’de ise tevhid, adalet, menzile beyne’l-menzileteyn, va‘d ve vaîd, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker olmak üzere beş olduğunu kaydeder (s. 122-123). Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamsenin diğer esaslarını adalet içinde, dört kabul ettiği yerde ise şerâi‘ içinde mütalaa eder. Bu arada diğer Mu‘tezile âlimlerinin aksine tevhidi adaletin önüne geçirmekte ve birinci esas olarak zikretmektedir (ayrıca bk. Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 149; el-Muḫtaṣar, I, 178).

Bilgi Teorisi. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî’nin XII. cildini ayırdığı bilgi teorisini “nazar” ve “mârifet” kelimeleriyle ifade eder. İlmi “ele aldığı konuda bilenin nefsini mutmain kılan şey” diye tanımlar (XII, 13) ve onun

itikad, akıl, ihâta, idrak, ispat gibi kavramlarla tanımlanmasının yanlış olduğunu söyler (a.g.e., XII, 16-22). İnsan bilgisini, duyu organları ile idrak edilen zaruri ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep kısımlarına ayırır (a.g.e., XII, 59-68). Aklın ontolojik bir varlığının bulunmadığını, dolayısıyla onun cevher, vasıta (alet), duyu, kuvve şeklinde adlandırılamayacağını söyler ve aklı "insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü" şeklinde tanımlar (a.g.e., XI, 375). Akıl yürütme dinî yükümlülüğü olan bütün insanlar için gerekli olup bunun aksi olan taklid haramdır. İnsanlar vahiy gelmeden önce akılları ile hareket etmek, onunla iyiyi ve kötüyü belirlemek durumundaydılar.

Kādî Abdülcebbâr, bilginin insanın fiili olmadığını ve kendiliğinden oluştuğunu söyleyen Câhiz ve Ebû Ali el-Esvârî'yi eleştirir. Nesnelerin gerçekliğini inkâr eden (Sûfestâiyye, Sümeniyye, şüpheciler), hakikatin insanın kabul ve inancından ibaret olduğunu söyleyen (ashâbü't-tecâhül) ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu iddia edenlerin (dehriyye) görüşlerini reddeder (a.g.e., XII, 54-58). Dinî konuların aklî ve naklî deliller kullanılarak temellendirilebileceğini söyler ve bunları akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralar. Tevhid ve adaletin akla, esmâ ve ahkâmın (menzile beyne'l-menzileteyn) nakle, va'd ve vaîd ile emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin hem akla hem nakle dayandığını kaydeder. Haberin doğru veya yanlış olma ihtimali taşıdığını, doğruluğunun söyleyenin doğru sözlü olmasına bağlı bulunduğunu, bu kuralın Kur'an için de geçerli olduğunu ve onun doğruluğunun Allah'ın kabih iş yapmayacağını, dolayısıyla yalan söylemeyeceğini bildiren akılla onaylandığını söyler. Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla gelen sünnetinin delil olma yönünden Kur'an'la aynı konumda bulunduğunu ileri sürer (a.g.e., IV, 225, 384-385; XIII, 280; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 88; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 139; Müteşâbihü'l-Ḳurʾan, s. 1-9; Hüsnî Zeyne, s. 59).

1. Tevhid. Kādî Abdülcebbâr tevhidi "Allah'ın zâtına ait sıfatlarda ve bunlara ilişkin hükümlerde birlenmesi" şeklinde tanımlar ve tevhidin âlemin yaratıldığı, bir yaratıcısının bulunduğu, zâtî ve selbî sıfatların mevcudiyeti konularını kapsadığını belirtir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 149; el-Muḫtaṣar, I, 178). Ona göre mükelleflere vâcip olan ilk iş Allah'ı tanımaktır, bu ise istidlâlle mümkündür. İstidlâl cevher, araz ve cisimleri tanımakla başlar. Dış âlem hakkındaki bilgiler bunların hâdis olduğu ve bir

yaratıcıya muhtaç bulunduğu sonucuna götürür (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 64, 95-115; el-Muḥîṭ, s. 36-37). Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye ikiye ayıran Kādî Abdülcebbâr zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olmak üzere gruplandırır. Sübûtî sıfatlar Allah'ın kādir, âlim, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrik oluşudur. Selbî sıfatlar ise O'nun ganî olması, cisim ve araz statüsünde bulunmaması, bir olması ve görülmemesidir. Ayrıca el, yüz, göz, cenb, yemîn, sâk, mecî' gibi haberî sıfatları da bu gruba dahil eder. Zâtî sıfatlar Allah'ın zâtının aynıdır, bu sebeple hâdis olamayacakları gibi zihnen de olsa zâttan ayrı kadîm mânalar şeklinde kabul edilemezler. Çünkü bu durumda onları ya bir muhdisin yaratması ya da birden fazla kadîmin söz konusu olması gerekir. Fiilî sıfatlar ise mürîd, kārih, fâil, mütekellim, muhsin, hâlik, râzık, musavvir, âdil gibi kavramlardan oluşur. Bu tür sıfatlar hâdis olup Allah'ın onlarla veya zıtları ile nitelendirilmesi mümkündür. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ortaya attığı ahvâl teorisinin Allah'ın zâtına bağlı olarak düşünüldüğü ve ilâve sıfatlar içermediği için kendi sıfat teorisiyle çelişmediğini kaydeder (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 151-232).

2. Adalet. Mu'tezile'nin hem ilâhî hem beşerî fiilleri temellendirmek üzere ortaya koyduğu bir esas olup Kādî Abdülcebbâr tarafından, "fâilin başkasına fayda sağlamak veya karşılığını sonradan ödemek kaydıyla zarar vermek üzere yaptığı her türlü hasen fiil" diye tanımlanır (el-Muġnî, VI/1, s. 48). Buna göre adalet bütün ilâhî fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesini, her türlü kabih, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzerine düşeni (vâcib alellah) ihlâl etmekten tenzih edilmesini gerektirir (el-Muḫtaṣar, I, 169). Bu anlayış çerçevesinde Allah'ın fiilleri içinde kabih olanı yoktur. Kabih olarak nitelenen işler ya karşılığı verilmek üzere Allah tarafından yaratılır ki bu durumda onlar kabih değil hasen diye nitelendirilir yahut da doğrudan insan tarafından yaratılır, bu takdirde sözü edilen fiillerin Allah ile bir ilişkisi bulunmaz. Fiil "kudrete sahip bulunan fâilden meydana gelen eylem" demektir. Allah insana fiil yapma gücünü verdikten sonra onun etkinliğine karışmaz. Artık fiil ya doğrudan insan tarafından yapılır (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı olarak insana nisbet edilir (el-fi'lü'l-mütevellid). Kādî Abdülcebbâr adalet anlayışından doğan problemleri hüsün-kubuh, salâh-aslah, yalan söz ve haksız hükümden berî olma, ebeveynin konumu sebebiyle müşriklerin çocuklarını cehenneme atmama, yalancı peygamberlerin elinde hârikulâde işler yaratmama, insanları güçleri

yetmediği ve bilmedikleri şeylerden dolayı mükellef tutmama, yükümlülüklerini yerine getiren kişiyi ödüllendirme, elem ve hastalıkları bir hikmet ve fayda gözeterek verme, nimete karşı teşekkürü gerekli kılma şeklinde sıralamaktadır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 123, 133; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 348-349).

Hüsün-Kubuh. "Güzellik ve çirkinlik" (meşrû olma veya olmama) anlamlarına gelen hüsün ve kubuh müstakil mânalar değil fiillere bağlı ve onları hasen veya kabih kılan vasıflardır. Bundan dolayı fiiller onları bu şekle sokan hususlar sebebiyle hasen veya kabih olur. Bir fiili hasen kılan âmiller adalet, fayda, doğruluk ve iyi olanı tercihtir; kabih yapan âmiller ise zulüm, isabetsizlik (abes), yalan, küfrân-ı ni'met, cehalet, kötü olanı tercih, kötüyü emretme ve kişiyi gücü dahilinde olmayan şeyle yükümlü tutmadır (el-Muġnî, VI/1, s. 61; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 309-310, 564-565). Fiil hakkında gerçekleşmeden önce iyi-kötü hükmü verilemez. Hüsün ve kubuh fiillerde emir ve yasaktan önce olup onlar hüsün ve kubhu belirleyici değil beyan edicidir. Güzellik veya çirkinliğini şeriatın tek başına tesbit ettiği fiillere "şer'î hasen" veya "şer'î kabih", zatı itibariyle hasen veya kabih olan fiillere de "aklî hasen" veya "kabih" denir. Fiillerde hasen ve kabih oluş ârızî olup fiilin kendisi bu vasıflardan önce de vardır. Bu sebeple Allah kabih fiile kādirdir, fakat adaleti ve hikmeti gereği onu gerçekleştirmez (el-Muġnî, VI/1, s. 57-70; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 313-318).

Salâh-Aslah. Kulun salâhına olanı yaratma Allah'a vâciptir. Aslah olana gelince Bişr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Harb'in onaylamadığı, Bağdat Mu'tezilîleri'nin ise dünya ve âhirete teşmil ettiği aslaha Kādî Abdülcebbâr "mükellefin yapması daha uygun olan fiil" anlamını verir (el-Muġnî, XIV, 37) ve aslah olanı yapmayı Basralılar gibi dinî konularla sınırlandırır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 133). Cansız varlıklar ve ölülere yönelik bir salâh söz konusu olamayacağı gibi Allah için de söz konusu olamaz (el-Muġnî, XIV, 34-35). Allah'ın bütün fiilleri bir başkasına fayda sağlamaya yöneliktir. Bu anlamda salâh olanı yapmak Allah'a vâciptir, aksi takdirde adaleti ihlâl etmiş olur (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 133).

Lutuf. Kādî Abdülcebbâr'a göre tevfik, ismet ve izâhatü'l-ilel (engellerin kaldırılması) terimleriyle de ifade edilen lutuf "kulu itaate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran şey" demektir. Lutuf Allah'ın, mükellefin veya

bunlar dışında birinin fiili olabilir. Dırâr b. Amr ve Bişr b. Mu‘temir’in aksine Kādî Abdülcebbâr, Allah’ın fiili olan lutfun kudret değil ilim sıfatına râci olduğunu, tekliften sonraya ait bulunması durumunda O’na vâcip olacağını ve kuldan irade hürriyetini kaldırmayacağını söyler. Lutuf sayesinde ulaşılan imanın sevabı ona mazhar olmadan elde edilen imandan daha azdır (el-Muġnî, XIII, 15-28; Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 64, 519-520; el-Muḫtaṣar, I, 218).

Güç Yetmeyen Şeyle Mükellef Tutma. Teklif, fayda sağlamak yahut zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir fiili yapması veya terketmesi için başkasına bildirmek demektir. Bu tanıma göre teklifin meşakkat ve i‘lâm olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Teklif, mükellefin işlemekle terketmek arasında tercihte bulunmakla karşı karşıya getirilmesi, i‘lâm ise bazan nasla, bazan da zaruri bilgiyle gerçekleştirilir. Teklifin sahih sayılabilmesi için mükellefin teklif edilen fiili işlemeye gücü yetmesi ve onu işleyecek vasıtalara sahip bulunması, ayrıca mahiyetini bilmesi gerekir. Bu unsurlardan biri olmadan yapılan teklif güç yetmeyen şeyin teklifi (teklîf-i mâ lâyutâk) olup câiz değildir (el-Muġnî, XI, 367-372; Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 401, 510-512).

Elem. Elem bizâtihi değil meydana geldiği konum açısından kabihtir. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali ile Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin hak edilmeden veya bedeli ödenmeden verilen acıları zulüm olarak nitelediğini ve bir elemin zulüm olması durumunda kabih olacağını söylediklerini belirtir. Mu‘tezile’nin hâkim olan kanaatine göre ise elemleri asıl kabih kılan şey onların abes konumunda bulunmasıdır (el-Muġnî, XIII, 227-229). Elemleri hasen kılan yönler ise fayda sağlamaları, daha büyük bir zararı defetmeleri ve hak edilmiş bulunmalarıdır. Allah ya ivaz ödemek veya mükellefin ibret almasını sağlamak için elem verir. Kādî Abdülcebbâr, sadece başkalarına ibret olsun diye mükelleflere elem verilmesine karşı çıkar (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 485) ve Allah Teâlâ’nın, anne babalarının günahları sebebiyle müşriklerin çocuklarına azap etmesinin söz konusu olmadığını da söyler (a.g.e., s. 477-483).

İvaz. Kādî Abdülcebbâr ivazı “tâzim ve iclâl şekilleri dışında bir yolla hak edilen menfaat” diye tanımlar (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 494). Hak edilen bir menfaat oluşu yönüyle ivaz sevaba benzemektedir. Ancak kendisinde

tâzim ve iclâlin olmaması ivazı sevaptan, hak edilmesi ise lutuftan ayırır. Âhirette verilecek ivaz dünyada çektirilen eleme denk veya ondan fazla olmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü'l-Hüzeyl'in aksine Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşüne katılarak ivazın devamlı değil bir defaya mahsus olduğunu ileri sürer. İvaz âhirete tehir edilebileceği gibi dünyada da verilebilir (el-Muġnî, XIII, 508-511; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 494-498).

Kader. Kaderiyye adı kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyen Mücbire'ye daha lâyıktır. Kader kavramıyla bazan beyan, bazan da bildirme ve haber verme kastedilir. Takdir kavramı "ibadetleri lutfetmek, mâsiyetleri beyan edip haber vermek" anlamında Allah'a izâfe edilebilir. Allah âdil ve hakîm olduğu için kabih fiilleri irade etmez ve yaratmaz. Çocuğun güzel davranışlarının babasına nisbet edilmesi gibi kulun güzel davranışları da Allah'a nisbet edilir. Gerçekte ise kulun iyilikleri de kötülükleri de kendisine aittir. Ayrıca Allah iyiliklerde onları emretme, kolaylaştırma ve lutfetme suretiyle bir katkıya sahiptir, kötülüklerde ise bunların hiçbiri bulunmamaktadır. İnsan iradî fiillerin konusu değil fâilidir. Allah insanlara kendi fiillerini gerçekleştirme gücünü verdikten sonra kulun eylemlerine karışmaz. Niyet, düşünce, inanç vb. kalbî fiillerin yanında organlara ait fiiller de insanın kudreti dahilindedir. Ondaki ihtiyar bazan iradeden, bazan da irade dışından kaynaklanır. Kulun iradesi fiilden önce ve fiille beraber vardır (el-Muġnî, IX, 12-25; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 324-327, 771-773; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 167-175; el-Muḫtaṣar, I, 208-215; Hânım İbrâhim Yûsuf, s. 67-148).

Nübüvvet. Nübüvvet, Allah'ın peygamber göndermesinin hasen niteliği taşıdığını, fiilen gönderdiğini ve peygamberlerin getirdikleri hükümlerin kabulünün vâcip olduğunu onaylamak demektir (el-Muḫtaṣar, I, 169). Peygamber gönderme lutuf teorisine dayanmaktadır, insanların faydası bulunduğu için Allah bunu yapmak durumundadır. Peygamber gönderme her durumda değil bazı hallerde vâciptir (el-Muġnî, XV, 63). Akıl iyi ve kötü şeyleri icmâlî olarak bilebilir, peygamber ise bunların tafsilâtını bildirir. Resul ve nebî kelimeleri sözlükte farklı anlamlara gelmekle beraber terim olarak ikisi de aynı mânayı ifade eder. Peygamberler mâsumdur, ancak nefret uyandıran değil sevabı azaltan küçük günahlar işleyebilirler. Allah peygamberlere doğruluklarını ispat için mûcizeler verir. Mûcize

Allah'ın fiilidir. Allah, yalancı peygamberleri tekzip etmek için iddialarının aksine olan hârikulâde işler yaratmaz. Onları yalanlaması için isteklerini yapmaması yeterlidir. Mûcize dışında hârikulâde fiil yoktur. Sihir gibi işler öğrenilip öğretilebilen sanatlardır. Hz. Muhammed'in nübüvveti Kur'an'la, gösterdiği mûcizelerle ve mütevâtir haberlerle sabittir; o kendisinden önceki bütün şeriatları neshetmiştir. Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi Kur'an'dır. Ona Kur'an dışında verilen mûcizelerin bir kısmı istidlâl yoluyla, bir kısmı da zaruri bilgiyle bilinmektedir. Birincisine örnek ahkâm, helâl ve haram gibi konularda Kur'an'ın delil oluşu, ikincisine örnek az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması, davetine taşların katılması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi hissî mûcizeler gösterilebilir (el-Muġnî, XV, 7-29, 147-181; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 563-567; el-Muḫtaṣar, I, 235; Abdülkerîm Osman, I, 90-107).

3. Menzile beyne'l-menzileteyn. Bu tabir, büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) imandan çıktığı, fakat küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğu inancını ifade eder. Mu'tezile bu kişiye fâsık demektedir. Mürtekib-i kebîre uzak durulması gereken bir kimse olduğu için medih ve tâzime lâyık görülen mümin; cenaze namazı kılındığı, müslüman mezarlığına defnedildiği için de kâfir hükmünde değildir. Kâfirler gibi fâsıklar da cehennemde devamlı kalacak, ancak kâfirin azabı daha şiddetli olacaktır. "el-Esmâ ve'l-ahkâm" diye de adlandırılan bu ilke aslında nassa dayalı bir mesele olup aklın belirleyeceği bir yönü bulunmamaktadır. Zira akla kalsaydı akıl bir dirhem sadakanın doğuracağı sevabın kelime-i şehâdetten, içki içmenin cezasının onu helâl görmekten daha çok olduğuna hükmederdi (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 137-149, 697-714; el-Muḫtaṣar, s. 243).

4. Va'd ve Vaîd. Gelecekte başkasına bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın uzaklaştırılacağını bildiren haberlere va'd, yine gelecekte başkasına bir zararın dokunacağını veya ondan bir menfaatin esirgeneceğini bildiren haberlere de vaîd denilir. Büyük günah, küfür, tövbe, itaatkâr olana sevap vermenin gerekliliği gibi konular bu esasa dahildir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 134-136; el-Muḫtaṣar, I, 232-234). Bir fiilin Allah'ın va'dine veya vaîdine konu teşkil etmesi için hasen veya kabih olması yanında yapan kişinin bu fiili bilmesi ve yapmaya kudretinin bulunması gerekir. Kabih fiiller küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük günahlar da küfür

olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplandırılır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 330). Nelerin günah olduğu, nelerin bu çerçevenin dışında kaldığı akılla değil nasla belirlenir. Allah'a ve Resulü'ne isyan eden, O'nun koyduğu sınırları aşan ve müminleri kasten öldüren kimseler ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Fâsık, ancak tövbe ettiği veya fıskından

daha büyük sevap kazandıran bir amel işlediği takdirde affedilir. Âhirette günah ve sevapların eşit olması diye bir durum söz konusu değildir. A'râf cennette yüksek bir yer olup cennetle cehennem arasında bu isimle anılan bir mekân yoktur. Dinen mükellef olmayan deliler ve çocuklar Allah'ın lutfuyla cennete gireceklerdir (a.g.e., s. 134-136, 330, 612-645; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 210-211; el-Muḫtaṣar, I, 232-234).

Kabir azabı Haşviyye'nin iddia ettiği gibi olmayıp ölülerin geçici bir süre için diriltilerek âhirette çekecekleri azabın bir parçasına mâruz bırakılmaları, sonra da tekrar ölüm haline çevrilmeleri şeklinde olacaktır. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine ilişkin düşünce, başlangıçta Mu'tezilî iken sonradan Cebriyye'ye geçmiş olan Dırâr b. Amr'dan kaynaklanmıştır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 730-736; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 201-203; el-Muḫtaṣar, I, 248-249). Kabir azabı gibi naslarda yer alan hisâb, mîzan, sırat vb. âhiret halleri de haktır. Mîzanı maddî olarak düşünmek mümkün değildir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 736; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 204-205; el-Muḫtaṣar, I, 249). O gün amel defterinin sayfaları açılacak, organlar konuşacaktır. Sıratın bazı haberlerde ifade edildiği gibi kıldan ince, kılıçtan keskin olması söz konusu değildir. Bu meselede esas olan, "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür" (Meryem 19/71) âyetinde ifade edildiği üzere onun bir geçit olmasıdır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 737-738; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 205-206; el-Muḫtaṣar, I, 249). Şefaati inkâr eden hataya düşmüş olur. Şefaat, günahkârlara ve din düşmanlarına değil Allah dostlarına ve sevap ehline tahsis edilmiştir. Büyük günah işleyenler tövbe etmedikleri sürece şefaate nâil olamazlar. Bu husustaki rivayetler sahih sayıldığı takdirde tövbe şartına bağlı olarak kabul edilmelidir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 689-691; Fażlü'l-iʿtizâl, s. 207-209; Âişe Yûsuf el-Mennâî, s. 343-346).

5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. İyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün önlenmesi görevinin mükelleflere vâcip olduğunda şüphe yoktur.

Kādî Abdülcebbâr sosyal hayatta fayda ve zararı akılla belirlenebilecek konularda akılla, bunun dışındaki konularda ise vahiyle hüküm verilebileceğini söyler (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 141). Mâruflar vâcip olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Münkerler ise büyük-küçük ayırımı yapılmaksızın göz önünde bulundurulur. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilebilmesi için mâruf ve münkerin kesin olarak bilinmesi, kötülüğün işleneceğine dair hazırlıkların yapılmış olması, gösterilecek etkinliğin daha büyük bir zararı doğurucu nitelik taşımaması, emir bi'l-ma'rûf yapana bir zararın gelmemesi, emir veya nehyin etkili olacağının galip zan olarak tahmin edilmesi gerekir (a.g.e., s. 141-146, 741-746; el-Muḫtaṣar, I, 248).

İmâmet. İmam, İslâm toplumunda kamu alanıyla ilgili hizmetleri yürütmek üzere görevlendirilen devlet başkanıdır. Toplumun böyle bir imama ihtiyacının bulunduğu aklen değil naslarla sabittir. Çünkü Allah koyduğu kuralların yerine getirilmesini istemektedir. İmamın biat ve seçim yoluyla belirlenmesi gerekir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu yolla imam olmuşlardır. Ali'den sonra gelen imam Hasan ve Hüseyin'dir. Bunlardan sonra Ömer b. Abdülazîz gibi aynı yolla seçilip aynı davranışı sürdürenler meşrû imamlardır. İmam nasla tayin edilmiş değildir. İmamın hür, akıllı, dindar, uhdesine verilecek görevi ifa edecek kudrette, güvenilir ve âdil olması icap eder. Onun Kureyş'e mensup bulunması, ümmetin en âlimi ve en faziletlisi olması konularında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Aynı anda birden fazla imamın bulunması aklen mümkündür. İlk Mu'tezilîler, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlilerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu benimserken Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye uyarak bunların durumlarının birbirine yakın olduğunu, dolayısıyla aralarında tercih yapılamayacağını söyler. Hâkim el-Cüşemî, Kādî Abdülcebbâr'ın ömrünün sonlarında bu görüşünden vazgeçerek Resûl-i Ekrem'den sonra en faziletli kişinin Ali olduğunu söylediğini kaydetmektedir (el-Muġnî, XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 750-763; Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 245-247; Hâkim el-Cüşemî, s. 366).

Eserleri günümüze intikal eden en önemli Mu'tezile âlimi olan Kādî Abdülcebbâr'ın âhiret halleriyle ilgili açıklamaları ile aynı konularda Ehl-i

sünnet kitaplarında Mu‘tezile’ye nisbet edilen görüşler arasında Mu‘tezile aleyhine olmak üzere farklılıkların bulunduğu göze çarpmaktadır. Kādî Abdülcebbâr kabir azabının mevcudiyetinin, amel defteri ve amellerin tartılmasının, sıratın hak olduğunu ve Mu‘tezile âlimlerince kabul edildiğini belirtmekte, ancak bu hallerle ilgili olarak bazı rivayetlere dayanan ayrıntıların ilmen sübût bulmadığını söylemektedir. Bu durumda Mu‘tezile mensuplarının sözü edilen hususları kabul etmediğini ileri sürmek bir mezhep taassubu olarak değerlendirilmelidir (krş. Teftâzânî, s. 134, 137, 138).

Kādî Abdülcebbâr kelâm ilmi yanında tefsirle de meşgul olmuş ve Kur’ân-ı Kerîm’le ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun bu konudaki en hacimli eseri günümüze ulaşmayan el-Muḥîṭ fi’t-tefsîr’idir. Bazı kaynaklarda yüz cilt hacminde olduğu ileri sürülen eser et-Tefsîrü’l-kebîr diye de anılır (Abdülfettâh Lâşîn, s. 72). Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, tefsiri Bağdat’ta Nizamiye Medresesi’nin kütüphanesinde gördüğünü ve müellifin bunu Eş‘arî’nin el-Ḫâzin adlı “beş yüz ciltlik” tefsirinden faydalanarak yazdığını, durumun farkına varan Sâhib b. Abbâd’ın Dârü’l-hilâfe Kütüphanesi’nde bulunan kitabı yaktırdığını kaydeder (a.g.e., s. 71). Zâhid Kevserî ise Sâhib b. Abbâd’a nisbet edilen rivayetin Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından uydurulmuş olabileceğini belirtir (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 136-137). Abdülfettâh Lâşîn, Kādî Abdülcebbâr’ın diğer konularda olduğu gibi tefsir konusunda da Ebû Ali el-Cübbâî’yi takip ettiğini ve onun tefsirinden bolca nakillerde bulunduğunu kaydeder (Belâġatü’l-Ḳurʾân, s. 73). el-Muġnî’nin XVI. cildini oluşturan İʿcâzü’l-Ḳurʾân’da bu tür nakillerde bulunulması bu görüşü desteklemektedir. Kādî Abdülcebbâr’ın bu konudaki önemli eserlerinden biri de Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʾin’dir. Mushaf tertibine göre yazılan eser dil, i‘rab, üslûp ve muhteva açısından çeşitli âyetlere yöneltilebilecek eleştirilere cevap vermekte, “mesele” diye adlandırdığı problemli konuları dil ve i‘tizalî akîde açısından izah etmeye çalışmaktadır. Müellifin tefsir konusundaki diğer bir eseri de Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’dır. Zâhiri itibariyle anlaşılması zor ve akla aykırı gibi görünen âyetleri müteşâbih olarak niteleyen Kādî Abdülcebbâr bunları muhkem âyetler ve aklî ilkeler ışığında yorumlamaktadır. Ona göre müteşâbih âyetlerle kastedilenin ne olduğunu ve muhkemle müteşâbih arasındaki farkı anlamadaki kriter akıldır. Kādî Abdülcebbâr’ın bunların dışında İʿcâzü’l-Ḳurʾân, el-Edille ve Şehâdetü’l-Ḳurʾân (Hâkim el-Cüşemî, s. 369) adlı

eserleri de bulunmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr, Kur'ân-ı Kerîm'in muhkem ve müteşâbihiyle bir bütün oluşturduğunu, zâhiren çelişkili gibi görünen âyetlerin aslında zıt ifadeler

taşımadığını, tevhid ve adalet ilkelerine uygun düşen âyetleri aynen, aykırı gibi görünenleri ise te'vil ederek bu bütünlüğün elde edilebileceğini söyler (el-Muġnî, XVI, 394-395). Müellif, Kur'an'ı aslî kaynak olarak kabul etmekle beraber onun delil oluşunu akla dayandırdığı için aklı ilk sıraya koyar. Ona göre insanlar Allah'ın varlığını, fiillerinin hikmete dayandığını, hiçbir zaman hikmetten ve hayırdan uzak bir fiil işlemediğini akılla tesbit edebilir. Hikmet, O'nun sözünde sadık olmasını ve yalancıların elinde olağan üstü fiil göstermemesini gerektirir. Kur'an'ın delil olması sıhhatinin bilinmesine, sıhhatinin bilinmesi ise fâilinin hakîm oluşuna bağlıdır. Bu da sadece akılla idrak edilebilmektedir (Fażlü'l-iʿtizâl, s. 139). Kādî Abdülcebbâr'ın müteşâbih âyetler hakkında yaptığı bazı yorumları ise şöyledir: Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildiren âyeti (el-En'âm 6/3) gökleri ve yeri bilmesi, muhafaza etmesi ve düzenlemesi; göklerin ve yerin nuru olduğunu belirten âyeti (en-Nûr 24/35) onları aydınlatıcı olması; arşa istivâ etmesi (el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkān 25/59) istîlâ ve duman halindeki semaya istivâ etmesi (Fussılet 41/11) onu yaratmayı dilemesi mânasına gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 225, 384-385; VI/1, s. 48, 57-70; IX, 12-25; XI, 367-375; XII, 13, 16-22, 54-68; XIII, 15-28, 227-229, 280, 508-511; XIV, 34-37; XV, 7-29, 63, 81, 147-181; XVI, 394-395; XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, tür.yer.; a.mlf., el-Muḥîṭ, s. 36-37; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts. (Dârü'l-Arabiyye), I, 245-247; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, I, 1-9; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13, 28; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed Âmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, tür.yer.; a.mlf., Fażlü'l-

iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139, 167-175, 201-209, 210-211, 348-349; a.mlf., Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin, Beyrut, ts. (Darü’n-nehdati’l-hadîsiyye), s. 7-8, 488; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu’l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 366-367, 369; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 136-137; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 134, 137, 138; İbnü’l-Murtazâ, Tabaḳātü’l-Muʿtezile, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayat), s. 7, 112; I. Goldziher, Meẕâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 121-200; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 391-403; Abdülkerîm Osman, Naẓariyyetü’t-teklîf ârâʾü’l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr el-kelâmiyye, Beyrut 1971, I, 90-107; G. F. Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār, London 1971, s. 17-26, 48-70, 129-139; J. R. T. M. Peters, God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilī Qaḍı’l-Quḍāt Abu’l-Hasan ʿAbd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī, Leiden 1976, s. 403-421; Hüsnî Zeyne, el-ʿAḳl ʿinde’l-Muʿtezile, Beyrut 1978, s. 59; Abdülfettâh Lâşîn, Belâġatü’l-Ḳurʾân fî âs̱âri’l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve es̱eruhû fi’d-dirâsâti’l-belâġa, Kahire 1978, s. 71-73; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Uṣûlü’l-ʿaḳīde beyne’l-Muʿtezile ve’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Devha 1412/1992, s. 343-346; Hânım İbrâhim Yûsuf, Aṣlü’l-ʿadl ʿinde’l-Muʿtezile, Kahire 1413/1993, s. 67-148; M. Schwarz, “The Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār’s Refutation of the Ašʿarite Doctrine of ʿAcquisition (Kasb)”, IOS, VI (1976), s. 229-263.

İlyas Çelebi

FIKIH.

Kendinden sonraki nesiller üzerinde derin izler bırakan Kādî Abdülcebbâr’ın İslâmî ilimlere bütüncül bakışı sebebiyle fıkıh ve fıkıh usulü alanında da kelâm konularına yaklaşımının doğrudan sonucu olan önemli görüşleri vardır. Fıkıh usulü alanında el-ʿUmed ve en-Nihâye fî uṣûli’l-fıḳh adlı iki eser kaleme alan, ayrıca el-Muġnî’nin eş-Şerʿiyyât adını verdiği bir bölümünü (eserin XVII. cildi olarak neşredilmiştir) fıkıh usulü konularına ayıran Kādî Abdülcebbâr, kelâma dair diğer eserlerinde de yeri geldikçe fıkhın çeşitli meselelerine dair görüşünü açıklamıştır. eş-Şerʿiyyât’ta günümüze ulaşmayan ilk iki eserinden sık sık alıntılar yaptığı

gibi (meselâ bk. el-Muġnî, XVII, 102, 113, 115, 327) bunlardan özellikle el-ʿUmed mütekellimîn ekolünün klasik dört eserinden biri sayılmış ve sonraki fıkıh usulü düşüncesini derinden etkilemiştir.

Kādî Abdülcebbâr’ın fıkıh ve fıkıh usulüne bakışını delil anlayışı ortaya koymakta, delilleri hüccetü’l-akl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde dört başlık altında sıralaması da (Fażlü’l-iʿtizâl, s. 139; Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 88) aynı zamanda bir deliller hiyerarşisi anlamına gelmektedir. Müellif insan bilgisini zaruri ve müktesep olmak üzere iki kısma ayırır. Zaruri bilgiler insanın özel bir çaba harcamaksızın elde ettiği, müktesep bilgiler ise gayret gerektiren, delile dayalı bilgilerdir (el-Muġnî, XVII, 284-285). Bu ayırım, onun düşünce sisteminde önemli bir yeri olan akliyyâtşer‘iyyât ayırımıyla da yakından ilgilidir. Akliyyât (makūlât) ve şer‘iyyât (sem‘iyyât) alanları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcut olup akliyyât önce gelir ve şer‘iyyât ona ilâvede bulunur. Bu ilişki biçimi, esasen makūlât alanına ait olan akîde ve hüsün-kubuh meselesinde çok açık biçimde görülür.

Kādî Abdülcebbâr’ın, düşüncesinin postülaları olarak kabul edilebilecek iki temel inancın bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Allah’ın her yönden bir olması (tevhid), ikincisi insanın sorumlu bir varlık olmasıdır (adalet). Böyle olunca insanın özgürlüğü, onun sorumlu olmasının ön şartı olduğu gibi aklı da özgürlüğü ve sorumluluğu kavrama ve ilâhî hitabı anlamanın ön şartı olarak vahiyden evvel gelir. Akıl, diğer delillerin delil olarak teşhis edilebilmesi ve geçerli olabilmesinin ön şartı olarak anlamlı ve önemli olduğu gibi akıl tarafından teşhis ve kabul edilmiş olan diğer deliller de kendi alanlarında en az akıl delili kadar tayin edici bir önem taşır. Akıl din kurmaz ve din getirmez; ancak dinin anlaşılması ve yaşanması için gerekli olan esasları hazırlar. Bundan dolayı akıl ile sem‘ arasında hüsün-kubuh noktasında bir uyuşma bulunmakla birlikte sem‘, içinde taşıdığı unsurlar itibariyle hep akla uygun olmak durumunda değildir; hatta akılla çelişen unsurlar da içerebilir. Aklın bu durumda vazifesi, kendi hükmüyle çelişse bile sübûtuna kāil olduktan sonra kendi hükmünü terkederek sem‘i kabul etmektir. Sem‘ kabul edildikten sonra akıl yine devreden çıkmaz; önce insanla sem‘ arasında irtibatı kuran akıl daha sonra da sem‘ ile hayat arasındaki irtibatı kurarken devreye girer. Bu seviyede aklın devreye girmesi kıyas ve ictihad deliliyle olur.

Fıkıhtaki delilleri ele alış şekli hüsün-kubuh anlayışı ile doğrudan irtibatlı olan Kādî Abdülcebbâr, esas itibariyle fiillerdeki iyilik ve kötülüğü onların insanla irtibatları içerisinde ortaya çıkan sonuçları, yani fiillerin bir tür kesbleri olarak görür. Bir fiil, insanlar tarafından zararlı kabul edilen bazı sonuçlar ortaya çıkardığı için zararlı olarak görülmekte, bu zarardan dolayı da ona kötü denilmektedir. Bu durumda kubuh, kendisinde var olan veya fiillerin aynen taşıdığı bir vasıf olmayıp insanlar açısından onun kazandığı konumu veya yeri belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh bir tür nisbet meselesi olmakta, bunların nesnel varlığı tartışmasız olarak kabul edilmekle birlikte ontik durumları fiillerin dahil oldukları ilişki düzenine irca edilerek onların ahlâkî değerleri bu düzen içerisindeki yerlerinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır (el-Muḫtaṣar, I, 211). Buna göre hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini kabul etmek, bir fiilin dahil olduğu ilişki düzeni içerisinde insan açısından ortaya çıkaracağı sonucun bilinebilmesi demektir.

Kādî Abdülcebbâr şer‘î hükümler olarak bilinen mubah, nedb, vücûb gibi kavramları da aynı zeminde temellendirir ve fiilin nedb, hurmet gibi şer‘î sıfatının üçüncü şahıstan gelen övgü, yerme, tehdit türündeki tavırdan doğduğunu söyler. Mubah, mendup ve vâcip fiiller iyi olmaları açısından müşterek olsa da üçüncü şahsın bunların yapılmasına ilişkin talebinin muhtelif derecelerde bulunması yönüyle birbirinden ayrılır. Bir fiilin iyi olup olmadığını bilebilen akıl, onun dindeki yeri konusunda herhangi bir hüküm veremeyerek bunu sem‘e bırakmakta, sem‘ de onu fiiller arasında bir derecelendirme yaparak bildirmektedir (el-Muġnî, XVII, 243). Böylece şer‘î hükümle hüsün-kubuh meselesi arasında, bir ileri safhada da Mu‘tezilî anlayışla fıkıh arasında irtibat kurulmuş, akıldan vazgeçmeksizin sem‘e bir yer açıldığı gibi sem‘iyyâtta mevcut olan da muhafaza edilmiş olmaktadır.

Sem‘î delillerin neler olduğunu ve niçin bunların böyle olması gerektiğini ayrıca temellendirme ihtiyacı duymayan Kādî Abdülcebbâr, kendi zamanına kadar ulaştığı haliyle Mu‘tezilî ulemânın da kabul ettiği kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad olarak sıralanan delillerden her birinin ne anlamda delil olduğunu ve bu delillerin hükme delâlet cihetini döneminde ortaya çıkan sorular çerçevesinde ve Mu‘tezilî gelenek içerisinde ele alır.

Kādî Abdülcebbâr dilin mahiyeti, lafızanlam ilişkisi konusuna ayrı bir

önem verir ve bunu birinci delil olan Kur'an'ın anlaşılması sorununun bir parçası, hatta ön şartı olarak görür. Kur'an'da anlamsız herhangi bir şeyin bulunmadığı, onda mevcut her âyetin bir şeye delâlet ettiği hususunda herkesin görüş birliği içinde olduğunu söyleyen müellife göre lisanî ifadeler, taşıdıkları anlamları kendi başlarına belirtmekte yeterli değildir; çünkü öncelikle dil karşılıklı anlaşma neticesinde ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı dildeki herhangi bir ifadenin mutlak veya tabii bir anlamından bahsedilemez. Sözü söyleyenin (mütekellim) o sözle alışılagelmişin dışında başka bir şeyi kastetme ihtimali her zaman mevcut olduğundan söyleneni anlamak isteyen muhatabın daima mütekellimin kastını ve muradını dikkate alması gerekir. Söylediğinin anlaşılmasını isteyen mütekellimin de ya sözde veya söz dışı başka bir vasıta ile kastının ve muradının ne olduğunu gösteren bazı karîneleri sevketmesi gerekir. Aksi takdirde sözün anlaşılması mümkün olmaz. Ancak sözün söyleyenin kastını ifadede tek başına yeterli olmadığını söylemek iletişimde muhataba tayin edici bir yer vermek anlamına gelmekte, bu da onun sözden istediğini anlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunun için de Kādî Abdülcebbâr, burada muhatap açısından ortaya çıkacak olan keyfîliği, hüsün-kubuh meselesinde takındığı tavırla ve akla verdiği yerle dengelemeye çalışır. Buna göre hitap bir yönüyle maslahatla ilgili olmak, hatta maslahata dayanmak zorunda olduğu gibi diğer yönüyle iyilik ve kötülük vahiy olmadan da akılla bilinebilir. Bunlar hitaptaki kastın ve muradın anlaşılmasının tabii karîneleridir. Bu yönden tek başına lisanın, kastı ve muradı ifadede yeterli olması mümkün görülmediği gibi lisanî olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmaksızın anlaşılması mümkün olmayacaktır (a.g.e., XVII, 13). Bundan dolayı müellif, bütün olarak Kur'an ve şer'î hükümlerin hepsinin inşâ olmayıp ihbar olduğu, yani vahiy öncesi mevcut olan, ancak bilinmesi için akla ve aklın da görebilmesi için vahye ihtiyaç hissedilen iyi ve kötünün bildirilmesi anlamına geldiği görüşünü savunmaktadır. Burada ayrıca Hz. Peygamber'in beyanını ve icmâı Kur'an'ın anlaşılması konusunda dil dışı karîneler olarak dikkate alıp hitabın anlaşılmasındaki muhtemel keyfîliğin aşılmasında onlara da önemli bir rol yükler.

Lafızanlam ilişkisine dair yukarıdaki yaklaşımını Kādî Abdülcebbâr şer'î delillerin alt konularına da yansıtır. Meselâ her ne kadar emri ve nehyi haberden ayırsa da sonuçta bunları bir tür haber olarak kabul etmektedir

(a.g.e., XVII, 23, 104, 113). Buna göre bir kimseye “şunu yap” demek “şunu yapmanı istiyorum” demektir. Emir sîga olarak kendinde bir isteği ifade etmekle birlikte bir icabı taşımamakta, ona icap gücünü veya vasfını dil dışı faktörler vermektedir (a.g.e., XVII, 113). Yani Kādî Abdülcebbâr’a göre emir icap ifade etmez; bu anlamda emrin mutlak bir mûcebinden de söz edilemez; emir sîgasındaki ifadeler muhtelif mûceblere sahip olabilir; bunlardan sadece biri vücûbdur. Emir sîgasında gerçekleşen bir ifadenin vücûb ifade etmesi için mükellefin emredileni yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu, emredileni yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini veya yapmaması halinde bir ceza ile karşılaşacağını, nihayet yapılması emredilen fiilin ne olduğunu açık ve kesin bir şekilde bilmesi gibi şartlar aranır (a.g.e., XVII, 126).

Din kıyamete kadar geçerli olduğu için onun anlaşılması ve ona uyulmasının sahih bir yolu olmalı ve hayatla din arasında gerçek bir ilişki kurmanın herkesi bağlayıcı bir vasıtası bulunmalıdır. Bu vasıtanın icmâ olduğu kanaatini taşıyan Kādî Abdülcebbâr (a.g.e., XVII, 200) icmâı iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi ammenin ve ulemânın birlikte ulaştığı icmâdır ki müellif bunu tevâtürle eş anlamlı olarak kullanmaktadır. İkincisi sadece ulemâ arasında oluşan ittifaktır. Bunun ön şartı ise ammenin bu konuda elde edilen bilgiye ulaşma imkânına sahip bulunamayışıdır. Bu şekilde gerçekleşen icmâ zorunlu ittibâı gerektirdiğinden bütün ümmetin ittifakı olarak kabul edilebilir (a.g.e., XVII, 247).

Gerçekleşmiş bir icmâ ona uyması mümkün olan herkes için hüccettir (a.g.e., XVII, 209). Yüce Allah, muhatapları müminlerin yoluna uymakla ve bundan ayrılmamakla yükümlü tutmuştur (en-Nisâ 4/115). Burada söz konusu olan bütün müminlerdir; müminlerin büyük bir kısmının ittifakı bunu bağlayıcı kılmak için yeterli değildir. Yine icmâda dikkate alınması gereken bir husus da icmâın kalplerde değil herkesin görüp anlayabileceği bir beyanla gerçekleşmesinin gereğidir. Ancak bu beyanın mutlaka sözlü olması icap etmez; fiilî olarak veya karşı çıkma imkânı bulunmasına rağmen karşı çıkılmayarak da gerçekleşebilir. Bu durumda onların kalben muhalif olup olmadıkları dikkate alınmaz. Öte yandan şahısların muhtelif şekilde gerçekleşen beyanını anlamada hayat tarzlarını bilmenin önemli bir yeri vardır (a.g.e., XVII, 210).

Kādî Abdülcebbâr’a göre icmâ ümmetin ittifakıdır ve ulemâ da bu ümmetin bir unsuru olarak bunda pay sahibidir. Çünkü ümmet en azından ana hatlarıyla neyin dine ait olduğunu bilmek durumundadır, bundan dolayı bütün ümmetin ittifakının yerini ulemânın ittifakı dolduramaz (a.g.e., XVII, 212). Gerçekleşmiş olduğu kesin şekilde bilinen bir icmâdan sonra beyan edilen bir görüş şâz sayılarak dikkate alınmaz. Kādî Abdülcebbâr, gerçekleşmiş olan bir icmâdan sonra ona aykırı bir icmâı, Mu‘tezile imamlarından Ebû Abdullah hilâfına ve Ebû Ali’nin tavrına uygun olarak geçerli görmez (a.g.e., XVII, 220-221). Aklî alanda olduğu gibi şer‘î alanda da herkesin kolayca bildiği ve bilmesi gerekli olan zaruri bilgilerin yanı sıra bazı hususlar vardır ki bunlarda doğrudan bilgi edinme imkânı yoktur; bu alanda mevcut emâre ve işaretlerden

hareketle bazı bilgilere ulaşılır. Bu tür bilgilere ulaşmanın en yaygın ve güvenilir yolu kıyastır. Kıyas bir delile istinaden yapıldığı için insanın hevâ ve hevesinin devre dışı kalmasını sağlar.

Kādî Abdülcebbâr, kıyası da ictihadı da Kitap ve Sünnet’in fer‘i olarak ele almakla birlikte onu aklî olarak kabul eder; her ikisi de fikir ve nazardır. Ancak kıyas delillerde, ictihad ise emârelerde fikirdir (a.g.e., XVII, 288, 331). Nazar ve fikrin kendisi mutlak anlamda insanı kesin bilgiye ulaştırmaz; bundan dolayı bunların kayıt altına alınması, bazı formel şartlara tâbi tutulması gerekir. Bu durum sadece şer‘î alan için değil aklî alan için de geçerlidir. Kıyasın tek olduğunu söyleyen Kādî Abdülcebbâr aklî kıyasla şer‘î kıyas arasında bir ayırım yapmaz; bunların sûreti aynıdır (a.g.e., XVII, 280). Bilgide mükteseple zaruri olan arasında da fark yoktur. Böyle olunca aklî alanda sıhhati belli olan bir bilgi elde etme yolu aynı şekilde şer‘î alanda da geçerlidir. Zaruri olanlarla taabbüd gerçekleştiği gibi müktesep olan bilgilerle de taabbüd gerçekleşmektedir (a.g.e., XVII, 276-278).

Kıyas için gerekli olan en önemli şart bir asıl ve asılda bulunan illettir. Asıl kitap, sünnet ve icmâdan herhangi biriyle sabit olan bir hükümdür. İllet, hükmün sebebi gösterilerek bizzat şâri‘ tarafından belirtilebileceği gibi nassın doğrudan olmayan bir ifadeyle illete tembih etmesi de muhtemeldir. Bu tembihi dikkate alıp illet olarak değerlendirmek fukahanın işidir. İlleti tesbitte üçüncü bir yol, asılda bulunan bazı vasıfların onda belirtilen hükme

illet olabilmesi durumudur. Burada eğer birden çok vasıf varsa duruma göre bunların bir kısmı dikkate alınabileceği gibi bazan sadece biri illet olarak görülebilir. Aynı şekilde açıkça illet sayılabilecek birden fazla husus söz konusu olabilir; bu durumda illet olma ihtimali en zayıf olanlar çıkarıldıktan sonra illet olma ihtimali en yüksek olanı illet kabul edilir (a.g.e., XVII, 332-333).

Kādî Abdülcebbâr, ictihadı aynen kıyas gibi dinin hayatla irtibatının kurulmasının zorunlu bir yolu olarak görür. Ona göre dinle hayat arasında irtibat kurarken de insanın karşısına üç ayrı seviyede delil çıkar. Bunlardan birincisi nas şeklindedir ve ilgili olduğu konu hakkında açık bir hüküm ifade eder. Burada tartışmasız bir şekilde delilin zâhirine bağlı olarak hüküm verilir. İkincisi kıyastır. Hakkında hüküm bulunan bir şeyle hakkında açık hüküm bulunmayan bir şey arasında hükmün varlığına esas teşkil eden hususun (illet) ayniyeti tesbit edildiğinde birincisinin hükmü ikincisi için de geçerli kılınır. Üçüncü durumda ise nasta bulunan bazı emâreleri dikkate alarak aralarında kıyası mümkün kılacak bir illetin bulunmadığı hallerde emârelere dayanıp bir hüküm vermektir ki burada emâre, insanda bu konu hakkında bir zann-ı gālib oluşturmayı sağlar. Bu zann-ı gālibe dayanarak hakkında açık nas bulunmayan konulara dair bir hükme ulaşılır ki buna ictihad denilmektedir. İctihad bir taraftan insanın tabii bilme yollarından birisi, diğer taraftan dinle hayat arasında alâka kurmanın zaruri bir yoludur. Birinci ve ikinci alanlarda ihtilâf câiz olmazken üçüncüsü bir ihtilâf alanıdır ve bu alanda ihtilâf câiz, hatta gereklidir (a.g.e., XVII, 281). Kādî Abdülcebbâr bu anlamda her müctehidin ulaştığı sonuç ne olursa olsun isabet ettiğini kabul eder.

Her ne kadar fıkhın temel meselelerine kendinden önceki Mu‘tezile imamlarının geliştirdiği düşünce çerçevesinde yaklaşsa da Kādî Abdülcebbâr tamamen onlara bağımlı bir tavır içinde değildir. Müellif kelâm anlayışıyla bütünlüğü kurmaya ve iç tutarlılığa ayrı bir önem vermiş ve yeri geldikçe Mu‘tezile ulemâsının görüşlerini de eleştirmiştir (a.g.e., XVII, 55-57, 298-301). Kelâmcı kimliğiyle fıkıh usulünün meselelerine bakışı usulcüler arasında geniş ilgi uyandırmış ve bu alana önemli bir katkı sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, tür.yer.; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî Uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed Amâre, Resâˀilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 168-253; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 88, 606-607; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139-169; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, II. cild sonunda s. 5-46; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 209-216; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1065-1066; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83-85; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrü'l-uṣûlî, dirâse taḥlîliyye naḳdiyye, Cidde 1984, s. 191-223; Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, Ârâˀü'l-Muʿtezile el-uṣûliyye, Riyad 1415/1995; Yüksel Macit, Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı (doktora tezi, 2000), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Bernand, "L'igmâ' chez Abd al-Gabbâr et l'objection d'an-Nazzâm", St.I, XXX (1969), s. 27-38; a.mlf., "Nouvelles remarques sur l'igmâ chez le Qādī ʿAbd al-Ğabbār", Arabica, XIX, Leiden 1972, s. 78-82.

Tahsin Görgün

Diğer Dinler.

el-Muġnî adlı kitabının çeşitli bölümlerinde diğer dinlerle ilgili görüşlerine de yer veren Kādî Abdülcebbâr, eserin V. cildini büyük ölçüde tevhid inancına aykırı bulduğu din ve mezheplere ayırmıştır. Özellikle nübüvvet müessesesi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle bağlantılı olarak Ehl-i kitap ve diğer din mensuplarıyla ilgili görüşlerini Tes̱bîtü delâˀili'n-nübüvve'sinde bulmak mümkündür. Ayrıca öğrencileri tarafından şerhedilip düzenlenen ve kendisine nisbet edilen Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse ile el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf adlı eserlerde konuyla ilgili açıklamalar mevcuttur. Abdülcebbâr'ın yetişme tarzı, seyahatleri ve ifa ettiği görevler, onun eski dinlerden ve bunlara karşı yöneltilen eleştirilerden haberdar olmasını

sağlamıştır. Kendisinden önce Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî, Ali b. Rabben et-Taberî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Câhiz gibi âlimler de bilhassa Ehl-i kitaba ve diğer din mensuplarına karşı bir literatürün günümüze kadar gelen örneklerini vermişlerdi.

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî'nin V. cildinde öncelikle tevhid inancına aykırı bulduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye), Mecûsîliği, Hıristiyanlığı, Sâbiîliği ve Câhiliye Arapları'nın inanışlarını ana hatlarıyla ele alarak incelemiştir. İran ve Hint dinlerinde onun kaynaklarını büyük ölçüde, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin günümüze kadar gelmeyen Kitâbü'l-Ârâ˒ ve'd-diyânât'ı ile Ahmed b. Hasan el-Mismaî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Ebû Saîd el-Husrî'nin adlarını vermediği eserleri teşkil etmiştir.

Seneviyye'yi oluşturan mezhepler bazı hususlarda görüş ayrılığına düşseler de Kādî Abdülcebbâr hepsinin düalist mahiyetli bir inanç taşıdığını, onlardan Mâniyye'nin (Mâneviyye, Maniheizm) âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezelî iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düştüğünü belirtmiştir (el-Muġnî, V, 9-15). Aynı inanç sistemini benimseyen Mezdekiyye, kadîm asıllardan nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğeriyle uyum halinde hareket ettiğine, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmıştır. Deysâniyye nurun hayat, kudret, ilim ve fiil sahibi iken karanlığın ölü, acz ve hareketsizlik gibi eksik nitelikler taşıdığını kabul ederken Merkūniyye (Marcionites), birbirine

her yönden zıt iki aslın âlemin yaratılışı için bir araya gelmesini mümkün görmediğinden nurdan alt seviyede ve karanlıktan üst seviyede ikisini birleştiren aracı bir üçüncü aslın varlığına inanmış, bu mezhep içinde de terkibin üç asılla mı yoksa üçüncü ile nurun arasında mı gerçekleştiği yönünde ihtilâflar çıkmıştır. Abdülcebbâr, iki kadîm asla inanmakla birlikte bunların imtizacı ve özellikleri hakkında farklı kanaatlere sahip bulunan Mâhâniyye, Sıyâmiyye, Maklâsıyye gibi düalist inançlı mezheplerin görüşlerini de aktarmıştır (a.g.e., V, 9-21).

Kâinatı yaratan birbirine zıt özelliklere sahip iki kadîm prensibe inanmayı

çelişkili bulduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr, kadîm varlığın bizâtihi kāim olması gerektiğini ve kendi sıfatlarının zıddına sahip bulunan bir başka ortak kabul etmeyeceğini ifade etmiştir (a.g.e., V, 25). Ayrıca kadîm asılların bir araya gelmesinin hangisinin iradesiyle gerçekleştiği yönündeki açıklamaları da yetersiz görmüş ve aynı zamanda kıdem anlayışıyla bağdaşmayacağına dikkat çekmiştir (a.g.e., V, 28-30). Merkūniyye'nin aracı bir üçüncü aslın varlığını kabul etmesinin çeşitli yönlerden çelişkisini belirttiği gibi (a.g.e., V, 41-44) Senevî mezheplerin iki asıl prensipten oluşmuş âlem anlayışlarını da eleştirmiştir (a.g.e., V, 55-70).

Müellifin tevhid ilkesine aykırı bulduğu diğer bir din de Mecûsîlik'tir. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'den naklen onların da âlemin sonradanlığını kabul etmekle birlikte Hürmüz ve Ehrimen (tanrı ve şeytan) diye adlandırdıkları iki asıl prensibe inandıklarını, bunların mahiyeti ve özellikleri hakkında farklı kanaatler taşıdıklarını belirtmiştir. Mecûsîler'in sonuncusunun Zerdüşt olduğunu iddia ettikleri peygamberleri de bulunmaktadır. Ancak iki asıl prensibin konumu, mahiyeti ve onlarla varlık arasındaki ilişkiyi tatminkâr bir şekilde ortaya koyamadıklarından Seneviyye inancı için ileri sürdüğü itirazları Mecûsîliğe de yöneltmiştir (a.g.e., V, 71-79).

Kādî Abdülcebbâr, teslîs anlayışına dayalı tanrı inancı üzerine temellendirilen Hıristiyanlığı da tevhid anlayışına aykırı inanç sistemleri içinde ele almıştır. Hıristiyanların Ya'kūbîler, Nestûrîler ve Melkâiyye olmak üzere üç mezhebinden bahsetmiş, bunların yaratıcı Tanrı'nın bir cevherle baba, oğul ve Rûhulkudüs şeklinde üç asıldan (ekānîm-i selâse) ibaret olduğu, oğulun Mesîh diye adlandırılan bir şahısla birleştiği (ittihad), bu şahsın insanların kurtuluşu için ortaya çıktığı ve çarmıha gerildiği hususunda görüş birliği içinde bulunduklarını, ancak Mesîh'in mahiyeti hakkında ihtilâf ettiklerini belirtmiştir. Mesîh'teki ittihadın mahiyeti de tartışma konusu olmuş, imtizaç, hulûl, yansıma veya mekân edinme şeklinde gerçekleştiği yönünde görüşler ileri sürülmüştür (a.g.e., V, 80-84; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 291-297; Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 108-121).

Kādî Abdülcebbâr'ın Hıristiyanlığa yönelik tenkidi, genellikle Allah'a cevher olma isnadı ile cevher ve üknûmlar arasındaki ulûhiyyet ilişkisinde yoğunlaşmaktadır. Müellif, cevher ve üknûmlar arasında bir zât-sıfat

münasebeti mi yoksa iki zât ilişkisi mi bulunduğunun belirsizliğine ve üknûmların sıfat kabul edilmesi halinde kadîm sıfatların tecessüm etmesi, zaman ve mekân şartlarını haiz olması gibi problemlerin ortaya çıkacağına dikkat çekmiş, öte yandan üknûmların yanında cevherin ne işlev gördüğü sorusunun açıkta kaldığını belirtmiştir. Diğer taraftan Hz. Îsâ'ya ulûhiyyet izâfe edilmesine onun yemesi içmesi, çocukluk ve erginlik devrelerini yaşaması, hem kendisinin Allah'a ibadet ve niyazda bulunması hem de başkalarını O'na kulluk etmeye çağırması ve önceki peygamberlerin yolundan gitmesi şeklindeki istidlâllerle karşı çıkmıştır (el-Muġnî, V, 86-151; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 292, 295). Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve'sinde hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki farklı telakkilerini, onun çarmıha gerildiği yolundaki iddialarını ve İncil metinlerine de yansıyan çelişkili haberlerini ayrıntılı biçimde açıklamıştır (I, 91-128). Hıristiyanlık'la ilgili yaklaşımlarında Ebû Ali el-Cübbâî ve Câhiz'in görüşlerini aktarmış, kendisinden önceki diğer âlimlerden de iktibaslarda bulunmuştur.

Sâbiîliği, çok tanrılı inanç yapısıyla tevhid anlayışına aykırı inanç sistemleri sıralamasında Hıristiyanlık'tan sonra ele alan Kādî Abdülcebbâr, Sâbiîler'in ezelî olan Tanrı'nın âlemi ve onu idare etmek üzere yedi gezegeni yarattığını, zamanla âlemin ezelîliğini ve gezegenlerin ulûhiyyetini kabul ettiklerini söylemiş ve tevhid anlayışından hareketle Sâbiîler'i eleştirmiştir (el-Muġnî, V, 102-104). Ayrıca Hint, Çin ve Araplar'dan bazı grupların kendilerini Tanrı'ya yaklaştıracağı inancıyla gökteki yıldızları temsilen putlar yaptıklarını ve zamanla onlara tapınmak suretiyle tevhid anlayışından ayrıldıklarını belirtmiştir (a.g.e., V, 105-109).

İslâm'a aykırı dinleri sıralarken Kādî Abdülcebbâr, Yahudilik ve Berâhime'yi daha çok nübüvvet tartışmalarıyla bağlantılı olarak ele almış, Hz. Mûsâ'nın şeriatının neshi söz konusu olduğu için yahudilerin Îsâ ve Muhammed'in peygamberliklerini kabul etmediklerini ifade etmiştir. Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Mûsâ tarafından haber verildiğine dikkat çekmiş ve onun tebliğiyle Mûsevî şeriatın neshedildiğini belirtmiş, son peygamberin nübüvvetini çeşitli yönlerden ispat etmiştir (a.g.e., XVI, 138-144; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 576-584). Müellif, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve adlı eserinde daha çok tarihî tecrübeyi tasvir ederek Medineli yahudilerin Hz. Peygamber'in tebliğine karşı tavırlarından,

müslümanlarla aralarında geçen çeşitli olaylardan bahsetmiştir (II, 401-416, 434-435, 489-497). Kādî Abdülcebbâr, âlemin yaratılmışlığını ve Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte akılla yetinilmesinin gerektiğini ileri süren Berâhime'nin iddialarını da nübüvvetin ispatı yöntemleriyle çürütmüştür (el-Muġnî, XV, 21, 45-50, 73, 109-146).

Kādî Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşan hacimli eserlerinde diğer dinler hakkında verdiği bilgiler Batılı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu araştırmacılardan S. M. Stern, onun Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve'de hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki inançlarını ve onun çarmıha gerilmesini tasvir ederken kullandığı İncil metinlerini incelemiş, bilinenlerin dışında apokrif İncil metinlerine de başvurduğuna dikkat çekmiş, ayrıca Îsâ Mesîh'in dininin Roma gelenekleriyle nasıl saptırıldığına dair verdiği bilgiler üzerinde de tahlilî bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Sholomo Pines de Kādî Abdülcebbâr'ın söz konusu eserinin, erken dönem Hıristiyanlık ve yahudi-hıristiyan geleneği açısından önemli bilgiler içerdiğini dile getirmiş, onun otantik sayılanlarla birlikte eski apokrif Süryânî İncilleri'ni de kullandığını belirlemiştir (Jerusalem Studies, IX [1987], s. 195-278). Kādî Abdülcebbâr'ın diğer dinlerle ilgili görüşleri üzerine önemli çalışmalar yapan Guy Monnot ise Penseurs musulmans et religions iraniennes: ʻAbd al-Jabbar et ses devanciers adlı kitabında, onun düalist inanç sistemlerine yaklaşımını kaynaklarını da belirterek ayrıntılı biçimde incelemiştir. Monnot ayrıca, Islam et religions adlı eserinin bir

bölümünde (s. 207-237) el-Muġnî'den hareketle Kādî Abdülcebbâr'ın Sâbiîlik ve putperestlikle ilgili görüşlerini, diğer bir bölümünde de (s. 239-259) hıristiyanların doktrinleri hakkındaki yaklaşımlarını tahlil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9, 21, 25, 28-30, 41-44, 55-70, 71-79, 80-84, 86-151; XV, 21, 45-50, 73, 109-146; XVI, 138-144; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 291-297, 576-584; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 91-128;

II, 401-416, 434-435, 489-497; G. Monnot, Penseurs musulmans et religions iraniennes: ‘Abd al-Jabbar et ses devanciers, Paris 1974; a.mlf., Islam et religions, Paris 1986, s. 207-237, 239-259; S. M. Stern, “Quatations from Apocryphal Gospels in ‘Abd Al-Jabbar”, Journal of Theological Studies, XVIII, London 1967, s. 34-57; a.mlf., “Abd al-Jabbar’s Account of How Christ’s Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs”, a.e., XIX (1968), s. 128-176; S. Pines, “Gospel Quatations and Cognate Topics in ‘Abd al-Jabbār’s Tathbīt in Relation to Early Christian and Judeo-Christian Readings and Traditions”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IX, Jerusalem 1987, s. 195-278.

Mustafa Sinanoğlu

KĀDÎ ABDÜLVEHHÂB

(القاضي عبد الوهّاب)

Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031)

Mâlikî fakihi.

7 Şevval 362'de (11 Temmuz 973) Bağdat'ta doğdu. Bağdat-Rakka arasındaki Rahbe (Miyâdîn) şehrini kuran Abbâsî Emîri Mâlik b. Tavk'ın (ö. 260/874) soyundan tanınmış bir aileye mensuptur. Mâlikîler'in Bağdat'taki imamlarından olan Ebû Bekir el-Ebherî, Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İbnü'l-Cellâb, İbnü'l-Kassâr, Hüseyin b. Muhammed ed-Dekkāk el-Askerî, İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebû Hafs İbn Şâhîn gibi âlimlerden ders okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra Irak bölgesindeki Bâderâyâ ve Bâküsâyâ ile Siirt (İs'ird) ve Dînever şehirlerinde kadılık yaptı. Ömrünün sonuna doğru içine düştüğü ekonomik sıkıntılar yüzünden, ticaretle uğraşan bir kardeşinin bulunduğu Kahire'ye göç etti. İmam Şâfiî aleyhinde söylediği bir söz üzerine Şâfiî mezhebi mensuplarının kendisine zarar vermesinden korktuğu için Bağdat'tan ayrıldığı da söylenir. İbn Asâkir, Kādî Abdülvehhâb'ın Mısır'a giderken Şevval 419'da (Kasım 1028) Dımaşk'a uğradığını kaydeder (Târîḫu Dımaşḳ, XXXVII, 337, 338). Yine bu yolculuğu sırasında uğradığı Maarretünnu'mân'da şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye misafir olmuş ve Maarrî onun fakihlik ve şairliğini öven beyitler söylemiştir (bazı şiirleri için bk. İbn Bessâm eş-Şenterînî, VIII, 516-529).

Kahire'de Mâlikî kadılığı yapan Abdülvehhâb, burada Mağrib ve Endülüs'e gitmeye niyetlenerek bölge ulemâsı ve bazı dostlarıyla görüşüp davet aldıysa da bu seyahati gerçekleşmedi. Hac için Mekke'de bulunduğu bir sırada hacılardan Müstansır-Billâh'ın Mısır'da Mâlikî mezhebi mensuplarına baskı yaptığını duyunca kendisine bir mektup göndererek durumu sordu, o da kendisine söylentilerin aslının olmadığını belirten bir cevap yazdı (a.g.e., VIII, 520-521).

Kādî Abdülvehhâb, gerek Irak gerekse Mısır’daki kadılıkları sırasında eğitim ve öğretimle meşgul olup pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında İbn Amrûs el-Bağdâdî, Abdülhak b. Hârûn es-Sıkıllî, hocasına yakınlığı ve bağlılığı dolayısıyla “Gulâm Abdülvehhâb” lakabı ile tanınan Ebü’l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkī, İbnü’ş-Şemmâh el-Gāfikī, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi âlimler bulunmaktadır. Talebesi Hatîb el-Bağdâdî ile bir diğer talebesinden naklen İbn Asâkir’in ve Kādî İyâz’ın kaydettiğine göre Kādî Abdülvehhâb Şâban 422’de (Ağustos 1031) Kahire’de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı’nda İmam Şâfiî, İbnü’l-Kāsım ve Eşheb el-Kaysî’nin mezarlarına yakın bir yere gömüldü. Muvaffakuddin b. Osman ve İbn Hallikân ise ölüm tarihini 14 Safer 422 (10 Şubat 1031) olarak verirler.

Kādî Abdülvehhâb, eserleri ve görüşleriyle Mâlikî mezhebinin usul ve fürûunun gelişmesine büyük katkıda bulunan müctehid imamlardandır. Hatîb el-Bağdâdî, ondan daha fakih bir Mâlikî âlimiyle karşılaşmadığını belirtirken (Târîḫu Baġdâd, XI, 31) Bâkıllânî de talebelerinden Ebû İmrân el-Fâsî ile Abdülvehhâb’ın bir araya gelmeleri halinde İmam Mâlik’in ilminin toplanmış olacağını söyler (Kādî İyâz, VII, 246). Kādî Abdülvehhâb’ın rivayet ve görüşleri mezhep içerisinde büyük bir öneme sahip olup kendi eserleri yanında Mâlikî kaynaklarında ve özellikle Karâfî’nin eẕ-Ẕaḫîre’sinde geniş şekilde iktibas edilmiştir. Mâlikî doktrinini Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve İbnü’l-Kassâr gibi fakih ve usulcülerden alan Kādî Abdülvehhâb bunu İbn Rüşd, Bâcî ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi sonraki âlimlere ulaştıran halkayı teşkil eder. Fâtımîler’in siyaset icabı Mısır’da Hanefî ve Mâlikî mezhepleri yerine kadılık görevini Şâfiî mezhebi mensuplarına vermeleri sebebiyle zayıflayan Mâlikî mezhebinin burada tekrar güçlenmesi onun sayesinde olmuştur (Râî el-Endelüsî, s. 307). “İki Muhammed (İbn Sahnûn ile İbnü’l-Mevvâz), iki şeyh (İbn Ebû Zeyd ile Ebû Bekir el-Ebherî) ve iki kadı (Kādî Abdülvehhâb ile İbnü’l-Kassâr) olmasaydı Mâlikî mezhebi ortadan kalkardı” sözü de onun mezhebin tarihindeki rolüne işaret etmektedir. Kādî Abdülvehhâb hocaları Ebherî, Bâkıllânî, İbnü’l-Kassâr ve İbnü’l-Cellâb ile birlikte, mezhep içindeki Mısır ve Kuzey Afrika ekollerinden farklı olarak diğer mezheplerin görüş ve metotlarını daha yakından tanıma, kendi görüşlerini onlarınkiyle karşılaştırma, kıyas, re’y ve farazî fıkha daha çok önem verme gibi özellikleriyle temayüz eden Irak mektebinin son büyük temsilcilerinden biridir.

Eserleri. 1. el-Maʿûne ʿalâ mez̠hebi ʿâlimi'l-Medîne (I-II, nşr. Hamîş Abdülhak, Mekke 1415/1995). Müellifin daha önce kaleme aldığı iki hacimli eseri el-Mümehhid ile Şerḥu Risâleti İbn Ebî Zeyd'e giriş mahiyetinde muhtasar bir çalışmadır. Hükümlerin delilleri yanında diğer mezheplerin görüşlerinin de zikredildiği eser pek çok Mâlikî fıkıh kitabına kaynak olmuştur. 2. et-Telḳīn fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî. Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden biri olan bu muhtasar eser, Muhammed Sâlis Saîd el-Gānî tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanıp yayımlanmıştır (Mekke 1416/1995). Kitap üzerine bizzat müellifin tamamlanmamış şerhinden başka (Karaviyyîn Ktp., nr. 355) İbn Bezîze Ravżatü'l-müstebîn fî Şerḥi't-Telḳīn ve Muhammed b. Ali el-Mâzerî Şerḥu't-Telḳīn adıyla birer şerh yazmışlardır. İbn Bezîze şerhinin talâk bahsinin sonuna kadar olan kısmı, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Muhammed b. Hüseyin Ali Bekrî (1415/1994), Mâzerî şerhinin sehiv bahsinin sonuna kadar olan kısmı da yine aynı üniversitede Zekî b. Muhammed Abdürrahîm Buhârî (1414/1993) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 3. el-Muḳaddime fi'l-uṣûl. et-Telḳīn'e giriş niteliğinde olup ef'âl-i mükellefînden bahseden bu küçük risâleyi Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, İbnü'l-Kassâr'ın el-Muḳaddime fi'l-uṣûl'ü ve diğer bazı usul risâleleriyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1996, s. 227-234). Nâşir ayrıca Kādî Abdülvehhâb'ın çeşitli eserlerinden usulle ilgili bazı bölümleri de derleyip aynı eser içinde neşretmiştir (s. 235-308). 4. ʿUyûnü'l-mecâlis.

İbnü'l-Kassâr'ın hilâfa dair ʿUyûnü'l-edille adlı eserinin muhtasarı olup Ambay b. Keybâkâh tarafından neşredilmiştir (I-V, Riyad 1421/2000). 5. el-İşrâf ʿalâ nüketi mesâʾili'l-ḫilâf (I-II, Tunus, ts.; I, II, nşr. el-Ceyb b. Tâhir, Beyrut 1420/1999). Bedevî Abdüssamed eserin hadislerini el-İtḥâf adlı çalışmasında tahrîc etmiştir (I-IV, Dübey 1420/1999). 6. el-Mümehhid fî şerḥi Muḫtaṣarı Ebî Muḥammed İbn Ebî Zeyd. İbn Ebû Zeyd'in Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'sinin yarısı üzerine yapılmış bir şerhtir. Eserin V. cildine ait bir nüsha, Mekke'de Ümmülkurâ Üniversitesi'ne bağlı Ma'hedü'l-bahsi'l-ilmî'deki yazmalar merkezinde bulunmaktadır (Fıkhü Mâlikî, nr. 48). 7. Şerḥu Risâleti İbn Ebî Zeyd. İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden olan er-Risâle'sinin şerhi olup bir cildi Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de kayıtlıdır (nr. 625 K.). 8. en-Neẓâʾir fi'l-fıḳh

(Karaviyyîn Ktp., nr. 382/2, vr. 26a-54b). 9. Şerḥu Fuṣûli'l-aḥkâm ve beyânü mâ medâ bihi'l-ʿamel ʿinde'l-fuḳahâʾ ve'l-ḥükkâm (Karaviyyîn Ktp., nr. 382/1, vr. 1b-25b; Cidde, Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, Fıkhü Mâlikî, nr. 110). Brockelmann'ın kaydettiği Ġurerü'l-muḥâḍara ve ruʾûsü mesâʾili'l-münâẓara (I, 660) ayrı bir kitap değil bu eserin muhtevasıyla ilgili olarak önsözde geçen bir ifadedir (M. Âbid el-Fâsî, I, 375). 10. en-Nuṣra li-mez̠hebi imâmi dâri'l-hicre. Eserin yüz cüzden oluştuğu ve Kahire'de bir Şâfiî kādılkudâtı tarafından satın alınarak imha edildiği kaydedilir (Râî el-Endelüsî, s. 297-298). 11. el-İfâde. Karâfî ez̠-Z̠aḫîre'nin başında, ikinci mukaddime olarak verdiği ve Tenḳīḥu'l-fuṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl olarak adlandırdığı kısımda fıkıh usulüyle ilgili bilgileri özetlediği (I, 55-161) dört kitaptan ilki olarak bu eseri zikreder. Ancak Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl'ün önsözünde eserini yalnızca Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünden özetlediğini belirtip diğer kitaplardan söz etmez.

Kādî Abdülvehhâb'ın kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Müdevvene (yarım kalmış), el-Edille fî mesâʾili'l-ḫilâf, Evâʾilü'l-edille fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi'l-mille, er-Red ʿale'l-Müzenî, el-Cevhere fi'l-mez̠âhibi'l-ʿaşere, el-Burûḳ (el-Furûḳ) fî mesâʾili'l-fıḳh, et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh (el-Mülaḫḫaṣ), el-Mefâḫir (el-Ecvibetü'l-fâḫire) fî uṣûli'l-fıḳh (eserlerinin bir listesi için bk. el-Maʿûne, neşredenin girişi, I, 40-47).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülvehhâb, el-Maʿûne ʿalâ mez̠hebi ʿâlimi'l-Medîne (nşr. Hamîş Abdülhak), Mekke 1415/1995, neşredenin girişi, I, 18-99; a.mlf., el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 227-234, 259-287; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 31; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 168-169; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, VIII, 515-529; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1402/1982, VII, 220-227, 246; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXVII, 337-341; İbn Rüşd, Fehârisü'l-Beyân ve't-taḥṣîl (haz. Abdülfettâh M. el-Hulv), Beyrut 1411/1991, I, 276-277, 350; Muvaffakuddin b. Osmân,

Mürşidü’z-züvvâr ilâ ḳubûri’l-ebrâr (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 456-463; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 219-222; Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 55-161; XIV, 290-291, 361, 379; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 429-432; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 60-62; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, s. 159-160; Râî el-Endelüsî, İntiṣârü’l-faḳīri’s-sâlik li-tercîḥi mez̠hebi’l-İmâm Mâlik (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1981, s. 297-298, 307; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib, Beyrut 1403/1983, XIII, 407, 456, 468; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 481; Brockelmann, GAL Suppl., I, 660; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 375-376; III, 233, 249-250.

Ferhat Koca

KĀDÎ BEYZÂVÎ

(bk. BEYZÂVÎ).

KĀDÎ el-CÜRCÂNÎ

(bk. CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan).

KĀDÎ el-FÂZIL

(القاضي الفاضل)

Ebû Alî el-Kādî el-Fâzıl Muhyiddîn (Mücîrüddîn) Abdürrahîm b. Alî b. el-Hasen el-Askalânî (ö. 596/1200)

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin veziri, Dîvân-ı İnşâ başkanı, edip ve şair.

15 Cemâziyelâhir 529’da (2 Nisan 1135) Askalân’da doğdu. Hayatının ilk yıllarını babasının kadılık yaptığı Filistin’deki Beysân şehrinde geçirdi. Babasının yanı sıra Ebû Tâhir es-Silefî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir ve Osman b. Ferec el-Abderî gibi âlimlerden istifade etti. Edebiyat ve dinî ilimler sahasında kendini gösterdi. Daha sonra babası onu bilgisini ve üslûbunu geliştirmesi için Kahire’ye gönderdi. Kahire’de Muvaffakuddin İbnü’l-Hallâl, İbn Kādûs ve Reşîd b. Zübeyr gibi inşâ kâtiplerinin yanında mesleğini geliştirdi; 549’da (1154) İskenderiye’ye giderek Dîvân-ı İnşâ’da İbn Hadîd’in yanında çalışmaya başladı. Yazdığı evrakın Kahire’de çok beğenilmesi üzerine Fâtımî Halifesi Zâfir-Biemrillâh’a tavsiye edilip Kahire’ye çağrıldı. Tarihçi Umâre el-Yemenî, onun Fâtımî Veziri el-Melikü’l-Âdil Rüzzîk b. Talâi‘ tarafından Kahire’ye çağrıldığını söyler. Buna göre Kādî el-Fâzıl 557 (1162) yılında Kahire’ye gitmiş olmalıdır.

Kādî el-Fâzıl, bir müddet sonra Dîvân-ı İnşâ başkanı Muvaffakuddin İbnü’l-Hallâl’in emekli olması üzerine yeni vezir Şâver b. Mücîr tarafından Dîvân-ı İnşâ başkanlığına getirildi (558/1163). Fâtımî kumandanı Dırgām idareyi ele geçirince Vezir Şâver, Nûreddin Mahmud Zengî’den yardım istemek için Dımaşk’a gitti. Bu sırada Kādî el-Fâzıl, Şâver’in oğlu Kâmil ile birlikte hapse atıldı (Ramazan 558 / Ağustos 1163). Dırgām’ın, Nûreddin Mahmud’un Şîrkûh el-Mansûr kumandasında gönderdiği ordu karşısında yenilmesi ve yakalanıp öldürülmesi üzerine Şâver ikinci defa vezir oldu (Cemâziyelâhir 559 / Mayıs 1164). Kādî el-Fâzıl, bu ara dönem hariç ömrünün son yıllarına kadar Fâtımîler ve Eyyûbîler’in Dîvân-ı İnşâ başkanlığını yaptı. 564 (1169) yılında Şîrkûh’un ve ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Fâtımî veziri olmasından sonra da aynı göreve devam etti.

Selâhaddin sultan olunca bir vezir tayin etme ihtiyacı duymadı. Kādî el-Fâzıl onun bu görevi yerine getiren en büyük yardımcısı olarak kaldı. Selâhaddin'in ölümüne kadar (589/1193) vezir ve Dîvân-ı İnşâ başkanı olarak çalışan Kādî el-Fâzıl, onun ölümünün ardından Dımaşk'ta yerine geçen büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali'nin veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ile anlaşamadı. Bunun üzerine Kahire'ye giderek Selâhaddin'in ikinci oğlu el-Melikü'l-Azîz'in Dîvân-ı İnşâ'sında çalışmaya başladı. 7 Rebîülâhir 596 (26 Ocak 1200) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Mukattam dağı eteklerindeki Karâfetüssuğrâ'da defnedildi. Selâhaddin'in onun hakkında, "Bu topraklara sizin kılıcınızla sahip olduğumu sanmayın, ben bu yerlere Fâzıl'ın kalemiyle sahip oldum" dediği nakledilmektedir (İbnü'l-İmâd, IV, 327).

Dirayeti, bilgisi ve kültürü sebebiyle "Kādî", güzel ahlâkı ve meziyetleri dolayısıyla "Fâzıl" lakabını alan Kādî el-Fâzıl'ın ifade ve üslûbuna çok itina gösterdiği, yazı yazarken yüzünün ve dudaklarının çeşitli şekiller aldığı, âdeta bütün organları ile yazı yazdığı kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, II, 205). Oğlu Kādî el-Eşref Bahâeddin Ebü'l-Abbas Ahmed de hükümdarlar

nezdinde itibarlı bir şahsiyetti. İmâdüddin el-İsfahânî, Kādî el-Fâzıl'ın iyiliklerinden, vakıflarından ve bilhassa esirlerin kurtarılması için tesis ettiği vakıfların çokluğundan bahseder; evinin yanında Şâfiî ve Mâlikî talebeler için bir medrese, yetim çocuklar için bir ilkokul yaptırdığını, sultanın ona saygı gösterdiğini belirtir, bu arada kendisinin de onun himayesine mazhar olduğunu söyler (Ebû Şâme, II, 241). Kādî el-Fâzıl'ın himaye ettiği kişiler arasında Mûsâ b. Meymûn gibi bir mürteddin bulunduğunu iddia eden âlimler de vardır. Endülüs'ten gelen bir âlim İbn Meymûn'un Endülüs'te iken müslüman olduğunu, daha sonra tekrar Mûsevîliğe döndüğünü söyleyince Kādî el-Fâzıl, onun baskı altında müslüman olmak zorunda kaldığını belirterek mürted sayılmayacağı cevabını verdiği kaydedilmektedir. Başta İbn Meymûn olmak üzere çeşitli kişiler kitaplarını ona ithaf etmişlerdir.

Kādî el-Fâzıl, Kahire'de evinin yanında inşa ettirdiği el-Medresetü'l-Fâzıliyye'nin müderrisliğine Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Selâme el-İskenderânî'yi getirmişti. Medresede Kur'an ilimlerinin okutulması için

ayrı bir bölüm bulunuyordu. Bu bölümün müderrisliğine de Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'yi tayin etmişti. Medresede ayrıca büyük bir kütüphane kurmuştu. İktâlarından, akarlarından ve ticarî hisselerinden yıllık geliri 50.000 dinar civarındaydı (İbn Hallikân, II, 337; Makrîzî, II, 365-366). Ayrıca Kellâse'de Dârü'l-hadîsi'l-Fâzıliyye adıyla meşhur olan bir dârü'l-hadîs yaptırmış, oğlu Ahmed burada zengin bir kütüphane tesis etmişti.

İmâdüddin el-Kâtib el-İsfahânî, İbn Hallikân, İbn Fazlullah el-Ömerî ve daha birçok edip ve tarihçi Kādî el-Fâzıl'ın Arap inşâ sanatının en büyük üstatlarından biri olduğunu, eski divan kâtiplerini aşarak inşâ sanatında yeni bir çığır açtığını belirtir. İmâdüddin el-İsfahânî Ḫarîdetü'l-ḳaṣr adlı eserinde onun hakkında, "Kalem ve sözün rabbi Fâzıl'dan sonra gelecek her fâzıl fazladır" ifadesini kullanır; başka bir yerde de Hz. Muhammed'in şeriatının diğer şeriatları neshettiği gibi onun üslûbunun kendinden önceki üslûpçuları hükümsüz kıldığını, kendisinin de bu ekolün bir mensubu olduğunu söyler.

Kādî el-Fâzıl teşhis ve iktibas sanatlarını ustaca kullanır, seci yapmada zorlanmaz, edebî sanatlarda tekellüfe başvurmazdı. Geniş kültürü sayesinde bahsettiği olaylarla tarihî olaylar arasında güzel irtibatlar kurardı. Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, Kādî el-Fâzıl'ın edebî mektuplarından örnekleri içeren ed-Dürrü'n-naẓîm min teressüli ʿAbdirraḥîm (el-Ḳāḍî el-Fâżıl) adlı bir eser kaleme almıştır (nşr. Ahmed Bedevî, Kahire 1959). Kādî el-Fâzıl'ın münşeatından bazı örnekler Kitâbü'l-Muḫtâr (el-Fâṣıl min kelâmi'l-Ḳāḍi'l-Fâżıl) (British Museum, nr. ADD 7307), Kitâb fîhi min kelâmi'l-Ḳāḍî ʿAbdirraḥîm el-Beysânî (American Universty of Beirut, nr. 5902) ve ʿUyûnü'r-resâʾili'l-Fâżıliyye (British Museum, nr. ADD 25756) adlı eserlerle günümüze ulaşmıştır.

Onun yazdığı resmî (sultâniyât) ve özel (ihvâniyât) mektupların 100 cilt civarında olduğu, bunlardan elli cilt kadarının çeşitli kişiler tarafından toplanıp tertip edildiği kaydedilmektedir. Teressül mecmuaları denilen bu derlemelerin büyük bir kısmı kaybolmuş, ancak bazı ciltleri zamanımıza ulaşmıştır. Muvaffakuddin İbnü'd-Dîbâcî'nin teressül mecmualarından yaptığı seçmeler Muhammed Nağş tarafından Resâʾil ʿani'l-ḥarb ve's-selâm min teressüli'l-Ḳāḍî el-Fâżıl adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1978, 1984). Ramazan Şeşen ve diğer bazı araştırmacılar da bu mecmualar üzerinde çalışmıştır (Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, s. 4-6; ayrıca

bk. Brockelmann, GAL, I, 316; Suppl., I, 549; Rabie, s. 12-13). Mecmualardaki mektup ve belgelerden önemli bir kısmı, Selâhaddîn-i Eyyûbî ve diğer hükümdarlar adına kaleme alınarak halifelere, hükümdar ve idarecilere gönderilen mektuplarla görevlilere verilen menşurlardan ve kendisi tarafından sultana bildirilen mütalaalardan oluşur. Bunlar devrin tarihi için ilk elden kaynaklardır. el-Berḳu'ş-Şâmî, Kitâbü'r-Ravżateyn ve Ṣubḥu'l-aʿşâ'da bunlardan pek çok örnek vardır. Paris Bibliothèque Nationale'de mevcut, Kādî el-Fâzıl'ın yazdığı resmî mektuplardan meydana gelen bir cilt, başındaki fihriste göre sekiz bölüm halinde düzenlenmiş olup birinci bölüm hilâfet divanına, ikinci bölüm Bağdat'taki önemli görevlilere gönderilen mektuplardan, üçüncü bölüm elçilerle Bağdat'a ve diğer yerlere yollanan tezkirelerden, dördüncü bölüm fütuhatla ilgili mektuplardan, beşinci bölüm hükümdarlara, emirlere gönderilen sultanın mektuplarından ve alınan cevaplardan, altıncı bölüm sicillerden ve menşurlardan, yedinci bölüm hükümdarlara, emîrlere Kādî el-Fâzıl tarafından yollanan mektuplardan ve sekizinci bölüm kısa fasıllardan meydana gelir. Ancak bu cilt ikinci bölümün ortalarında sona ermektedir.

Bunlardan başka Kādî el-Fâzıl Mısır'daki divanların icraatını, zamanının olaylarını, iktisadî gelişmelerini günlük halinde kaydetmiştir. el-Müteceddidât, el-Müyâvemât, el-Mücelledât ve el-Mâcereyât adıyla zikredilen ve günümüze ulaşmayan bu eser, Selâhaddin devri Mısır tarihi için önemli olup özellikle Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Nûreddin Mahmud'un nâibi sıfatıyla Mısır'ı yönettiği dönem için en sağlam kaynaktır. İbn Hallikân ve Makrizî bu eserden geniş nakiller yapmışlardır. Eserin adının farklı şekillerde kaydedilmesi, müellifin kitabına son şeklini veremediğini ve eserin daha sonra başkaları tarafından düzenlendiğini düşündürmektedir. Nesirde gösterdiği başarıyı şiirde gösteremeyen Kādî el-Fâzıl'ın şiirleri Ahmed Ahmed Bedevî ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1961, 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, en-Nüketü’l-ʿaṣriyye, Bibliothèque Nationale, AY, nr. 2147, vr. 29a-30b; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr: Şuʿarâʾü Mıṣr (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Kahire 1370/1951, I, 35-54; Muvaffakuddin Hasan b. Ahmed ed-Dîbâcî, Resâʾil ʿani’l-ḥarb ve’s-selâm min teressüli’l-Ḳāḍî el-Fâżıl (nşr. Muhammed Nağş), Kahire 1978; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 192; II, 241-244; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, II, 205; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 333-337; VI, 219-224; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VIII, 1-51; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 338-344; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XII, 107-192; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 335-379; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 253; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 24; İbnü’l-Furât, Târîḫ (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemmâ‘), Basra 1389/1969, IV/II, s. 184-191; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, bk. İndeks; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 89-93; Makrîzî, el-Ḥıṭaṭ, II, 365-366; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 299; II, 1016; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 324-327; A. H. Helbig, el-Qādi’l-Fādil, der Wezir Saladins, Leipzig 1923; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 52-53; Brockelmann, GAL, I, 316; II, 368; Suppl., I, 549; II, 494; a.mlf., “Kadı Fâdıl”, İA, VI, 48-49; a.mlf. - [Cl. Cahen], “al-Ḳāḍī al-Fāḍil”, EI² (Fr.), IV, 392-393; Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 85-86, ayrıca bk. İndeks; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, s. 23-25; Ahmed Ahmed Bedevî, el-Ḳāḍi’l-Fâżıl: Dirâse ve nemâzic, Kahire 1967; H. Rabie, The Financial System of Egypt, London 1972, s. 12-13; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 4-7, 329-330; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 379-381, 395-396; Hâdiye Decânî-Şekîl, el-Ḳāḍī el-Fâżıl ʿAbdürraḥîm el-Beysânî el-ʿAsḳalânî (526-596/1131-1199): Devrühü’t-taḫṭîṭî fî devleti Ṣalâḥiddîn ve fütûḥâtih, Beyrut 1993; a.mlf., “Egypt and the Egyptians: A Focal Point in the Policies and Literature of al-Qādī al-Fāḍıl”, JNES, XXXVI/1 (1977), s. 29-38.

Ramazan Şeşen

KĀDÎ İYÂS

(bk. İYÂS b. MUÂVİYE).

KĀDÎ İYÂZ

(القاضي عياض)

Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149)

Mâlikî kadısı, hadis, fıkıh ve dil âlimi.

476 yılı Şâban ayı ortalarında (Aralık 1083 sonları) Sebte'de (Ceuta) dünyaya geldi. Doğduğu yere nisbetle Sebtî, muhtemelen vefat ettiği yere nisbetle Merrâküşî diye de anılır. Ceddi Yahsub b. Mâlik, İmam Mâlik'in atalarından Zû Asbah el-Hâris'in kardeşidir. İyâz çeşitli âlimlerden temel dinî eserleri okudu. 507'de (1113-14) hadis bilgisini ilerletmek için Endülüs'e, bir yıl sonra da Mürsiye'ye (Murcia) ve Kurtuba'ya (Cordoba) gitti. Ebû Ali es-Sadefî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim gibi hadis kitaplarını okudu; İbn Rüşd'ün büyük babası İbn Rüşd, Vezir İbn Abdûn el-Fihrî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den faydalandı. el-Ġunye'de, 100 civarında âlimden ya bizzat istifade ettiğini veya mektuplaşarak icâzet aldığını belirtir. Kādî İyâz 508'de (1114-15) Sebte'ye döndü. Safer 515'te (Mayıs 1121) Sebte kadılığına getirildi. On altı yıl kaldığı bu görevi sırasında Sebte'ye çeşitli alanlarda hizmet ederek şehrin gelişmesini sağladı. Başta oğlu Dâniye (Denia) Kadısı Ebû Abdullah Muhammed olmak üzere Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Aşîrî, İbnü'l-Kusayr Abdurrahman b. Ahmed el-Gırnâtî, İbn Hayr, İbn Beşküvâl, İbn Zerkūn Muhammed b. Saîd el-Ensârî, İbn Madâ ve İbn Melcûm Abdurrahman b. Îsâ el-Ezdî onun talebeleri arasında yer almıştır.

Kādî İyâz, 531'de (1137) Sebte kadılığından alınarak Gırnata kadılığına tayin edildi. Murâbıt hânedanından Tâşfîn onun tarafsız hükümlerini hazmedemediği için görevine son verdi. O da Gırnata'dan ayrılarak Kurtuba'ya gitti. Murâbıtlar'la Muvahhidler arasında cereyan eden savaşlarda Sebte'nin tehlikeye düştüğünü görünce İbn Tûmert'in mehdîliğini kabul eden Muvahhidler'e karşı Sebte'nin müdafaasını üzerine aldı ve 535'te (1140) Sebte'ye yürüyen Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'yi geri çekilmek zorunda bıraktı. 539'da (1144)

Murâbıt Meliki İbrâhim b. Tâşfîn tarafından tekrar Sebte kadılığına getirildi. Bu sırada Muvahhidler’in güçlendiğini gören Sebteliler onlara itaat edince Kādî İyâz da Abdülmü’min’e bağlılığını bildirdi, ancak bir müddet sonra hemşehrilerinin Muvahhidler’e karşı isyan etmesine öncülük etti. Abdülmü’min’in duruma yeniden hâkim olması ve Sebteliler’in ondan af dilemesi üzerine Kādî İyâz’ın Merakeş’te ikamete mecbur edildiği veya Tâdlâ bölgesine kadı olarak görevlendirildiği belirtilmektedir. Ancak Merakeş’e vardığı zaman hastalanarak 9 Cemâziyelâhir 544’te (14 Ekim 1149) vefat etti ve Bâbüîlân’a defnedildi (Kādî İyâz’ın ölüm sebebi hakkında çelişkili rivayetler için bk. Zehebî, XX, 217; İbn Ferhûn, II, 51; Şa‘rânî, I, 15; Beşîr Ali Hamed et-Türâbî, s. 108-113).

Kādî İyâz’ın oğlu Muhammed’den torunu İyâz b. Muhammed ve onun oğlu Muhammed b. İyâz da kadılık yapmıştır. Bid‘at ve hurafeden uzak inancı, zâhidâne yaşayışı, İslâmî konulardaki tâvizsiz tutumu ve talebelerine karşı mütevazi kişiliğiyle tanınan Kādî İyâz zekâsı, etkileyici konuşması, hazırcevaplığı yanında Mağrib hattını güzel yazması gibi özellikleriyle de anılmaktadır. Hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tağlibî, onun ölümüyle Mağrib’de yerini tutacak birini bırakmadan gittiğini belirtmiş, Zehebî de döneminde Sebte’de Kādî İyâz’dan daha çok eser veren bir âlimin bulunmadığını ifade etmiş, kaynaklarda çoğu hadis, usûl-i hadîs ve tarih sahasında olmak üzere kırk civarında eser kaleme aldığı belirtilmiştir. Ayrıca ricâlü’l-hadis, kıraat ve Kur’an ilimleri, fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm, ensâb, Arap dili ve edebiyatı alanlarında da söz sahibi olduğu belirtilen Kādî İyâz devrinin hadis imamı diye anılmış, Ebû Ali es-Sadefî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin yegâne nüshasından mukabele ettiği nüsha Mağrib’de büyük ölçüde onun vasıtasıyla yayılmıştır. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin âlî senedle gelen bir rivayetine ve Ṣaḥîḥ-i Müslim’in tanınmış hocalardan elde ettiği nüshalarına sahip olarak bunları okutmuş, Kur’ân-ı Kerîm sûreleri ve Hz. Peygamber’in methi hakkında kasideler yazmış, kendisinden icâzet isteyenlere manzum olarak icâzet vermiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. İyâz, babasının özellikle gençlik yıllarında söylediği bir hayli şiiri bulunduğunu, ancak bunları toplamaya özen göstermediğini belirtmiş, babası hakkında İbn Sâre eş-Şenterînî, İbn Bakī, İbn Cûdî Ali b. Abdurrahman gibi şairlerin söylediği şiirlerden 5000 kadar beyti bir araya getirmiştir (et-Taʿrîf, s. 101-104).

Eserleri. 1. eş-Şifâ˒* bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi (fî şerefi)’l-Muṣṭafâ. Dört bölümden meydana gelen eserde Hz. Peygamber’in yüce kişiliği ve sahip bulunduğu özelliklerle ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konuları ele alınmıştır. Üzerinde pek çok şerh, hâşiye, ihtisar ve ta‘lik çalışması yapılan eserin baskıları arasında Muhammed Emîn Karaali (v.dğr., I-II, Dımaşk 1392/1972-1973) ve Ali Muhammed el-Bicâvî (I-II, Kahire 1977; Beyrut 1984) neşirleri, Şehâbeddin el-Hafâcî’nin Nesîmü’r-riyâż adlı şerhi (Bulak 1257; İstanbul 1267, I-IV; Beyrut 1326/1908, ofset), Hanîf İbrâhim Efendi’nin Ḫulâṣatü’l-vefâ fî şerḥi’ş-Şifâ˒ adıyla yapılan tercüme ve şerhi (I-II, İstanbul 1314-1317) zikredilebilir. 2. Tertîbü’l-medârik* ve taḳrîbü’l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi meẕhebi Mâlik. Mâlikî mezhebine mensup 1600 kadar âlimin biyografisine dair olan eserin birinci cüzü Muhammed b. Tâvît et-Tancî (Rabat 1383/1965), tamamı ise bir fihrist cildiyle birlikte Ahmed Bekîr Mahmûd (I-V [üç cilt], Beyrut 1387-1388/1967-1968) ve Abdülkādir es-Sahrâvî ile Saîd Ahmed A‘râb (I-VIII, Rabat 1403/1982) tarafından yayımlanmıştır. 3. Meşâriḳu’l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi’l-âs̱âr. Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile Mâlik’in el-Muvaṭṭa˒ında geçen garîb kelimeleri açıklamak ve hatalı yazılan kelimeleri düzeltmek maksadıyla alfabetik olarak düzenlenen eser Kādî İyâz’ın hadis ilmindeki otoritesinin bir göstergesi sayılabilir. Her harfin sonunda ayrıca, o harfle ilgili olarak bu üç eserde bulunup okunuşunda güçlük çekilen yer ve şahıs isimleriyle, lakaplar, künyeler ve nisbeler hakkında açıklamalar yapılmış, eserin sonunda anılan üç kitaptaki hadislerin sened ve metinlerinde meydana gelen tashîf ve tahrifler, i‘rab hataları üzerinde durulmuştur. Meşâriḳu’l-envâr’ın İbn Kurkūl tarafından Meṭâliʿu’l-envâr adıyla ihtisar edildiği (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1715) veya Meṭâliʿu’l-envâr’ın Meşâriḳu’l-envâr tarzında ve ondan faydalanılarak telif edildiği kaydedilmektedir. Çeşitli baskıları yapılan eseri (I-II, Fas 1328; I-II, Kahire 1332; I-II, Tunus 1333) son olarak Ahmed Yeken el-Bel‘amşî Rabat’ta neşretmiştir (I-II, 1403/1982). 4. el-İlmâʿ ilâ maʿrifeti uṣûli’r-rivâye ve taḳyîdi’s-semâʿ. İbnü’s-Salâh’ın kaynakları arasında yer alan eser Seyyid Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1389/1970, 1398/1978).

5. İkmâlü’l-Muʿlim bi-fevâ˒id (fî şerḥi Ṣaḥîḥ)i Müslim. Mâzerî’nin, Ṣaḥîḥ-i Müslim’in ilk şerhi olan el-Muʿlim adlı eserindeki bazı eksikliklerin tamamlanması ve bazı hataların düzeltilmesi amacıyla ona zeyil mahiyetinde yazılan eseri Yahyâ İsmâil neşretmiştir (I-IX, Mansûre

1419/1998). Kādî İyâz'ın eksik bıraktığı kısımları Übbî tamamlayarak çalışmasına İkmâlü İkmâli'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim adını vermiş (nşr. Muhammed Sâlih Hâşim, I-IX, Beyrut 1415/1994), Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî bu eserde gördüğü eksikleri Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl adlı eseriyle tamamlamış, Senûsî'nin çalışması İkmâlü İkmâli'l-Muʿlim'in hâmişinde yayımlanmıştır. Kādî İyâz'ın bu eserinin mukaddimesini, Hüseyin b. Muhammed Şevvât Muḳaddimetü İkmâli'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim adıyla neşretmiştir (Huber 1414/1994). 6. Buġyetü'r-râʾid fîmâ fî (limâ taẓammenehû) ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ mine'l-fevâʾid. Ümmü Zer hadisinde geçen garîb kelimeleri açıklamak amacıyla kaleme alınan eser, İbn Hacer el-Askalânî'ye göre bu konuda yazılanların en genişi ve en derli toplu olanıdır. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlîbî, Muhammed Hasan Ecânif ve Muhammed Abdüsselâm eş-Şerkāvî eseri, Rabat'ta bulunan dört nüshasına dayanarak Süyûtî'nin Tefsîru ḥadîs̱i Ümmi Zerʿi ile birlikte (s. 219-233) yayımlamıştır (Rabat 1395/1975; Kahire 1983; M. Yaşar Kandemir ve Tihâmî Râcî el-Hâşimî'nin eserle ilgili çalışmaları için aş. bk.). 7. el-Ġunye: Fihristü şüyûḫi'l-Ḳāḍî ʿİyâż. Kādî İyâz'ın hocalarından 100 kadarının biyografisinin yer aldığı eser, Muhammed b. Abdülkerîm (Tunus 1979) ve Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrut 1402/1982) tarafından neşredilmiştir. 8. el-Ecvibe fîmâ (ʿammâ) nezele fî eyyâmi ḳażâʾih min nevâzili'l-aḥkâm. Müellifin kadılık yaptığı yıllarda sorulan bazı meselelere verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Oğlu Muhammed, kendisine yöneltilen soruların cevaplarıyla birlikte eseri Meẕâhibü'l-ḥükkâm fî nevâdiri'l-aḥkâm adıyla derlemiştir (nşr. Muhammed b. Şerîfe, Beyrut 1410/1990). 9. el-İʿlâm bi-ḥudûdi ḳavâʿidi'l-İslâm (el-Ḳavâʿid). Çocuklar için yazılan ve İslâm'ın beş esasını ihtiva eden eseri Muhammed b. Tâvît et-Tancî (Rabat 1384/1964) ve M. Sâdık el-Minşâvî ile Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im (Kahire 1995) yayımlamıştır. Eserin el-ʿAḳīde adıyla da anıldığını söyleyen Brockelmann, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Kāsım el-Kabbâb el-Cüzâmî ve Ebü'l-Fazl el-Ukbânî tarafından yapılan şerhlerinin nüshalarını zikretmiştir (GAL Suppl., I, 632). 10. el-Ḳaṣîdetü'l-müştemile (el-Ḳaṣîdetü'l-ferîdetü'l-ġarrâʾ) ʿalâ esmâʾi süveri'l-Ḳurʾân. Kur'an sûrelerinin adlarının zikredildiği elli beş beyitlik bir kaside olup Ahmed Ömer el-Mahmesânî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1318). Muhammed b. Şeneb'in, Brockelmann'a istinaden bu kasidenin Talâk sûresinin 7. âyetinin son beş kelimesi hakkında olduğunu söylemesi (İA, V/2, s. 1236) bir zühul eseri olmalıdır.

Kādî İyâz’ın günümüze geldiği bilinen diğer eserleri de şunlardır: Müşkil hadislerin şerhine dair Minhâcü’l-ʿavârif ilâ rûḥi’l-maʿârif, Risâle ketebehâ ʿinde’l-ḳabri’l-muḳaddes, Mâlikî fıkhının ana kaynaklarıyla ilgili olup el-Müdevvenetü’l-kübrâ’nın lafızlarının, müşkil taraflarının ve rivayetlerinin açıklandığı et-Tenbîhâtü’l-müstenbiṭa ʿale’l-kütüb (fî şerḥi müşkilât) el-müdevvene ve’l-muḫteliṭa (Brockelmann, GAL Suppl., I, 632; Sezgin, I, 469). Zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eserlerinden el-Câmiʿ fi’t-târîḫ (Câmiʿu’t-târîḫ) adlı kitabında, İslâmiyet’in İspanya’ya girdiği tarihi başlangıç alarak Endülüs ve Mağrib hükümdarlarının hayatından, Sebte şehrinden, özellikle Sebte kadı ve fakihlerinden, ayrıca Hüseyniye Devleti tarihinden bahsettiği kaydedilmekte; el-Muʿcem fî şüyûḫi İbn Sükkere’de Ebû Ali es-Sadefî’nin 200 kadar hocasının biyografisini topladığı belirtilmekte; Ġarîbü’ş-Şihâb’da Kudâî’nin Şihâbü’l-aḫbâr’ındaki garîb ve nâdir kelimeleri açıkladığı, Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî’nin Şerefü’l-Muṣṭafâ’sını ihtisar ederek eş-Şifâʾa bir tür hazırlık yaptığı anlaşılmaktadır (diğer eserleri için bk. Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, neşredenin girişi, s. kâkez; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 805).

Kādî İyâz çeşitli yönleriyle bazı çalışmalara da konu olmuştur. Oğlu Muhammed et-Taʿrîf bi’l-Ḳāḍî ʿİyâż (bk. bibl.), Ahmed b. Muhammed Makkarî Ezhârü’r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż (I-III, Kahire 1939-1942), Abdullah Kenûn el-Ḳāḍî ʿİyâż beyne’l-ʿilm ve’l-edeb (Riyad 1983), Abdüsselâm Şakkūr el-Ḳāḍî ʿİyâż el-Edîb (Tanca 1984), Hasan el-Verâkilî el-Ḳāḍî ʿİyâż müfessiren (Rabat 1404-1405/1984-1985), Tihâmî Râcî el-Hâşimî el-Ḳāḍî ʿİyâż el-luġavî min ḫilâli ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ et-Taʿrîf bi-Kitâbi’ş-Şifâʾ (Dârülbeyzâ 1985), Ahmed Cemâl el-Ömerî es-Sîretü’n-nebeviyye fî mefhûmi’l-Ḳāḍî ʿİyâż (Kahire 1988) ve Beşîr Ali Hamed et-Türâbî el-Ḳāḍî ʿİyâż ve cühûdühû fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ (Beyrut 1418/1998) adlı eserleri kaleme almışlardır. Ayrıca M. Yaşar Kandemir al-Kâdî ‘İyâd ve Bugyat arrâ’id fîmâ fî hadîs Umm Zar‘ min al-favâ’id (bk. bibl.), Âkif Köten Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu (1980, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi), Gassân Ahmed Abdurrahman el-Ḳāḍî ʿİyâż el-Yaḥṣubî ve menhecühû fi’l-ʿaḳīde (1414/1994, I-II, el-Câmiatü’l-İslâmiyye külliyyetü’d-da‘ve ve usûli’d-dîn) adıyla doktora çalışmaları yapmışlardır. “Devretü’l-Kādî İyâz” adlı ilmî toplantıda (Merakeş 1401/1981) sunulan tebliğlerin bir araya getirildiği Nedvetü’l-İmâm Mâlik: Devretü’l-Ḳāḍî ʿİyâż’da (I-III, Rabat

1404/1983) onun muhtelif yönleri ele alınmıştır. İmam Şâfiî'nin, namazlarda son ka'dede Hz. Peygamber'e salâtü selâm okunması gerektiğine dair görüşüne Kādî İyâz tarafından yöneltilen eleştiriye Şâfiî âlimlerinden İbnü'l-Haydırî Zehrü'r-riyâż fî reddi mâ şeneʿahü'l-Ḳāḍî ʿİyâż adlı eseriyle cevap vermiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1520).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Rabat 1383/1965, neşredenin girişi, I, e-lv; a.mlf., el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, neşredenin girişi, s. 3-31; a.mlf., İkmâlü'l-muʿlim (nşr. Yahyâ İsmâil), Mansûre 1419/1998, neşredenin girişi, I, 13-55; Ebû Abdullah Muhammed, et-Taʿrîf bi'l-Ḳāḍî ʿİyâż (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Muhammediye 1402/1982; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 212-218; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 222-230; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 46-51; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IX, 164; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 15; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358-61/1939-42, I-V; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 11, 28, 127, 158, 248, 295, 395, 493, 538; II, 1018, 1039, 1052-1055, 1106, 1186, 1194, 1207, 1211, 1213, 1292, 1644, 1687, 1715, 1718, 1736, 1961, 1980; Selâvî, el-İstiḳṣâ, Kahire 1894, I, 145-146; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 805; Brockelmann, GAL, I, 455-456; Suppl., I, 630-632; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 797-804; ayrıca bk. İndeks; Sezgin, GAS, I, 136, 467, 469; M. Yaşar Kandemir, al-Kâdî 'İyâd ve Bugyat arrâ'id fîmâ fî hadîs Umm Zar' min al-favâ'id (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak., Arap Filolojisi bl., s. 1-45, 59-62; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 259-271; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱iyye fî ʿaḥdi Yaʿḳūbe'l-Manṣûri'l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, I, 253-259; Muhammed b. Tâvît, el-Vâfî bi'l-edebi'l-ʿArabî, Dârülbeyzâ 1404/1984, I, 51-85; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1224-1225; Beşîr Ali Hamed et-Türâbî, el-Ḳāḍî ʿİyâż ve cühûdühû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1418/1998; M.a J. H. Llisterri, "En Torno al-Qaḍī 'Iyāḍ. I: Datos Biograficos", Miscelanea de estudios arabes y Hebraicos, XXVII-XXVIII/1, Granada 1978-79, s. 149-164; H. E. Kassis,

“Qāḍī ‘Iyāḍ’s Rebellion Against the Almohads in Sabtah (A.H. 542-543/A.D. 1147-1148) New Numistatic Evidence”, JAOS, CIII (1983), s. 505-514; Abdülazîz er-Rifâî, “el-Ḳāḍî ʿİyâż el-edîb li-ʿAbdisselâm Şaḳḳūr”, ʿÂlemü’l-kütüb, XII/4, Riyad 1412/1991, s. 585-588; Halima Ferhat, “Famille et société à Sabta d’apres l’ouvrage du Cadi ‘Iyyāḍ Madhāhib al-Ḥukkām (XIIeme siècle)”, Hespéris Tamuda, XXX/2, Rabat 1992, s. 5-15; Abbas Erhîle, “el-Ḳāḍî ʿİyâż ve naẓarâtühû fî menheci taḥḳīḳi’l-maḫṭûṭ”, ʿÂlemü’l-kütüb, XVI/1 (1415/1995), s. 19-26; Âkif Köten, “Kadı İyaz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ’sının Özellikleri”, UÜ İlâhiyât Fakültesi Dergisi, VII, Bursa 1998, s. 269-278; Moh. Ben. Cheneb, “İyâd”, İA, V/2, s. 1235-1236; M. Talbī, “ʿIyāḍ b. Mūsā”, EI² (Fr.), IV, 302-303.

M. Yaşar Kandemir

KĀDÎ MÎR MEYBÜDÎ

(قاضي مير ميبدى)

(ö. 909/1503-1504)

İranlı Sünnî âlim, düşünür.

İran'ın Yezd eyaletine bağlı Meybüd kasabasında doğdu. Bazı kaynaklarda Kemâleddin Emîr Hüseyin Yezdî, bazılarında ise Emîr Hüseyin Mîr b. Muînüddin Meybüdî (Meybodî) şeklinde zikredilir ve kısaca Kādî Mîr diye anılır. Şîraz'da Celâleddin ed-Devvânî'nin derslerine devam etti ve onun aracılığıyla Akkoyunlu prenslerinden Yâkub Bey ile tanıştı; bu zatın hükümdarlığı döneminde Yezd şehri kadılığına tayin edildi (Sâm Mirza, vr. 50b).

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Meybüdî mektuplarından anlaşıldığına göre Sünnî bir âlim olup kırk yılı aşkın bir süre İran'da çeşitli medreselerde ders okutmuş, altı yıldan fazla bir süre de Yezd kadılığında bulunmuştur. Daha sonra felsefî görüşleri ve kadılığı süresince şer'î kurallardan hiç tâviz vermeyen tutumu sebebiyle çeşitli ithamlara mâruz kalmış ve bilinmeyen bir tarihte bu görevinden ayrılarak eserlerini kaleme almaya başlamıştır (Münşeʾât-ı Meybüdî, s. 157-163).

1503 yılında Safevî hânedanının kurucusu Şah İsmâil, Akkoyunlu Hükümdarı Murad Bey'i Hemedan yakınlarında yenerek Şîraz ve Kâzerûn'a kadar olan bölgeyi hâkimiyeti altına alınca çoğunluğu Sünnî olan âlimleri huzuruna çağırtıp Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a hakaret etmelerini istemiş, Şemseddin Huferî adlı bir kişi dışında hiçbiri Şah İsmâil'in bu arzusunu yerine getirmemiş ve bu sebeple öldürülmüşlerdir. Meybüdî'nin de bunlar arasında bulunduğu sanılmaktadır (Safâ, V, 160; Browne, IV, 57). Serkîs (Muʿcem, II, 1486) ve Brockelmann (GAL, II, 272) vefat tarihini 904 (1498) olarak kaydetmişlerse de Hasan-ı Rûmlû onun ölümünü 909 yılı olayları arasında zikretmiştir (Aḥsenü't-tevârîḫ, s. 82).

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kādî Mîr kelâm, felsefe, mantık, gramer, geometri ve astronomi gibi aklî ilimlerle ilgilenmiş, ayrıca “Mantıkī” mahlasıyla şiirler yazmıştır. Münşeʾât adı altında topladığı mektupları onun Arap ve Fars edebiyatında usta olduğunu göstermektedir. Fikrî ve felsefî konularda hocası Celâleddin ed-Devvânî’nin izinden giden Meybüdî’nin o dönemde çok revaçta olduğu bilinen İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî felsefesinin sentezinden oluşan yeni bir işrak anlayışını geliştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış, Sadreddîn-i Şîrâzî ile birlikte Şiî renge bürünerek Safevî İran’ın hikmet ve irfanını şekillendirecektir.

Kādî Mîr aklî ilimlere tutkun, duygulu, şair ve edip bir kişiliğe sahiptir. Mektuplarından elde edilen bazı ipuçlarına göre çok yufka yürekli olan Meybüdî, kadılık hayatı boyunca dövme ve hapis cezası vermeye pek istekli olmadığı gibi el kesme ve ölüm cezasını uygulama durumunda da kalmamıştır. Bizzat kendisi, böyle bir durumla karşılaşması halinde bunu uygulayabileceğinden endişe ettiğini belirtmektedir. Aklî ve naklî ilimlerde pek çok araştırma ve incelemelerinin bulunduğunu, ancak kadılık görevi sebebiyle bunları kaleme alacak vakit bulamadığını, bundan dolayı farz-ı kifâye olduğuna inandığı kadılık görevinden ayrılmak istediğini belirtmektedir (Münşeʾât-ı Meybüdî, s. 157-163).

Devrindeki âlimler ve öğrencilerle kadılardan ve vakıf mütevellîlerinden şikâyet eden Meybüdî’ye göre selef-i sâlihîn ictihad derecesine varacak şekilde çalışıp çabalamışlardır. Onların ictihadları ortadadır. Fakat daha sonraları ulemâ taklidle yetinmiş, aralarından müctehid çıkmadığı gibi uzun zamandır ne bir müfessir ne muhaddis ne de fakih yetişmiştir. Bu sebeple medreselerde öğrenim son derece yetersizdir. Medrese öğrencileri ilimle uğraşmamakta, gereksiz şeyler peşinde koşmaktadır. Dinî ilimler terkedilmiş, aklî ilimler de ülkeden kovulmuştur. Filozofların sözleri tahrif edilmiş, kimse hikmetten anlamaz olmuştur. Bu yüzden İslâm ülkeleri büyük bir fikrî durgunluğun içine düşmüştür (a.g.e., s. 171).

Kādî Mîr, ömrünün kırk yılını ilim öğrenmek ve öğretmekle geçirdiğini, ancak bazı kişilerin İbn Sînâ gibi kendisini de tekfir ettiklerini, Allah’a heyûlâ dediği yolunda iftirada bulunduklarını söylemektedir. Bu iddianın çok saçma olduğunu, heyûlânın varlığın en alt basamağında yer aldığı

konusunda âlimlerin ittifak ettiğini, özellikle İbn Sînâ'nın konuya ilişkin açıklamalar yaptığını, kendisinin ise heyûlânın varlığını dahi kabul etmediğini, eserlerinin de bunun kanıtı olduğunu bildirmektedir (a.g.e., s. 134-135).

Meybüdî'nin eserleri ve fikirleri ana hatlarıyla, Moğol istilâsından sonra gerçekleşen ve günümüze kadar İslâm dünyasının büyük bir bölümünün aklî yapısının şekillenmesinde etkili olan İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Fahreddin er-Râzî sentezinin derli toplu bir özeti niteliğindedir. Eserlerinin fazlaca itibar görmesinde bunun büyük çapta etkisi vardır.

Eserleri. 1. Şerḥu Hidâyeti'l-ḥikme. Ḳāḍî Mîr diye bilinen eser, Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) tarafından kaleme alınmış olup son zamanlara kadar İran ve Hint alt kıtası ile Osmanlı medreselerinde felsefe ve aklî bilimler konusunda ders kitabı olarak okutulan Hidâyetü'l-ḥikme'nin şerhidir. Hidâyetü'l-ḥikme, İbn Sînâ'nın ʿUyûnü'l-ḥikme'si model alınarak yazılmış ve İbn Sînâ-Sühreverdî düşüncesinin Fahreddin er-Râzî tarafından gerçekleştirilmiş olan Sünnî sentezinin el kitabı haline gelmiştir. Moğol istilâsından sonra oluşturulup yaygınlaştırılmaya çalışılan bu yeni modelin mantıkla ilgili kısmını Ebherî, Îsâġūcî adıyla meşhur olan er-Risâletü'l-Eṡîriyye fi'l-manṭıḳ adlı kitabında ortaya koymuş, eser medreselerde günümüze kadar okutulagelmiştir. Aynı felsefî sentezin tabîiyyât, hendesiyyât ve ilâhiyyât bölümleri ise Hidâyetü'l-ḥikme'de ele alınmıştır. Bu kitap İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ, en-Necât, el-İşârât ve Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebâḥiṡü'l-meşrıḳıyye, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserlerinin özeti niteliğindedir. Şerḥu Hidâyeti'l-ḥikme âlimlerin büyük ilgisine mazhar olmuş, üzerine pek çok hâşiye yazılmıştır. Bunlar arasında Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî, Nizâmeddin Osman el-Hatâî, Muhammed Muslihuddîn-i Lârî, Sadreddîn-i Şîrâzî, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Lutfullah b. İlyâs er-Rûmî, Pîr Muhammed b. Alâeddin Ali el-Fenârî, Nasrullah b. Muhammed el-Halhâlî (Kanpûr 1880), Fahreddin el-Esterâbâdî (Leknev 1873), Muhammed b. el-Hâc Humeyd el-Kefevî (İstanbul 1265; Kahire 1309),

Aynülkudât Haydarâbâdî (Leknev 1335), İsmâil Gelenbevî (İstanbul 1270) ve İngiliz Kerim Efendi'ye ait olanlar sayılabilir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2029;

GAL Suppl., I, 840). Eser, Akkirmânî (ö. 1174/1760) tarafından bazı ilâvelerle birlikte İklîlü't-terâcim adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1266, 1316, 1319). Akkirmânî ve eseri hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Ömer Faruk Altıparmak bu tercümeyi Latin harflerine çevirmiştir (Muhammed İbn Mustafâ Akkirmânî ve Eseri İklîlü't-Terâcim, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 1638'de A'rec Mustafa Efendi'den Ḳāḍî Mîr'i okuduğunu bildiren Kâtib Çelebi (Mîzânü'l-hak, s. 116), Ebherî'nin aklî ilimlere bir giriş ve mukaddime mahiyetinde olan eserini İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ, en-Necât, el-İşârât ve ʿUyûnü'l-ḥikme gibi kitaplarından derlediğini belirtmekte ve kendi devrindeki âlimlerin çoğunun aklî ilimlerde Ḳāḍî Mîr'in ötesinde herhangi bir bilgiye sahip bulunmadıklarını kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 684). Osmanlı âlimlerinden Abdullah Ahıskavî'nin 1803 yılında Kars'ta İsmâil Berküşâdî'den bu eseri okuduğu kaynaklarda zikredildiği gibi (Revâmizü'l-aʿyân, vr. 642a) Ahmed Cevdet Paşa'nın Hendesehâne hocası Miralay Nûri Bey'e Ḳāḍî Mîr okuttuğu da kaydedilmektedir. Şerḥu Hidâyeti'l-ḥikme birçok defa basılmıştır (İstanbul 1263, 1321; Leknev 1281, 1309, 1325; Hindistan 1268, 1288). 2. Şerḥu (Ḥâşiye ʿale)'ş-Şemsiyye. Meybüdî'nin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) kaleme aldığı, yakın zamanlara kadar medreselerde ders kitabı olarak okutulan mantıkla ilgili eş-Şemsiyye adlı eserine yazdığı bu şerhin de değişik baskıları vardır (İstanbul 1289, 1327). Meybüdî eserin önsözünde kitabın yaygın olduğunu, birçok kişinin ona şerh ve hâşiye yazdığını, ancak bunların yorumlarının farklı olması yüzünden çelişkilerin ortaya çıktığını ve uzayıp giden tartışmaların öğrencilerin söz konusu kitaptan yeterince yararlanmalarını önlediğini, bu sebeple bazı kimselerin ısrarı üzerine esere derli toplu bir şerh yazmaya koyulduğunu belirtmekte (Şerḥu'ş-Şemsiyye, s. 2-3), kendisinden önce aynı kitabı şerhetmiş olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kutbüddin er-Râzî gibi âlimlerin görüşlerinden de faydalandığını ifade etmektedir. 3. Münşeʾât. Seksen adet mektuptan oluşan eserde müellifin hayatı, fikirleri ve yaşadığı dönemin olayları hakkında bazı önemli ipuçları bulunduğu gibi onun Arap ve Fars edebiyatına vâkıf, üslûp sahibi bir yazar olduğu da gözlenmektedir. 4. Şerḥ-i Dîvân-ı ʿAlî İbn Ebî Ṭâlib. Bazı kaynaklarda Şerḥu Nehci'l-belâġa olarak da kaydedilen eser Hz. Ali'ye izâfe edilen şiirleri açıklamaktadır. Sonundaki nottan Safer 890'da (Şubat 1485) tamamlandığı anlaşılmaktadır (Münşeʾât-ı Meybüdî, neşredenin girişi, s. 21). 5. Şerḥu'l-Kâfiye. Merḍa'r-ridâ adıyla da anılan eser, İbnü'l-Hâcib'in medreselerde okutulan gramere

dair el-Kâfiye’sinin şerhidir. 6. Ḥâşiye ʿale’ṭ-Ṭavâliʿ. Kādî Beyzâvî’nin kelâma dair Ṭavâliʿu’l-envâr adlı eserinin hâşiyesidir. 7. Câm-ı Gîtînümâ. Farsça yazılan bu risâlede özellikle kelâm, felsefe ve tasavvuf konuları ele alınmakta ve bu alanlar arasında bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır (Paris 1641, Latince tercümesiyle birlikte). 8. Şerḥu Ḥikmeti’l-ʿayn. Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin uzun asırlar medreselerde okutulan Ḥikmetü’l-ʿayn adlı felsefî eserinin şerhidir. Bunların dışında kaynaklarda Kādî Mîr’in Muʿammeyât adlı bir eserinden söz edilmekte, ayrıca kendisi Ebû İshak et-Tebrîzî’ye mektubunda (Münşeʾât-ı Meybüdî, s. 72) Mevlânâ Muhammed en-Nahcuvânî’nin Öḳlîdis’ine bir şerh yazmakta olduğunu bildirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Mîr Meybüdî, Münşeʾât-ı Meybüdî (nşr. Nusretullah Ferûher), Tahran 1347, s. 72, 134-135, 157-163, 171, 193-195; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 21; a.mlf., Şerḥu’ş-Şemsiyye, İstanbul 1289, s. 2-3; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, III/4, s. 112; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 404, vr. 50b; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü’t-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (trc. ve nşr. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, s. 82; Kâtib Çelebi, Mîzânü’l-hak (trc. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 116; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 533, 684, 802; II, 1371, 2029; Abdullah Ahıskavî, Revâmizü’l-aʿyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, vr. 642a; Browne, LHP, IV, 57; Serkîs, Muʿcem, II, 1486-1487; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 316; Brockelmann, GAL, II, 272; Suppl., I, 840; II, 294; Safâ, Edebiyyât, V, 160; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 124-127; Kummî, Ḫulâṣatü’t-tevârîḫ (nşr. İhsân İşrâkī), Tahran 1359, I, 84; C. E. Bosworth, “al-Maybudī”, EI² (Fr.), VI, 903.

H. Bekir Karlığa

KĀDÎ NU‘MÂN

(bk. NU‘MÂN b. MUHAMMED).

KĀDÎ SAFED

(bk. OSMÂNÎ, Hatîb).

KĀDÎ SÂİD

(bk. SÂİD el-ENDELÜSÎ).

KĀDÎ ŞÜREYH

(القاضي شريح)

Ebû Ümeyye el-Kādî Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfî (ö. 80/699 [?])

Tâbiîn devrinin ileri gelen fakihlerinden, Kûfe kadısı.

18 (639) yılında kırk yaşında iken Hz. Ömer tarafından kadı tayin edildiği rivayeti doğru ise (İbn Asâkir, XXIII, 13; İbn Hacer, III, 271) 600 yılı civarında doğmuş olmalıdır. İbn Sa'd gibi birçok eski müellifin nesep silsilesini verirken Şüreyh'i Kinde kabilesine mensup Râişoğulları'na nisbet etmesinden ve Haccâc'ın idama mahkûm ettiği Saîd b. Cübeyr'e kendisinden başka Arap olmayan birini kadı tayin etmediğini söylemesinden (İclî, s. 216; Vekî', II, 392) Arap olduğu sonucu çıksa da Buhârî, onun Kinde kabilesinin müttefiki olması sebebiyle bu nisbeyi aldığını belirterek Arap asıllı olmadığına işaret etmiştir. Nitekim kendisine kabilesi sorulduğunda müslüman olduğunu ve Kinde divanına kayıtlı bulunduğunu söyleyerek (İbn Sa'd, VI, 132; Vekî', II, 199, 295) tipik bir Arap olmayan müslüman (mevâlî) tavrı sergilemiştir. Kaynaklarda çoğunlukla Hâris olarak kaydedilen babasının adının Abdullah, Hânî, Şerâhîl veya Şürahbîl olduğu rivayetleri varsa da bunlar doğru değildir. Babasının Yemen'de yaşayan İran asıllı bir aileye mensup bulunduğu ve Hz. Peygamber'in doğumundan yirmi yıl kadar önce Habeşliler'i Yemen'den çıkarmak için mücadele veren mahallî bir hükümdara yardım etmek üzere Fars imparatoru tarafından gönderilen askerî birlik içinde yer aldığı rivayet edilir. Şüreyh'in Resûl-i Ekrem'e gelip İslâmiyet'i kabul ettiği ve Yemen'de kalabalık bir ailesi bulunduğunu söylemesi üzerine onları getirmesinin emredildiği, döndüğünde ise Hz. Peygamber'in vefat etmiş olduğu şeklinde bir rivayete dayanılarak onun sahâbî olduğu ileri sürülmüşse de İbn Maîn, İbn Mende, Zehebî, İbn Hacer gibi hadisçilere göre sahâbî değildir. Şüreyh, Resûlullah henüz hayatta iken Müslümanlığı kabul eden, ancak kendisiyle görüşemeyen kimselerden (muhadram) olup Hz. Ebû Bekir döneminde Yemen'den Medine'ye göç etmiştir.

İslâmiyet'i daha Yemen'de iken Muâz b. Cebel'den öğrenen Şüreyh Hz. Ömer, Ali, Âişe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman b. Ebû Bekir,

Urve b. Ebü'l-Ca'd el-Bârikī gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Kûfe'de yaşamış olmalarına rağmen Abdullah b. Mes'ûd'un meclislerine çok az katılması çağdaşı bazı âlimler tarafından müstağni bir tavır olarak değerlendirilir. Büyük tâbiîlerden sayılan Şüreyh İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn ve İclî'ye göre güvenilir bir râvidir. Şa'bî de ona rivayetlerinin kaynağını sormayacak kadar çok güvenmekteydi. Şüreyh ayrıca, siyasî olaylar sebebiyle hakkında çok fazla yanlış haber yayılan Hz. Ali'den yaptıkları rivayetler konusunda kendilerine güvenilen az sayıdaki râvilerdendir. Kendisinden Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî, Hakem b. Uteybe, Ebû İshak es-Sebîî, İbn Sîrîn, Kāsım b. Abdurrahman, Mücâhid b. Cebr, Mekhûl b. Ebû Müslim, Hallâs b. Amr, Kays b. Ebû Hâzim, Mürre b. Şerâhîl et-Tayyib, Temîm b. Seleme gibi râviler rivayette bulunmuş ve kazâ meclislerinde yer alarak onun fıkhî görüşlerinden istifade etmişlerdir.

Kadılık mesleğine uzun yıllarını vermiş olan Şüreyh'in bu göreve ne zaman başladığı konusunda farklı rivayetler vardır. Kaynaklarda umumiyetle 18 (639) yılında Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye kadı tayin edildiği belirtilmekle birlikte aralarında İbn Şihâb ez-Zührî, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin de bulunduğu Medineli âlimler ilk iki halife döneminde kadılık görevine getirilmediğini ileri sürerler (Ahmed b. Hanbel, II, 39; Vekî', II, 190; Taberî, IV, 101, 241; İbn Asâkir, XXIII, 27-28). Halîfe b. Hayyât da Şüreyh'in Kûfe kadılığına 22 (643) yılında tayin edildiğini kaydeder (et-Târîḫ, s. 155). Rivayete göre Şüreyh, Hz. Ömer'le bir kişi arasındaki alacak davasında alacaklının talebi üzerine hakemlik yapmış ve Ömer aleyhine görüş belirtmiş, bu olaydaki tutumu halifenin dikkatini çekince onu Kûfe'ye kadı tayin etmiştir. Hz. Osman döneminde de görevine devam eden Şüreyh'e Hz. Ali, Muâviye ile yaptığı savaşlar sırasında kadılık görevini sürdürmesini söyleyip Kûfe'ye gelince onu azletmişse de tayin ettiği kadıların yetersizliği sebebiyle birkaç ay sonra görevine iade etmiştir.

Muâviye döneminde Vali Ziyâd b. Ebîh tarafından bir (veya yedi) yıl kadar Basra kadılığı ile görevlendirilen Şüreyh, Kûfe ve Basra'da kadılık yaptığı

için “kādı’l-mısreyn” diye de anılır. 64 (683) yılında Abdullah b. Zübeyr’in Emevîler’e karşı ayaklanıp Hicaz ve Irak bölgelerini eline geçirmesinden sonra görevinde bırakıldıysa da kendisi fitne sırasında kadılık yapamayacağını söyleyerek istifa etti. Muhtâr es-Sekafî (685-686) Kûfe’yi ele geçirince bir müddet davalara kendisi baktı, ardından Şüreyh’i kadılığa getirdi. Ancak Şüreyh, Hz. Osman taraftarı olduğu yolunda Şîa’nın çıkardığı söylentiler üzerine hayatından endişe edince rahatsızlığını ileri sürerek görevden ayrıldı. İbnü’z-Zübeyr’in kardeşi Mus‘ab tarafından yeniden göreve getirildiyse de istifa ederek görevine üç yıl ara verdi. 69-70 (688-689) yıllarında Şüreyh’in kadılık görevinde bulunduğu, Abdülmelik b. Mervân’ın Kûfe’yi ele geçirdiği 72’de (691) Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe’nin kadılıktan azledilerek Şüreyh’in yeniden tayin edildiği bilinmektedir. 78 (697) yılında yaşlılığı yüzünden ve oğlunun rüşvet aldığı söylentileri üzerine Haccâc’a istifasını sunarak kadılık görevinden ayrıldı. Aynı yıl veya 80 (699) yılında 100 (108, 110 veya 120) yaşlarında vefat etti ve evine defnedildi. Kaynaklarda ölümü için 76-99 yılları arasında çeşitli tarihler verilir.

Kûfe şehrinin siyasî açıdan en karışık dönemlerinde görev yapan Şüreyh, ayaklanmalar sebebiyle birçok defa iktidar değişimi olmasına rağmen uzun süre görevde kalmasını, tecrübesi ve meslekî dirayeti yanında devrin siyasî olaylarına kayıtsız kalmasına da borçludur. İktidar değişimleri sırasında görevden alınmışsa da her defasında yeniden getirilmiştir. Kadılığın, döneminde etkin bir görev olması ve zaman zaman kendisini aktüel olayların içinde bulması, ayrıca tasvip etmediği davranışlara karşı tavır alması görevden uzaklaştırmaların bir başka sebebi olmalıdır.

Şüreyh, verdiği kararlarla İslâm tarihinde adaletin sembollerinden biri haline gelmiştir. Hz. Ali’nin bizzat açtığı bir davada şahit olarak oğlu Hasan’ı göstermesini kabul etmemiş, başka şahit isteyince Hasan ve Hüseyin’in cennetteki gençlerin efendisi olduğunu ifade eden hadisi hatırlatması da Şüreyh’i isteğinden vazgeçirmemiş, bunun üzerine Hz. Ali onu azletmişse de daha sonra tekrar görevine getirip maaşını arttırmış, hayatının sonlarında Kûfe âlimleriyle yaptığı bir toplantıda kendisine, “Sen Araplar’ın en iyi kadısısın -yahut en iyi kadılarındansın-” diyerek iltifatta bulunmuştur. Şüreyh, bir kişiye kefil olan oğlu Abdullah’ı o kişinin kaçması üzerine hapsederek hapishaneye kendisi yemek taşımış, hapsettiği bir

suçlunun serbest bırakılması için haber gönderen valinin talebini geri çevirmiştir.

Kendi dönemindeki gelişmelere paralel olarak bir kısım problemlere yeni şartlarla uyumlu çözümler getiren Şüreyh, yalancı şahitlerin artması üzerine İslâm tarihinde ilk defa gizli soruşturma uygulamasını başlatmıştır. Daha önce görülmeyen bir uygulamada bulunduğu gerekçesiyle eleştirilince de, "İnsanlar yeni şeyler icat edince ben de yeni şeyler icat ettim" diyerek kendini savunmuştur (İbn Sa'd, VI, 133; Ahmed b. Hanbel, I, 236; Vekî', II, 369; Serahsî, XVI, 91). Bununla birlikte gizli soruşturmayı ilk başlatanın kim olduğu hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır (Vekî', III, 116, 120; Tahâvî, III, 331; Sadrüşşehîd, III, 22-24; krş. DİA, XX, 380). Soruşturma neticesinde farklı kanaate sahip olmuşsa tezkiye edilmiş olsalar bile şahitlerin ifadelerine dayanarak hüküm vereceğini, dolayısıyla yanlış beyanda bulunmamalarını öğütlerdi. Lehine hüküm verdiği kişiye de delillere dayalı hüküm vermekten başka elinden bir şey gelmediğini söyleyip vereceği hükmün haram olan bir şeyi kendisine helâl kılmayacağı uyarısında bulunurdu.

Avl* ile ilgili bir ferâiz meselesi Kādî Şüreyh'in adıyla anılır. Bu meseleye göre bir kadın ölür ve geride mirasçı olarak anne baba bir iki kız kardeş (2/3), anne bir iki kız kardeş (1/3), anne (1/6) ve koca (1/2) bırakırsa bu durumda mirasçıların hisselerinin toplamı ortak paydadan daha fazla olmakta, yani hisselerin toplamı on, ortak payda ise altı çıkmaktadır. Dolayısıyla mirasın yarı hissesine sahip olan koca sonuçta on üzerinden üç hisse alarak üçte birden daha az hisseye sahip olmaktadır. İslâm miras hukukunda hisseler toplamı ile ortak payda arasındaki farkın üçten fazla olduğu tek mesele budur ve Kādî Şüreyh zamanında vuku bulup hakkında karar aldığı için de ona nisbetle Şüreyhiyye diye anılmıştır. Karardan memnun olmayan koca hukukçuları dolaşarak haksızlığa uğradığını anlatmaya başlayınca Şüreyh onu huzuruna getirterek adaletle hüküm veren bir kadıyı haksızlık yaptığı iddiasıyla karalamaya çalıştığı için ta'zîr cezasına çarptırmış ve Hz. Ömer'in daha önce buna benzer bir karar verdiğini hatırlatarak kendini savunmuştur (Dârimî, "Ferâ'iż", 108; Serahsî, XXIX, 164).

Fıkhın bir ilim haline gelmesinin hemen öncesinde yaşayan Şüreyh usule

ilişkin bazı açıklamalar yapmıştır. Mesnetsiz rivayette bulunmayı şiddetle eleştiren Şüreyh (İbn Sa‘d, VI, 141; Vekî‘, II, 219), hadis uydurmacılığının başlamasından önceki rivayetlere daha çok önem verir ve

rivayetlerinde özellikle bu hususa dikkat çekerdi (a.g.e., II, 202-203). Onun kıyasa karşı olduğuna dair rivayetleri, daha sonraki dönemde belirginleşen fıkıh usulündeki kıyas metoduna değil sünnet karşısında ileri sürülmüş kıyasa ve bid‘atlara karşı olduğu şeklinde anlamak gerekir (Dârimî, “Muḳaddime”, 22). Şüreyh adı, Hz. Ömer tarafından kendisine gönderilen mektuplar dolayısıyla da kaynaklarda sıkça geçer. Usul hukuku bakımından oldukça önemli olan bir mektuba göre Hz. Ömer onu Kûfe kadılığına tayin edince kendisine davalara kitap, sünnet ve icmâ içinde çözüm aradıktan sonra bulamazsa re’y ictihadına başvurmasını tavsiye etmektedir (metni için bk. Dârimî, “Muḳaddime”, 20; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 11; Vekî‘, II, 189-190). Urve el-Bârikī eliyle gönderilen diğer bir mektupta ise kanun niteliğinde beş madde yer almaktadır (metni için bk. Abdürrezâk es-San‘ânî, IX, 394; Fesevî, III, 393-394; Vekî‘, I, 299; II, 193).

Şüreyh, Kûfe fıkıh ekolünün tâbiîn neslindeki Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda‘, Abîde es-Selmânî, İbrâhim en-Nehaî gibi büyük otoritelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerek yargı alanındaki uygulamalarıyla gerekse ictihadlarıyla Irak fıkıh ekolü üzerinde etkili olmuş ve yaptığı birçok fıkhî ictihad Hanefî fıkıh geleneği içinde yaşamıştır (meselâ bk. Serahsî, XII, 52; XVI, 121, 145; XXVII, 146). Hanefî mezhebinde tâbiîn görüşlerinin hüküm kaynağı olarak görülemeyeceği yaklaşımı ağırlıklı olmakla birlikte ikinci bir yaklaşıma göre başkalarıyla birlikte kendisine daha sahâbe döneminde fetva verme yetkisi tanınmış olan Şüreyh’in özellikle meşhur hükümleri sahâbe görüşü gibi değerlendirilip birçok yerde hadis diye nitelendirilmiş (a.g.e., XI, 18, 53; XVI, 145; XXVII, 14; Sadrüşşehîd, III, 169, 186-188) ve bazı uygulamaları kıyas karşısında istihsanın esas alınmasının gerekçesini teşkil etmiştir (Serahsî, XVI, 147; XXVII, 8). Fakat Şüreyh’in bir tek şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermek gibi Irak fıkıh ekolünce benimsenmeyen uygulamaları da mevcuttur. Fetva-kazâ ayırımı yapan ilk müctehidlerden olan Şüreyh kadılık vazifesi yanında fetva da vermiş, ancak kadı iken kendisine fetva sorulunca görevini hatırlatarak fetva veremeyeceğini belirtmiştir.

İslâm yargı sisteminin kuruluşunun ilk safhalarında görev yapan Şüreyh, ictihadları ve uygulamalarıyla bu müessesenin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. Sonraki dönemlerde tedvin edilen fıkıh kitaplarının muhâkeme usulü hukukuna ilişkin bölümlerinde onun uygulamalarına sık sık atıfta bulunulması bu katkının bir göstergesidir. Görüş ve uygulamalarına ayrıca hadis kaynaklarında da yer verilmektedir (Wensinck, VIII, 118). Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât adlı eserinde Şüreyh'in biyografisine geniş yer ayırarak onun rivayetlerini, Hz. Ömer'den aldığı mektupları, kazâî uygulamalarını, fıkhî görüşlerini ve bazı şiirlerini zikretmiştir (II, 189-398). Kāsım Süleyman b. Abdullah b. Süleyman tarafından el-Ḳāḍî Şüreyḥ: Fıḳhuhû ve ḳażâʾüh adıyla Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de bir doktora çalışması yapılmıştır (Riyad 1406).

Şüreyh, "kişilerin fizikî yapılarından hareketle haklarında yargıda bulunma uzmanlığı" anlamındaki kıyâfe (fizyonomi) ilmini bilirdi. Zeki, anlayışlı, bilgili, sağlam karakterli, mizahçı ve şair bir kişiliğe sahipti. Davalara normal zamanlarda camide, yağmurlu günlerde ve bayramlarda ise evinde bakardı. Yargılama sırasında özel bir cübbe giyer, beyaz sarık sarardı. Dava esnasında yanında Ebû Amr eş-Şeybânî, Abîde es-Selmânî, Mesrûk b. Ecda' gibi görüşlerine başvurabileceği kişiler hazır bulunurdu. Oğlunun ölümünün er-tesi günü görevi başına dönecek kadar işine bağlı olan Şüreyh bir davaya bakmak üzere oturduğu zaman yanı başında bir kişi, "Ey millet! Bilin ki mazlum destek, zalim ise cezalandırılma bekler. Buyurun, Allah size merhamet eylesin!" diye seslenirdi. İlk dönemlerdeki birçok kadının aksine Şüreyh görevinden dolayı ücret alırdı (Vekî', II, 227). Hz. Ömer ona aylık 100, Hz. Ali 500 dirhem maaş bağlamış, Abdülmelik b. Mervân da onu kadılığa getirince 10.000 dirhem ve 300 cerîb verilmesini emretmişti.

Şüreyh'in biyografisi hakkındaki bazı ayrıntıların çelişkili olmasından yola çıkan Henri Lammens, Emile Tyan, Joseph Schacht ve Charles Pellat gibi şarkiyatçılar onun biyografisinde efsanevî unsurların bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Schacht, Şüreyh'e nisbet edilen görüş ve rivayetleri tamamen düzmece ve mer'î hukuk ekollerinin kendi görüşlerini geriye doğru ilk otoritelere yansıtma eğiliminin bir ürünü sayar. Ancak zamanında İslâm dünyasının önde gelen merkezlerinden birinde yarım asrı aşkın bir süre görev yapan ve kadı prototipinin oluşumunda önemli bir konumda olan Şüreyh'in sayısız davaya bakmış olması ve bunlardan birkaç yüzünün

özetinin ve şahsı hakkında birçok ayrıntının kaynaklarda yer alması yadırganacak bir durum değildir. Nitekim Fuat Sezgin ve Harold Motzki gibi araştırmacılar bu iddiaya karşı çıkmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Ferâʾiż", 108, "Muḳaddime", 20, 22; Nesâî, "Âdâbü'l-ḳuḍât", 11; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, IX, 394; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 34, 82-83, 94, 131-145; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 250-251; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 155, 179, 200, 227-228, 256, 269, 296, 301; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 133, 236, 352; II, 21, 39, 361; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 228-229; İclî, eṯ-S̱iḳāt, s. 216-217; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 433-434, 558; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 218; II, 586-589; III, 76, 183, 217, 389, 393-394, 468, 545; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, I, 5, 57, 297-301, 304, 306; II, 189-402, 408; III, 116, 120; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 101, 145, 241; V, 270, 289, 349-350, 361, 367-368, 582; VI, 34, 321, 324; Tahâvî, Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, III, 331; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 332-333; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 132-141; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 148-149; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 76; X, 83; XI, 18, 53; XII, 52; XVI, 66, 75, 80, 84-85, 91, 102, 121, 122, 145-147; XVII, 8, 14; XXVII, 8, 146; XXIX, 164; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî li'l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I-IV, tür.yer.; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXIII, 7-59; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 460-463; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XII, 435-445; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 100-106; İbn Hacer, el-İṣâbe, Beyrut 1995, II, 70; III, 270-272; V, 92; VI, 230; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 228-229; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 16-17; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 118; H. Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Stuttgart 1991, s. 29, 152-153; K. A. Fariq, "An Early Muslim Judge, Shurayh", IC, XXX/4 (1956), s. 287-308; E. Kohlberg, "S̲h̲urayḥ", EI² (İng.), IX, 508-509; Şükrü Özen, "İbn Şübrüme", DİA, XX, 380.

Şükrü Özen

KĀDÎ et-TENÛHÎ

(bk. TENÛHÎ, Ali b. Muhammed).

KĀDÎHAN

(قاضيخان)

Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergānî (ö. 592/1196)

Fetâvâ'sıyla tanınan Hanefî fakihi.

Mâverâünnehir'de Fergana bölgesinde bulunan Özkent (Özcend) şehrindendir. Bir ulemâ ailesine mensup olup Kādîhan lakabıyla tanınmıştır. Babasının amcazadesi

Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergīnânî'den ders aldı. Diğer hocaları arasında Ebû İshak es-Saffâr ve Ebû İshak Nizâmeddin İbrâhim b. Ali el-Mergīnânî'nin adları geçmektedir. Kendisinden Şemsüleimme el-Kerderî, Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, Muhammed b. Es'ad el-Fergānî gibi âlimler faydalandı. Kādîhan 15 Ramazan 592'de (12 Ağustos 1196) vefat etti.

Talebesi Hasîrî'nin "fahrülmille, rüknülislâm, müfti'ş-Şark, bakıyyetü's-selef" gibi lakaplarla övdüğü Kādîhan'ı (Temîmî, III, 116) İbnü'l-Fuvatî üstün kadılardan ve seçkin râvilerden biri olarak anar. İbn Kutluboğa, Hanefî mezhebi içindeki görüşlerden onun "sahih" olarak değerlendirdiklerinin (meselâ bk. Fetâvâ, III, 26, 34, 39, 221, 259, 261, 265, 280, 290, 293, 298, 482, 538) diğer âlimlerce bu şekilde kabul edilen görüşlere tercih edileceğini belirtirken (Leknevî, s. 65) Kemalpaşazâde yaptığı müctehid tasnifinde kendisini "mesâilde müctehid" grubunda gösterir. Gerek Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerine yazdığı şerhler, gerekse Fetâvâ'sında Ebû Hanîfe ve talebeleriyle diğer Hanefî âlimlerinin görüşlerini zikrederken yaptığı değerlendirme ve tercihler onun ictihad ehliyetini göstermektedir.

Eserleri. 1. Fetâvâ Ḳāḍîḫân. Kaynaklarda el-Fetâva'l-Ḫâniyye veya kısaca el-Ḫâniyye olarak da anılan eser, Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biridir. Kâtib Çelebi eserin imlâsına 10

Muharrem 578’de (16 Mayıs 1182) başlandığını belirtmekte (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1227), girişten ve çeşitli yerlerdeki, “Musannif dedi, efendimiz dedi” gibi ifadelerden imlâ yoluyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Berlin Staatsbibliothek’te esere ait bir nüshada (nr. Lbg. 459) “Kādîhan’ın Fetâvâ’sı olan el-Emâlî’nin dördüncü cildi” ibaresi yer almakta (Ahlwardt, IV, 258), Fetâvâ’dan seçmeler yapan Mahmûd b. Edhem de gerek baş taraftaki fihristte gerekse ferâğ kaydında eserden “Fetâvâ Ḳāḍîḫân diye bilinen el-Emâlî” şeklinde söz etmektedir. Fetva verme usulüyle ilgili kısa bir girişle başlayan ve klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre düzenlenen eserde sıkça vuku bulan meseleler toplanmış, Hanefî imamlarıyla mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemânın fikirlerine yer verilmiştir. Ebû Hanîfe ile talebeleri arasındaki görüş ayrılıkları kaydedilirken bir konuda müteahhirîn ulemâdan farklı görüşler nakledilmişse bunlardan yalnız bir iki tanesi zikredilmiş; sahih, kuvvetli, fetvaya esas olan, ihtiyata daha yakın sayılan görüşlere işaret edilmiştir. Eserde hükümlerin delillerine yer verilmemiş, diğer mezhep imamlarından Şâfiî’nin görüşleri bazan (meselâ bk. I, 73, 75, 81, 343, 354, 355, 358, 363-366, 393, 416-417, 438-440; III, 52, 104, 125, 194, 199, 229-230, 248), İmam Mâlik ile (meselâ bk. I, 331, 335, 355, 356) bir kısım tâbiîn ulemâsının görüşleri de nâdiren zikredilmiştir. Müteahhir âlimlerin görüşleri verilirken Irak, Buhara, Belh ve Semerkant gibi bölge ve şehir ulemâsına atıfta bulunulması bunların görüşleri, usul ve metotlarının tesbiti bakımından önem taşımaktadır. Müellifin kendi görüş ve değerlendirmeleri yanında (II, 40, 56-57, 60, 202, 438, 445, 446-449; III, 181, 254, 266) dönemindeki örfe ve uygulamada tercih edilen görüşlere de işaret etmesi (I, 335, 375, 426, 429, 434; II, 13, 51, 83, 92, 110, 465; III, 8, 57, 297) ve yine çevrenin etkisiyle başta nikâh, talâk, ıtk ve yemin bölümleri olmak üzere Farsça kelime ve terkiplere sıkça yer vermesi eserin dikkat çeken diğer özellikleridir. Fetâvâ’da nakledilen görüşler için genellikle müellif adı verilmiş olup kitap adı çok az zikredilmiş, Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî, Ebü’l-Leys el-Fakīh es-Semerkandî, Şemsüleimme el-Halvânî, Şemsüleimme es-Serahsî, Hâherzâde, Hassâf, Ebü’l-Kāsım es-Saffâr, Ali b. Hüseyin es-Suğdî, Nâtıfî, Ebû Bekir el-Belhî gibi âlimlere sıkça atıfta bulunulmuştur. İlmî kıymeti, üslûbunun güzelliği ve muhtevasının özlü oluşu bakımından çok tutulan, daha sonraki eserlerde ve özellikle el-Fetâva’l-Hindiyye’de sık sık anılan Fetâvâ Ḳāḍîḫân’ın çeşitli baskıları yapılmıştır (I-IV, Kalküta 1251; Hint 1272; I-IV, Leknev 1293-1295,

Sirâceddin el-Ûşî’nin el-Fetâva’s-Sirâciyye’sinin kenarında; I-III, Kahire 1282; Bulak 1310-1311, el-Fetâva’l-Hindiyye’nin ilk üç cildinin kenarında). Nakşî meşâyihinden olduğu kaydedilen Şeyh Mahmûd b. Edhem Amasyevî (Osmanlı Müellifleri, I, 160; ayrıca bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1505, 1770), en çok karşılaşılan meselelerle ilgili fetvaları Fetâvâ Ḳāḍîḫân’dan derleyerek telif ettiği eseri II. Bayezid’e ithaf etmiştir. Müellifin bir ad vermediği kitap müellif hattı nüshanın kapağında Muḫtaṣaru Ḳāḍîḫân (Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 317, istinsah yılı 896), diğer bir nüshada Münteḫabü’l-Fetâva’l-Ḫâniye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1080) şeklinde kaydedilmiştir.

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde kayıtlı (nr. 724) Muḫtaṣaru Fetâvâ Ḳāḍîḫân da bu eser olmalıdır. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki ikinci nüshada müellif adı anılmamakla birlikte bunun muhtevası müellif nüshasıyla aynı olup kütüphane kayıtlarında her iki nüshanın Ahîzâde Yûsuf Efendi’ye nisbet edilmesi yanlıştır. Bu hata Keşfü’ẓ-ẓunûn’da mevcut (II, 1227), Ahîzâde’nin bu eseri ihtisar ettiğine dair kayıttan kaynaklanmış olmalıdır. Kimliği bilinmeyen bir kişi tarafından eserin fihristi hazırlanarak ana başlıklar ve alt bölümler halinde meseleler kaydedilmiş, bu arada birçok meselenin hükmü zikredildiğinden eser aynı zamanda bir ihtisar niteliği kazanmıştır. Nitekim çeşitli nüshaların kapağında adı Tertîbü Ḳāḍîḫân (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 296, eksik nüsha), Muḫtaṣaru Ḳāḍîḫân (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1235), Muḫtasaru Fetâvâ Ḳāḍîḫân (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3931) ve Zübdetü Fetâvâ Ḳāḍîḫân (yazma nüshada Fetâvâ Zübdeti Ḳāḍîḫân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1959) olarak kaydedilmiştir. Son nüshanın başlığında eser Çivizâde Mehmed Efendi’ye nisbet edilmiş olup Keşfü’ẓ-ẓunûn’da, Fetâvâ Ḳāḍîḫân’ın meselelerinin Çivizâde Mehmed Efendi’nin isteği üzerine talebesi Muhammed b. Mustafa es-Sûfî tarafından tertip edildiğine dair verilen bilgi de (II, 1227) bu kaydı destekler mahiyettedir. VIII. (XIV.) yüzyıl âlimlerinden Ebû Ahmed Eşref b. Yûsuf b. İnâl et-Tırâzî eseri Maḥkemetü’s-Sulṭân Muḫtaṣaru (fî muḫtaṣari) Fetâvâ Ḳāḍîḫân adıyla ihtisar etmiştir (Hidîviyye Ktp., nr. 1353; telif tarihi 11 Şevval 761 [25 Ağustos 1360]; ayrıca bk. Îżâḥu’l-meknûn, II, 444; Brockelmann, GAL, I, 465; Suppl., I, 644). Bazı kütüphane kayıtlarında görülen Münteḫabü Fetâvâ Ḳāḍîḫân (İÜ Ktp., nr. 5355) ve Ḫulâṣa-i Fetâvâ-yı Ḳāḍîḫân (Çorum İl Halk Ktp., nr. 1703) adlı eserler de anılan ihtisarlardan biri olmalıdır.

2. Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin, “zâhirü’r-rivâye” diye anılan ve Hanefî mezhebinin ilk temel kaynaklarını oluşturan eserlerinden el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in önemli şerhlerinden biridir. Eserde metin ve şerh birbirinden ayırt edilmeyecek şekilde karışık olarak verilmiş, müellif Fetâvâ’da olduğu gibi Ebû Hanîfe ve talebeleri yanında diğer Hanefî âlimleri, İmam Şâfiî ve bazan da İmam Mâlik ve tâbiîn müctehidlerinin görüşlerini zikrederek kendi görüş ve tercihlerini de kaydetmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 436, Fâtih, nr. 1687, 1690; ayrıca bk. Sezgin, I, 429). 3. Şerḥu’z-Ziyâdât. Şeybânî’nin zâhirü’r-rivâye eserlerinden ez-Ziyâdât’ın şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 974, Fâtih, nr. 1706, 1708; ayrıca bk. a.g.e., I, 423). Kitap, Kādîhan’ın talebelerinden Hasîrî’nin öğrencisi olan Süleyman b. Ebü’l-İz el-Ezraî tarafından (Kureşî, II, 237; Leknevî, s. 80-81) el-Münteḫabü’s-Süleymânî adıyla ihtisar edilmiş (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 238, vr. 1-53; Yenicami, nr. 395, vr. 1-99), bu muhtasara da Muhammed b. Mahmûd es-Sedîdî ez-Zevzenî Melâkü’l-ifâdât fî şerḥi’z-Ziyâdât adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 238, vr. 54-216).

Kaynaklarda Kādîhan’ın ayrıca el-Emâlî, Şerḥu Edebi’l-Ḳāḍî li’l-Ḫaṣṣâf, el-Vâḳıʿât, el-Mehâḍır, Şerḥu’l-Câmiʿi’l-kebîr adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmiş, Zehebî el-Emâlî’yi gördüğünü söylemiştir. Ancak bu kitabın, yine imlâ yoluyla telif edilen ve bazan el-Emâlî diye anıldığı görülen Fetâvâ’dan başka bir eser olup olmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādîhan, Fetâvâ, tür.yer.; İbnü’l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi’l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1965, IV/3, s. 153; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 231-232; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 37, 93, 237; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî men ṣannefe mine’l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 89; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 185-186, 216; III, 116-117; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 135, 569; II, 1227, 1505, 1770; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 62-63, 64-65, 80-81, 121, 122, 185; Bahâ

Ahmed el-Meyhî - Muhammed el-Biblâvî, Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1306, III, 124-125; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 258; Serkîs, Muʿcem, I, 498, 500; II, 1487; Brockelmann, GAL, I, 465; Suppl., I, 289, 644; II, 270; Îżâḥu'l-meknûn, II, 444; Sezgin, GAS, I, 423, 429; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 126-128; Kasım Dobraca, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1979, II, 727-730; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 56-57; Th. W. Juynboll - Y. Linant de Bellefonds, "Ḳāḍī Khān", EI² (İng.), IV, 377.

Ahmet Özel

KĀDÎLEŞKER

(bk. KAZASKER).

KADÎM

(bk. KIDEM).

KĀDİR

(القادر)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “gücü yetmek; ölçü ile yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” anlamlarına gelen kadr (kudret) kökünden sıfat olup “her şeye gücü yeten” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳdr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳdr” md.). Kudret kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de 103 yerde Allah’a nisbet edilmekte olup bunların yetmiş dördü isim, yirmi dokuzu fiil şeklindedir. İsim statüsüne giren kavramlar genellikle “güç yetirmek, ölçülü ve planlı yaratıp düzenlemek” anlamında, fiil kalıplarındaki kavramlar da sözlük mânalarında kullanılmıştır. Kādir ismi yedi âyette tekil, beş âyette tâzim ifade etmek üzere çoğul sîgasıyla Allah’a izâfe edilmiştir. Bunlardan başka doksan dokuz isim listesinde bulunmayan kadîr ismi kırk beş âyette, muktedir ismi de dört âyette (bk. MUKTEDİR) zât-ı ilâhiyyeyi nitelemektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳdr” md.).

Kādir doksan dokuz isme yer veren rivayetlerde yer almakta (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82), kadîrle birlikte başka hadis rivayetlerinde de Allah’a nisbet edilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳdr” md.). Hz. Peygamber, önemli bir işe karar verileceği sırada hayırlı olanın gerçekleşmesi amacıyla yapılmasını tavsiye ettiği duanın (istihâre duası) başlangıcında kudreti ilâhiyyeye şu şekilde vurgu yapmıştır: “Allahım! Senden, senin ilim ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lutfundan talep ederim. Sen kādirsin, benim gücüm yetmez; sen bilirsin, ben bilmem; sen bütün gizlilikleri bilensin” (Buhârî, “Teheccüd”, 25, “Tevḥîd”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 31; Tirmizî, “Vitir”, 18).

Naslarda Allah’a nisbet edilen sıfat kalıbındaki kādir, kadîr ve muktedir isimlerinin kādirden başlamak üzere daha zengin mânalı bir ilâhî kudreti ifade ettiği belirtilir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳdr” md.; Abdülkāhir el-Bağdâdî, vr. 155b). Âlimler kādir ismine genellikle “âciz olmayan, aklen imkân dahilinde bulunup muhal statüsüne girmeyen her şeye kayıtsız şartsız

gücü yeten” şeklinde anlam vermiş ve irade sıfatıyla ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü tabiatta gözlenen çeşitli nesnelerdeki farklı oluşumlar yaratıcının, yapısal özellikleri sebebiyle (bi’t-tab‘) değil irade ve ihtiyar yoluyla her şeyi meydana getirdiğini kanıtlamaktadır. Bir fiilin iradî olarak gerçekleşmesi mutlaka kemal mertebesindeki bir kudretle mümkün olur. Bunun yanında kādirin ilim sıfatıyla olan irtibatına da dikkat çekilmiştir (Mâtürîdî, s. 45; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 59a).

Kādir dilerse yapan, dilemezse yapmayandır. Gazzâlî’nin de belirttiği gibi Allah, şu anda mevcut kozmik düzene son verip kıyameti kurmaya muktedir olmakla birlikte bunu irade etmemiş, buna dair iradesini ilminde belirlediği bir zamana tahsis etmiştir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 145). İnsanların da bir kudrete sahip olduğu şüphesizdir. Ancak onların kudreti ilâhî emanet niteliğinde olup sınırlıdır, imkân çerçevesine giren bazı hususlarda belli şartlarla geçerli olabilmektedir; bu açıdan ilâhî ve beşerî kudretler sebebiyle yaratanla yaratılanlar arasında herhangi bir benzerlik meydana gelmez.

Kadîr isminin kādire göre daha vurgulu bir mânaya sahip olduğu kabul edilmiştir. Kur’an’da kādir insanlara da izâfe edildiği halde kadîr sadece Allah’ı nitelemiştir. Kādir’in yer aldığı âyetlerde ilâhî kudret âyet indirmek, azap göndermek, ölüleri diriltmek, tabiatın ve sosyal hayatın işleyişini ilgilendiren kanunları yürütmek gibi alanlara yönelikken kadîr ismi, geçtiği kırk beş âyetin otuz beşinde birçok konuyu içine aldıktan sonra “her şeye muktedir olan” mânasıyla çok zengin bir muhtevaya sahiptir.

Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Allah’ın kādir olduğu bilincini şuurunu taşıyan kimsenin uğradığı haksızlıktan ötürü intikam almaya kalkışmayacağını söyler, çünkü bu kişinin inancına göre Cenâb-ı Hak onun hakkını kendisinden daha etkin bir şekilde alacaktır. Bundan dolayı, “Allah’tan başka yardımcısı olmayana haksızlık etmekten korkun” denilmiştir (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 81).

Ebû Abdullah el-Halîmî, kādir ve kadîr isimlerini “âciz olmayan” mânasına alarak bunları zât-ı ilâhiyyeden teşbîhi nefyeden isimler grubunda mütalaa etmiştir (el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân, I, 198). Özellikle Sünnî kelâmcılara göre kādir (kudret) Allah’ın zâtî-sübûtî isim ve sıfatları içinde yer alır.

Kādir, doksan dokuz esmâ-i hüsnâdan yaklaşık aynı anlama gelen kavî ve muktedir isimleriyle muhteva ortaklığı, “iradesini her durumda yürüten” mânasındaki cebbâr, “yenilmeyen, yegâne galip” anlamındaki azîz ve “yenilmeyen, yegane kudret ve tasarruf sahibi” anlamındaki kahhâr isimleriyle mâna yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳdr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳdr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳdr” md.; Kāmus Tercümesi, “ḳdr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳdr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳdr” md.; Buhârî, “Teheccüd”, 25, “Tevḥîd”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 31; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Vitir”, 18; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 59; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 45; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 48; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 85-86; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 191, 194, 198; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 44; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısrıyyetü’l-âmme), V, 204-206; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 155b, 157a; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, I, 208; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 81; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 145, 152; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 58b-59b; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), IV, 296-297.

Bekir Topaloğlu

KADİR GECESİ

(ليلة القدر)

Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği mübarek gece.

Sözlükte kadir (kadr) kelimesi "hüküm, şeref, güç, yücelik" gibi anlamlara gelir. Dinî literatürde ise "leyletü'l-Kadr" şeklinde Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği gecenin adı olarak kullanılır. Aynı adı taşıyan 97. sûre bu gecenin fazileti hakkında nâzil olmuştur. Sûrede Kur'an'ın Kadir gecesinde indirildiği ve sözü edilen gecenin bin aydan daha hayırlı olduğu belirtilir. Müfessirler hayırlı olanın bu gecede yapılan amel olduğunu, bin ayın ise içinde Kadir gecesinin bulunmadığı bir süreyi ifade ettiğini belirtirler (Taberî, XV, 339). Ancak genel bir rakam konumunda bulunması ve ism-i tafdîlden sonra gelmesi dikkate alınarak bu sayının çokluktan kinaye olabileceğini söylemek de mümkündür (Mâtürîdî, vr. 895b; Mevdûdî, VII, 187). Kur'ân-ı Kerîm'in başka âyetlerinde de bin ve elli bin yıla tekabül eden "gün" kavramı kullanılmaktadır (es-Secde 32/5; el-Meâric 70/4).

Allah'ın insanlara peygamberler vasıtasıyla son hitabı ve nihaî mesajı olan Kur'an'ı indirmesi insanlığın hidayetinde bir

dönüm noktası teşkil ettiği için bu olayın gerçekleştiği gece özel bir anlam taşır. Kadir gecesinin önemine işaret eden bir hadiste, önceki ümmetlerin uzun ömürlü olmaları sebebiyle fazla sevap kazanma imkânına sahip bulunmalarına karşılık müslümanlara Kadir gecesinin verildiği belirtilir (el-Muvaṭṭaʾ, "İʿtikâf", 6). Kadr sûresinde bildirildiğine göre bu gecede Allah'ın izniyle melekler ve Cebrâil yeryüzüne iner ve gece boyunca yer yüzüne barış ve esenlik hâkim olur.

Kadr sûresinde verilen bilgiler, Kur'an'ın ramazan ayında (el-Bakara 2/185) ve bütün hikmetli işlerin kararlaştırıldığı mübarek bir gecede (ed-Duhân 44/3-4) indirildiğine dair âyetlerle birlikte ele alındığında Kadir gecesinin ramazan ayı içinde bulunduğu sonucu ortaya çıkar. Bu gecenin daha çok ramazanın son on veya yedi günündeki tekli gecelerde aranması gerektiğine

dair hadisler (Buhârî, “Fażlü leyleti’l-Ḳadr”, 2-3; Müslim, “Ṣıyâm”, 205-220) gecenin tesbitiyle ilgili bazı ipuçları vermektedir. Bu hususta sahâbeden gelen rivayetlerde en çok ramazanın 27. gecesi öne çıkıyorsa da (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 179-180, “Ṣıyâm”, 220-221; Ebû Dâvûd, “Şehru Ramażân”, 2, 6; Tirmizî, “Ṣavm”, 72) bu rivayetler ihtilâflı olduğundan kesinlik ifade etmemektedir. Bazı nakillerde Hz. Peygamber’in Kadir gecesinin vaktini haber vermeye teşebbüs ettiği, ancak o sırada bir konuda anlaşmazlığa düşen iki sahâbînin Resûlullah’a başvurması üzerine buna fırsat bulamadığı, daha sonra da konunun zihninden silindiği bildirilir (Buhârî, “Fażlü leyleti’l-Ḳadr”, 4; Müslim, “Ṣıyâm”, 217; Dârimî, “Ṣavm”, 56).

Kadir gecesinin kesin olarak belirlenmemesinin hikmeti üzerinde duran âlimler, bu durumun gecenin feyzinden istifade etmek için daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Zira Kadir gecesinin bildirilmesi halinde müslümanlar sadece o geceyi ihya etmekle yetinebilirlerdi. Halbuki kısmî belirsizlik sayesinde müminlerin Kadir gecesi ümidiyle bütün ramazan gecelerini ibadet şuuru içerisinde geçirmeleri söz konusudur. Ayrıca Kadir gecesinin bildirilmemesi yoluyla müslümanların bilerek ona saygısızlık göstermeleri veya tâzimde aşırıya kaçmaları önlenmiş olur (Zemahşerî, IV, 273; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 28-29).

Bir hadiste inanarak ve mükâfatını Allah’tan bekleyerek Kadir gecesini ihyâ edenlerin geçmiş günahlarının affedileceği müjdelenmiştir (Buhârî, “Fażlu leyleti’l-Ḳadr”, 1; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 175-176). Ramazanın son on gününe girildiğinde Hz. Peygamber dünyevî işlerden uzaklaşıp i‘tikâfa çekilir, geceleri daha çok ibadet ve tefekkürle geçirdiği gibi ailesini de uyanık tutardı (Buhârî, “Fażlu leyleti’l-Ḳadr”, 5; “İʿtikâf”, 1; Müslim, “İʿtikâf”, 1-5; Tirmizî, “Ṣavm”, 73). Bir hadiste Resûl-i Ekrem’in Kadir gecesinde, “Allahım! Sen affedicisin, affı seversin, beni de affet!” şeklinde dua edilmesini tavsiye ettiği belirtilir (Tirmizî, “Daʿavât”, 84; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 5). Bu sebeple müslümanlar, ramazan ayının son on gecesini ve özellikle âlimlerin çoğunluğunun işaret ettiği 27. geceyi, kulluk bilinci içinde ibadet ederek ve geçmişte yaptıkları hataları bir daha tekrarlamamaya kesin karar vererek geçirmeye özen gösterirler.

Kadir gecesi hakkında birçok risâle yazılmıştır. Bunlar arasında Bedreddin

el-Karâfî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3582; TSMK, III. Ahmed, nr. 545), Ali el-Kārî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3666; Hacı Mahmud, nr. 329), Ahmed b. Ali el-Bûnî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2083), Süleyman b. İbrâhim el-Alevî (İÜ Ktp., AY, nr. 3280), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 239) ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (Gazi Hüsrev Bey Ktp., Karagöz Bey, nr. 3571) eserleri sayılabilir (ayrıca bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳdr", "lyl", "nzl" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, "ḳdr" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "İʿtikâf", 1-6; Dârimî, "Ṣavm", 54-56; Buhârî, "Fażlu leyleti'l-Ḳadr", 1-5, "İʿtikâf", 1; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 175-176, 179-180, "Ṣıyâm", 205-222, "İʿtikâf", 1-5, 7; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 56-58, "Duʿâʾ", 5; Ebû Dâvûd, "Şehru Ramażân", 1-7; Tirmizî, "Ṣavm", 72-73, "Daʿavât", 84; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 327-331, 339; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 895a-896a; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 273; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 27-37; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara 1406/1986, s. 9-28; İbnü'l-Irâkī, Leyletü'l-ḳadr: Maʿnâhâ ve vaḳtehâ ve'd-duʿâʾ fîhâ, Kahire 1407/1987; Manastırlı İsmail Hakkı, Şerhu's-sâdır fî fezâili Leyleti'l-kadr, İstanbul 1325; Ispartalı Zeynelabidin, Türkçe Mev'ızalarım: Leyle-i Celîle-i Kadir, İzmir 1928; Fâruk Hamâde, Leyletü'l-ḳadr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve ḥayati Selefi'ṣ-ṣâliḥîn, Beyrut 1416/1995; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1997, VII, 185-188.

M. Sait Özervarlı

Edebiyat ve Sosyal Hayat.

Kadir gecesinin Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde ifadesini bulan önemi, bu gecede yapılan ibadet ve duaların kabul edileceğine, bu geceyi ihya

edenlerin günahlarının bağışlanacağına dair Hz. Peygamber'in açıklamaları, müslüman toplumlarda ve özellikle Osmanlılar'da Kadir gecesinin diğer kandillere göre daha büyük ilgi görmesine, bu arada sosyal hayata yansımasına, örf ve âdetlerin zenginleşmesine vesile olmuştur. Divan edebiyatında Kadir gecesi kasidelerin dua kısımlarıyla ramazâniyye, bayramiyye, rubâî ve tuyuğlarda, yeni edebiyatta ise müstakil dinî manzumeler yanında ramazan ve kandillerle ilgili şiirlerle bu gece indirilmeye başlandığından Kur'an'dan bahseden şiirlerde işlenmiştir.

Kadir gecesinin divan şiirinde "leyle-i Kadr, şeb-i Kadr, şâm-ı Kadr" gibi terkiplerde gerçek ve mecaz anlamlarıyla ve cinas, tevriye, îhâm, îhâm-ı tenâsüb gibi edebî sanatlarla zengin bir kullanım alanı vardır. Gökten rahmet ve bereketin sabaha kadar yağdığını anlatmak için "nûr-ı Kadr, nûr-ı şeb-i Kadr"; sevgilinin yerini ifade için "sarây-ı Kadr, kûşe-i Kadr"; sevgiliye kavuşma için "Kadr-i visâl, Kadr-i vasl" gibi terkipler kullanılmıştır. Kadir gecesinin lutuf ve ihsan gecesi olduğu Şeyhülislâm Yahyâ'nın, "Gün gibi tulû etti bu şeb necm-i hidâyet / Iyd etti şeb-i Kadr'e erip ehl-i velâyet" beytiyle Nâilî-i Kadîm'in, "Eylemez secde-i eşcâr-ı şeb-i Kadr'i nigâh / Cilve-i kāmet-i kaddinden olanlar âgâh" beytinde ifade edilmiştir. Enderunlu Vâsıf bu gecenin bütün insanlara mağfiret getireceğini, "Bil kadrini zîrâ ki bu şehrin şeb-i Kadr'i / Bîşek sebeb-i mağfiret-i âlemiyandır" beytiyle anlatır. Böylece "kıymet" anlamındaki kadr kelimesiyle geceyi belirten Kadir'in aynı kökten gelişi çeşitli kelime oyunlarına yol açmıştır. Divan şiirinde çok değerli olan geceler de mecâzen "kadr" kelimesiyle anlatılır: "Yârân u mey ü bâde buluştuk bu gece / el-minnetü lillâh bu şeb Kadr oldu" beytiyle Ahmed Paşa'nın, "Kadr derdim sohbetine her gece olsaydı Kadr / Iyd derdim devletine olmasa pâyân-ı ıyd" mısraları bu anlayışı aksettirir. Sevgilinin yüzü, saçı ve gerdanı Allah'ın leyle-i Kadr'de indirdiği veya değer verdiği kullarına seyrettirdiği nur gibidir. Bu sebeple sevgilinin, yüzünü gösterdiği gece ne kadar karanlık olsa Kadir gecesi aydınlığında ve değerindedir: "Nûr-i hüsnün berk urur zülfün dününde der gören / Bir mübârek ayda Kadr olmuş şeb-i yeldâyı gör" (Ahmed Paşa). Şairler memduhlarına dua ederken gecelerinin Kadir, günlerinin bayram gibi olmasını dilerler: "Dördüncüsü hakîkat ere eksik bakmaya /

Bayram ola gündüzü Kadr ola gecesi” (Yûnus Emre); “Gündüzü ıyd u gecesi Kadr ola dem-be-dem / Bâri’ katında her dileği ola müstecâb” (Necâtî Bey).

Batı tesiri altında gelişen yeni Türk edebiyatı devresinde de Kadir gecesiyle ilgili şiirler kaleme alınmıştır. İsmâil Safâ’nın “Kitâbullah” adlı şiiri Kur’an-Kadir gecesi alâkasını ele alan bir örnektir: “Sâyende azaldı zulümât-ı beşeriyyet / Benzer mi fürûğun sönük envârına Bedr’in / Câiz sana dense güneşi leyle-i Kadr’in / Ey nûr-ı hidâyet”. Rıza Tevfik’in Cünye’de 1351 (1933) yılının Kadir gecesinde yazdığı “Kasîde-i Kadriyye”, şairin gurbette geçirdiği bu gecede Fâtih Camii merkezli bir İstanbul hasretini, “Sahîhan gördüğüm bir lem‘a-i âyât-ı rahmetmiş / Mübârek leyletü’l-Kadr’in ulüvv-i izz ü şânından / Güzel İstanbul’un hâtırda hâlâ yâdı kalmıştı” mısralarıyla başlayarak anlatır. Cumhuriyet dönemi şairlerinden Arif Nihat Asya, Halit Fahri Ozansoy, Cemal Oğuz Öcal, Enver Tuncalp’ın da Kadir ve kandil geceleriyle ilgili şiirleri vardır. Fazıl Hüsnü Dağlarca’nın “Siyah ve Karanlık” şiirinde olduğu gibi bu devirde birçok şairin ramazanla ilgili şiirlerinde Kadir gecesi motif olarak işlenmiştir.

Ramazan mânileri içinde Kadir gecesi hakkında kaleme alınmış olanlar daha ziyade bu gecenin dinî özelliklerini ortaya koyar: “Olundu âleme müjde / Getirir âlemi vecde / Ağaçlar ediyor secde / Mübârek Kadir gecesi // Cümle âlem mesrûr olur / Hep günahlar mağfûr olur / Cümle yer gök pürnûr olur / Mübârek Kadir gecesi”. “Kadir gecesinde doğmak”, “Annesi onu Kadir gecesi doğurmuş” gibi deyimlerle Kadir gecesinde doğan çocuklara Kadir ve Kadriye adlarının konulması da Türk halk kültüründe bu geceye verilen önemi gösterir.

Kadir gecesi özel ibadet ve duaları, bunlarla ilgili donanımları, teşrifat ve merasimleriyle Osmanlı toplum hayatında zengin bir gelenek oluşturmuştur. Ramazanla başlayan hatimlerin Kadir gecesinden önce tamamlanması ve o gece duasının yapılmasına dikkat edilmiş, değişik camilerde hâfızlar ve duahanlar tarafından sanatkârane ifadelerle duada bulunma âdet haline gelmiştir. Büyük camilerde bu duaların sabah namazına kadar devam ettiği bilinmektedir. Bunun yanında cami ve tekkelerde vaaz ve irşadda bulunulur, bunlara halktan başka ulemâ, meşâyih ve devlet ileri gelenleri de katılırdı

(Selânikî, II, 600). Bu vaazların başında “tasliye” adıyla Arapça okunacak mukaddime ile sonunda yapılacak Türkçe dualar da geceye has uygulamalar olarak zikredilebilir (örnekler için bk. Mehmed Fevzi, s. 12-13, 46-47). Kadir gecesinden nasibini almak isteyenlerin yatsı namazını cemaatle kılmalarının yeterli olduğuna dair rivayetler, padişahların bu gece yatsı ve teravih namazlarıyla Osmanlı kroniklerinde “Kadir namazı” adıyla anılan tesbih namazını selâtin camilerinden birinde halkla beraber kılmalarına vesile olmuştur. Bu durum Osmanlı teşrifatında, padişah ve saray halkıyla devlet erkânının iftardan sonra Kadir kutlamalarının yapılacağı camiye giderken geçeceği güzergâhta “kadir alayı” adıyla bir merasim yürüyüşü düzenlenmesine de sebep olmuştur. Bundan dolayı alayın geçeceği güzergâhtaki yollar önceden tamir edilir, fenerler, çarkıfelekler, kandiller ve meşalelerle donatılarak aydınlatılır, binalar elden geçirilip boyanırdı. Güzergâhın uygun yerlerinde halkın alayı rahatça seyretmesi için oturma yerleri yapılır, bilhassa harem arabalarıyla seyre gelecek olanlar ve diplomatlar için özel alanlar ayrılırdı. Kadir gecesini ihya merasimleri fetihten itibaren önceleri Ayasofya’da, daha sonraları ise padişahın arzusuna göre belirlenen bir selâtin camisinde düzenlenirdi. XVI. yüzyıldan bu yana gerçekleştirildiği anlaşılan bu kutlamalar hakkında bilhassa XIX ve XX. yüzyıl kaynaklarında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Buna göre hünkâr imamı ve müezzinleri de törenlerin yapıldığı camilerde halkın karşısına çıkarlar, bu ise şehirde ayrı bir heyecana sebep olurdu. Büyük kalabalıkların katılımıyla gerçekleşen bu merasimler, güzel sesli imamların her rek‘atı farklı bir makamda kıldırdıkları teravih ve Kadir namazları, müezzinlerin cumhur müezzinliği tarzıyla ve rek‘at aralarında okudukları “elvedâ” nakaratlı ramazan ve Kadir gecesi ilâhileriyle bir mûsiki ziyafetine dönüşürdü. Yaz mevsimine rastlayan ramazanlarda padişah ve devlet erkânı sahilsaraylarda kaldıkları için önce deniz yoluyla Topkapı Sarayı’na gelinir, burada iftar edildikten sonra başta Ayasofya olmak üzere Sultan Ahmed, Beyazıt, Fâtih, Süleymaniye, Eyüp Sultan gibi camilere gidilirdi. Tayyarzâde Atâ Bey, Târih’inde bizzat şahit olduğu bu alaylar ve Kadir gecesinin Ayasofya Camii’nde ihyası hakkında bilgi vermektedir (I, 220-221). Osmanlı teşrifatındaki bayram alayı ve cuma selâmlığı törenlerine benzeyen bu merasim yürüyüşü gece yapıldığından deniz yolculuğu kısmı donanma, kara yolculuğu kısmı ise fener alayı mahiyetini taşırdı. Hızır İlyas Çelebi de 1228 (1813) yılı Kadir gecesinde Ayasofya Camii’ne gidiş-dönüş dolayısıyla yapılan merasimde gördüklerini anlatır (Târîh-i Enderûn, s. 61).

XIX. yüzyılda artık Beşiktaş, Dolmabahçe gibi sahilsaraylarda oturan padişahlar bölgede bulunan Kılıç Ali Paşa, Nusretiye, Dolmabahçe, Sinan Paşa ve Yıldız camilerine gittiklerinden alay da bu saraylarla camiler arasındaki güzergâhta düzenlenirdi. Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey, Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerinde Nusretiye Camii'ndeki alaylar (bk. Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, s. 233), Halit Ziya Uşaklıgil ise saltanat kayıkları ile denizden yapılan ve Tophâne Camii'nde ifa edilen merasimler (Saray ve Ötesi, s. 227) hakkında bilgi vermektedir. Emin Nihad Bey'in Müsâmeretnâme'sinde, "Atiyye Hanım yahut İhsan Hanım ile Uşşâkının Sergüzeşti" adını taşıyan üçüncü hikâyede, 1265 (1849) yılında Topkapı Sarayı ile Beyazıt Camii arasında yapılan kadir alayı sırasındaki törenler canlı bir şekilde tasvir edilmiştir (s. 163-170).

Kadir gecesi kutlamalarında Ayasofya Camii etrafında âdeta özel bir folklor ve gelenek oluşmuştur. Fâtih Sultan Mehmed zamanından başlayarak müzeye çevrilişine kadar beş asra yakın bir süre Ayasofya Camii'nde düzenlenen Kadir gecesi kutlamaları, İslâm dünyasında hiçbir camiye nasip olmayan bir ihtişamla yapılagelmiştır. Evliya Çelebi, 1045 senesi Ramazanının (Mart 1636) Kadir gecesinde Ayasofya müezzin mahfelinde Kur'an okurken güzel sesini duyan IV. Murad'ın iltifatına mazhar olarak Enderun'a alınmasını, Kadir gecesini Ayasofya'da ihya etmesinin bereketi olarak izah etmektedir. Ayasofya'nın Kadir gecesi bakımından önemli bir özelliği de İstanbul'daki sefirlerden başlayarak pek çok yabancının buradaki kutlamaları caminin üst katında takip edebilmesine imkân verilmesidir. Uygulamanın ne zaman başladığı tesbit edilemese de Paul Hérigaut adlı bir Fransız'ın kaleme aldığı ve Ahmed İhsan Bey'in Rus Ateşi adıyla Türkçe'ye çevirdiği işgal yılları İstanbul'unu anlatan bir romanda (İstanbul 1926, s. 54-60) bunun uzun uzadıya anlatılması konunun yabancılara ne kadar ilginç geldiğini göstermektedir.

Minarelere Kadir gecesine has mahyalar çekilmesi, tek minareli camilere "kaftan giydirme" denilen uygulama (Ali Rıza Bey, s. 195; Ünver, s. 11), Osmanlı ülkesinin Ortadoğu ve Mısır gibi bölgelerinde minarelerde kandil yakılarak bayrak çekilmesi, camilerin iç mekânlarının bu gece

daha özenle aydınlatılması, İstanbul'a ait bir özellik olarak mihrap üstünde iç mahya kurulması da (a.g.e., a.y.) bu geceye ait uygulamalar arasındadır.

Şinâsi'nin, Sultan Abdülmecid'in Kadir gecesinde Tophane'yi ziyaret etmesi dolayısıyla Nusretiye Camii minarelerine mahya olarak çekilmesi için yazdığı, "Ferr ü şevketle bu şeb azm ederek şâh-ı cihan / Oldu tophânesine bedr-sıfat nûr-efşan // Leyle-i Kadr'i kadar kadr bulup her gecesi / Eyleye her günü mahiyyet-i ıyde rüçhan" beyitleri, son devirlerde Kadir geceleri padişahın gideceği camide kurulan mahyaların mahiyeti hakkında fikir verdiği gibi bu tarz dualara örnek olması bakımından da önemlidir. Süheyl Ünver de Osmanlılar'ın son döneminde Süleymaniye mahyacısının, Kadir gecesinde minareler arasında köprü üzerinde hareket eden araba ve altında balıklar resmederek hareketli mahya kurmasını anlatır (a.g.e., s. 10).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Paşa, Ahmed Paşa Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, s. 97; Necatî Bey, Necatî Beg Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, s. 26, 30; İbn Kemâl, Dîvân (haz. Mustafa Demirel), İstanbul 1996, s. 26; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 107; II, 600; Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Dîvânı (haz. Rahşan Gürel), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 270; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 61; Şinâsi, Müntehâbât-ı Eş'âr, İstanbul 1287, s. 36; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1291, I, 220-221; Mehmed Fevzi Efendi, Mevhibetü'l-vehhâb, İstanbul 1274, s. 12-13, 46-47, 62-67; Emin Nihad, Müsameretname: Gece Hikâyeleri (nşr. M. İsmet Uzun), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 163-170; Ali Rıza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı (nşr. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 2001, s. 195, 227, 233-234; P. Hérigaut, Rus Ateşi (trc. Ahmet İhsan), İstanbul 1926, s. 54-60; Fazıl Hüsnü Dağlarca, Çocuk ve Allah, İstanbul 1940; A. Süheyl Ünver, Mahya Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1940, s. 10, 11; Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, İstanbul 1949, s. 180-186; Cemal Oğuz Öcal, Ramazan Dilekleri, İstanbul 1960, s. 28; Fevziye Abdullah Tansel, Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. 66; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965, s. 227; Ârif Nihat Asya, Duâlar ve Âminler, İstanbul 1967; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 462; Âmil Çelebioğlu, Ramazannâme, İstanbul, ts., s. 229-231; İsmail

Coşar, Kadir Gecesi ve Kandillerimiz, Ankara 1976, s. 24, 26; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı (İnceleme), Ankara 1990, I, 198-199; Ahmed Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 230-231; Vildan Serdaroğlu Şişman, Zâtî'nin Gazeliyatına Göre XVI. Yüzyılda Sosyal Hayat (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 200-201; Mustafa Uzun, "Edebiyatımızda Ramazan ve Ramazaniyyelere Umûmî Bir Bakış", Nesil, III/11, İstanbul 1979, s. 7, 10; Pakalın, II, 131-132; "Ayasofya", İst.A, III, 1461-1463, 1470, 1475.

Mustafa Uzun

KĀDİR-BİLLÂH

(القادر بالله)

Ebü'l-Abbâs el-Kādir-Billâh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Abbâsî (ö. 422/1031)

Abbâsî halifesi (991-1031).

9 Rebîülevvel 336'da (28 Eylül 947) Bağdat'ta doğdu. Annesi Dimne bir câriye idi. Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim gördü; Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Herevî'den Şâfiî fıkhı tahsil etti. Babasının ölümünden sonra miras yüzünden anlaşmazlığa düştüğü kız kardeşi tarafından Halife Tâi'-Lillâh'a hilâfeti ele geçirmeye çalıştığı söylenerek jurnal edildi. Yakalanmaktan korktuğu için bir süre Bağdat'ta gizlendikten sonra Batîha'ya giderek Vali Mühezzibüddevle'ye sığındı (379/989-90). Burada kaldığı yaklaşık üç yıl boyunca Mühezzibüddevle ona çok iyi davrandı. Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle tarafından hal'edilerek tutuklanan amcası Mutî'-Lillâh'ın oğlu Tâi'-Lillâh'ın yerine 12 Ramazan 381'de (22 Kasım 991) Kādir-Billâh lakabıyla halife ilân edildi. Dönemin büyük şairlerinden Şerîf er-Radî uzun bir kasideyle onu övdü (Dîvân, I, 546). İktidarı boyunca Büveyhîler'in hâkimiyeti altında hüküm süren Kādir-Billâh, Bahâüddevle'ye hil'at ve şehinşah unvanı verdi. Bahâüddevle, Kādir-Billâh'a itaat edeceğine ve biat şartlarına uyacağına söz verirken halife de ona karşı vefakâr ve samimi olacağına and içti (İbnü'l-Esîr, IX, 79). Kādir-Billâh, Bahâüddevle'nin halefleri zamanında da Büveyhîler'in denetimi altında yaşadı.

Kādir-Billâh devri, Abbâsî iktidarının güç kaybettiği ve başşehir Bağdat'ta bile hâkimiyetin zaman zaman aksadığı bir dönem oldu. Bağdat'ın Şiî mahallelerinde hutbe Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh adına okundu. Kaynaklarda iç karışıklıklara ve buna bağlı olarak yağma ve hırsızlık olaylarına sık sık atıflar vardır. İktidarı süresince kendi varlığının tek belirleyicisi olan hutbelerin adına okunması için özel gayret gösteren Kādir-Billâh'ı daha çok Abbâsî topraklarında yoğun olarak faaliyet gösteren

Fâtımîler ve menfaatlerine göre davranan mahallî emîrler meşgul etti. İktidarının ilk günlerinde Horasan'da hutbe bir süre daha Tâi'-Lillâh adına okundu. Kādir-Billâh hilâfete geldiği zaman Mekke'de hutbe Fâtımîler adına okunuyordu. Mekke şerifine çeşitli vaadlerde bulunmasına rağmen kendi adına hutbe okutmaya muvaffak olamadı. 386'da (996) Mekke şerifi Ebü'l-Fütûh'tan hac yapmaları için Iraklılar'a izin vermesini ve kendisine biat etmesini istedi. Kādir-Billâh'ın biat teklifini reddeden Ebü'l-Fütûh, Iraklılar'a Abbâsî halifesinin adına hiçbir resmî alâmet taşımamaları şartıyla hac için izin verdi. Kādir-Billâh yine büyük gayret göstermesine rağmen hac yollarının güvenliğini sağlayamadığı için Iraklılar birçok yıl hacca gidemediler. Bu dönemde Fâtımîler'in Abbâsî topraklarındaki hâkimiyetleri sadece Haremeyn ile sınırlı değildi; 401 (1010) yılında Musul, Kûfe ve Enbâr'da hutbe Fâtımîler adına okunuyordu. Kādir-Billâh, Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî'yi hutbenin kendi adına okunması için Bahâüddevle'ye gönderdi. Bahâüddevle'nin çabalarıyla hutbe yeniden Kādir-Billâh adına okunmaya başladı. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Kādir-Billâh adına hutbe okuttuğunu Bağdat'a bir elçi göndererek kendisine bildirdi. Bundan çok memnun olan Kādir-Billâh Sultan Mahmud'a hil'at, taç, bayrak ve saltanatını tasdik ettiğini belirten bir menşur gönderdi. Mahmud, çıkmış olduğu seferleri ve fetih haberlerini sık sık Bağdat'a bildirerek ele geçirdiği ülkelerdeki hâkimiyetini tasdik eden menşur göndermesini halifeden istedi ve iktidarı süresince Kādir-Billâh'ı metbû tanıdı. Kāḍir-Billâh, Karahanlılar tarafından tanınan ve sikkeleri üzerine ismi yazılan ilk Abbâsî halifesidir.

Hastalığı sırasında oğlu Ebû Ca'fer Kāim-Biemrillâh Abdullah'ı veliaht ilân eden ve adına hutbe okutan Kādir-Billâh 11 Zilhicce 422 (29 Kasım 1031) tarihinde vefat etti. Dârülhilâfe'ye defnedilen cenazesi ertesi yıl âdet üzere büyük bir törenle Rusâfe'ye nakledildi (26 Zilkade 423 / 3 Kasım 1032). Kādir-Billâh yumuşak huylu, hayır ve hasenatı bol, ilim adamlarını himaye eden bir halifeydi. Sık sık tebdilikıyafetle halkın arasına karışır, iktâ arazilerinin gelirlerinden fakirlere tahsisat ayırırdı. İmar faaliyetleriyle de ilgilenmiş, başta Harbiye Mescidi olmak üzere bazı ibadet mekânlarının bakım ve onarımına önem vermiştir. Onun pazartesi ve perşembe günleri Dîvân-ı Mezâlim'e katılarak halkın şikâyetlerini dinlediği kaydedilmektedir.

Büveyhîler’e karşı çıkıp Abbâsî Devleti’ne itibarını yeniden kazandıran halife olarak bilinen Kādir-Billâh, Bahâüddevle’nin Sünnî başkadı yerine Şiî başkadı tayin etme

isteğine muhalefet etmiş, bunun üzerine Şiîler’e nakib unvanı taşıyan dinî bir reis tayin edilmiştir (İbnü’l-Cevzî, IX, 85). Bir taraftan Abbâsî hâkimiyetini eski günlerine döndürmeye gayret ederken diğer taraftan Sünnîliği hâkim kılmaya çaba göstermiştir. Bu konuda kaleme alınan er-Risâletü’l-Ḳādiriyye (el-Uṣûl) adlı eser ona nisbet edilmektedir. Bu eserde usule dair hadis imamlarının tertibi esas alınarak ashabın faziletlerinden bahsedilmiş, Ömer b. Abdülazîz’in üstünlükleri dile getirilmiş, Kur’an’ın mahlûk olduğuna inananların ve Mu‘tezilî görüşü benimseyenlerin fikirlerinin yanlışlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Eserin cuma günleri Mehdî Camii’nde ilim halkalarında okunduğu kaydedilmektedir (Hatîb, IV, 37). Halife divanlarında oluşturulan, tamamı itikadî konularla ilgili bazı eserler de Kādir-Billâh’a nisbet edilmektedir. Şerîf er-Radî tarafından yazılan bir şiire kızan Kādir-Billâh 402’de (1011-12) Bağdat’ta Sünnî ve Şiî âlimleri toplamış, bu âlimler, Fâtımîler’in Hz. Fâtıma’ya varan neseplerinin sahih olmadığına dair karar almışlar ve kadılar huzurunda bu kararı tescil etmişlerdir. Halife 408 (1017-18) yılında Mu‘tezile fakihlerinden tövbe etmelerini, eski görüşlerinden vazgeçmelerini istemiş, onlar da görüşlerinden vazgeçtiklerini, Sünnîliğe muhalif bir şey söylemeyeceklerini belirterek bu hususu yazılı olarak beyan etmişlerdir (İbnü’l-Cevzî, IX, 155). 420’de (1029) toplanan divanda Kādir-Billâh tarafından derlenen ve içerisinde öğütler, mev‘izalar, Basralılar’ın görüşlerinin açıklamaları, bid‘atçılara reddiyelerle Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin fâsıklığı vurgulanan bir bildiri okunmuş, divanda bulunanlardan, dinlediklerinin içeriğine katıldıklarına dair yazılı bir belge alınmıştır (a.g.e., IX, 223-224). Mâverdî el-İḳnâʿ, Kudûrî’ el-Muḫtaṣar ve Abdülvehhâb b. Muhammed el-Mâlikî el-Muḫtaṣar adlı eserlerini Kādir-Billâh’ın isteği üzerine yazarak kendisine takdim etmişlerdir (Yâkut, XV, 54). Ali b. Saîd el-İstahrî’nin de onun isteğiyle Bâtınîliğe bir reddiye yazdığı kaydedilmektedir (İbnü’l-Cevzî, IX, 134). Kādir-Billâh dönemi, Mâverdî ve İbnü’l-Ferrâ gibi âlimlerin hilâfet kavramı üzerindeki çalışmaların yoğunlaştığı devir olması bakımından da önemlidir. Mâverdî’nin, ünlü eseri el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye’yi Kādir-Billâh’ın isteği üzerine kaleme aldığı rivayet

edilmektedir (M. Abdülkādir Ebû Fâris, s. 521-523).

BİBLİYOGRAFYA

G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 125; Şerîf er-Radî, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 546-549; II, 576; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 101, 110; III, 93, 232; IV, 37, 320; V, 88; VIII, 80; XI, 79; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 193-194, 201-202; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Kahire 1334/1916, III, 202, 206-208, 250, 305, 311; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1995, IX, 7-245; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 54-55; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 48, 59-60, 71-320; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, III, 342; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburg 1963, s. 28-29, 46, 52-54, 130, 150, 180, 182; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 195-196; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 286, 290-291, 301, 306; M. Abdülkādir Ebû Fâris, el-Ḳāḍî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâʾ ve kitâbühû el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 521-523; K. V. Zetterstéen, "Kādir Billah", İA, VI, 49-50; D. Sourdel, "al-Ḳādir-Bi'llāh", EI² (İng.), IV, 378-379.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

KĀDİRÎ, Abdüsselâm b. Tayyib

(عبد السلام بن الطيّب القادري)

Ebû Muhammed Abdüsselâm b. et-Tayyib b. Muhammed el-Hasenî el-Kādirî el-Fâsî (ö. 1110/1698)

Ensâb âlimi, edip ve şair.

10 Ramazan 1058'de (28 Eylül 1648) Fas'ın Fas (Fez) şehrinde doğdu. Hz. Hasan ve Abdülkādir-i Geylânî neslindendir. Ataları Moğol istilâsından (656/1258) sonra Bağdat'tan Endülüs'e, X. (XVI.) yüzyılın başlarında da Fas'a göç etmişlerdir. Dedesi fakihti; kardeşi Muhammed nahiv, belâgat, fıkıh, hadis âlimi ve mutasavvıf, oğullarından Kāsım da fakih, Tayyib ise mutasavvıftı.

Abdülkādir el-Fâsî ile oğulları Muhammed ve Abdurrahman, Ebû Ali el-Yûsî, Muhammed el-Arabî el-Fiştâlî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah Ma'n ve Muhammed b. Ali el-Filâlî'den (ed-Dilâî) Arap dili ve edebiyatı, belâgat, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, aruz, mantık gibi çeşitli alanlarda ders alan Kādirî şiirde ve nesirde ileri bir düzeye ulaştı. Daha sonra kendini ensâb ilmine vererek çalışmalarını özellikle Hâşimoğulları ile onların bir kolu olan Hz. Ali evlâdı üzerinde yoğunlaştırdı.

Kādirî, hayatının sonlarına doğru zamanın Filâlî Hükümdarı Mevlây İsmâil b. Muhammed'in isteği üzerine, kendisine isyan eden oğlu Muhammed'in itaatini sağlamak için Sûsülaksâ'ya gitti. Öğrencisi olan Muhammed'in isyanının sona erdirilmesinde önemli rol oynadı. 13 Rebîülevvel 1110'da (19 Eylül 1698) Fas'ta öldü ve üstadı Ahmed el-Yemenî'nin türbesi yanına defnedildi. Başta hocaları ve öğrencileri olmak üzere birçok kimse tarafından övülen Kādirî çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Abdullah el-Mesnâvî, Ebü'l-Abbas el-Vicârî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, İbn Zâkûr ve İbn Rahhâl bunlar arasında zikredilebilir. Neşrü'l-mes̱ânî ve el-İltiḳāṭü'd-dürer müellifi tarihçi Muhammed b. Tayyib el-Kādirî onun torunudur.

Eserleri. Değişik alanlarda çalışmaları bulunan Kādirî'nin çoğu manzum olan eserleri, günümüzde Fas'ta yaşayan torunları ile akrabalarının elinde ve Fas'ın bazı kütüphanelerinde mevcuttur. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Maḳṣadü'l-Aḥmed (fi't-taʿrîf bi-seyyidinâ İbn ʿAbdillāh Aḥmed). Şeyhi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah Ma'n'ın tarikat silsilesiyle Şâzeliyye silsile ve kollarına dairdir (Rabat 1351). 2. ed-Dürrü's-senî fî (baʿżı/ẕikri) men bi-Fâs min ehli'n-nesebi('l-beyti)'l-Ḥasenî. Fas'ta Hz. Hasan'ın soyundan gelenler ve özellikle İdrîsîler'in meşhur şahsiyetleri hakkındadır (Fas 1303, 1308). 3. el-İşrâf ʿalâ nesebi'l-aḳṭâbi'l-erbaʿati'l-eşrâf. Abdülkādir-i Geylânî, Abdüsselâm b. Meşîş, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin tarikat silsileleriyle ilgili olan eser manzume olup ilk eserle birlikte basılmıştır (Fas 1308). 4. el-ʿArfü'l-ʿâṭır fî-men bi-Fâs min ebnâʾi'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir (Cezayir 1906).

Kādirî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Naẓmü Muḫtaṣari's-Senûsî (fi'l-manṭıḳ) (Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin eserinin manzum hale getirilmiş şekli; Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 423, 538/4), İḥkâmü'l-maʿrûf min aḳkâmi'ẓ-ẓurûf (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 522/1), Maṭlaʿu(Meṭâliʿu)'l-işrâḳ (fî nesebi'ş-şürefâʾi'l-vâridîn mine'l-ʿIrâḳ), Esne'l-Merâḳī fi'n-nesebi'l-ʿIrâḳī, Mevâḳıfu't-taʿrîf li-men yünseb bi-Fâs ile'n-nesebi'ş-şerîf, Şeceretü'ş-şürefâʾi'l-Ḳādiriyyîn, Naẓmü Ḳavâʿidi'l-iʿrâb, el-Cevâhirü'l-Manṭıḳıyye, Naẓmü'l-cevâhir (min nesebi Benî Ṭâhir), Tuḥfetü'n-nebîh (bi-nesebi Benî Ṭâhir ve Benî Şebîh), İġās̱etü'l-lehfân bi-esânîdi üli'l-ʿirfân, el-Fehrese, Dîvân (müellifin eserleri ve bunların yazma nüshaları için bk. Kādirî,

el-İltiḳāṭü'd-dürer, s. 275-281; Brockelmann, II, 356, 682-683; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, I-II, tür.yer.). Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, el-Mevridü'l-henî bi-aḫbâri Mevlây ʿAbdisselâm el-Ḳādirî el-Ḥasenî adıyla bir eser yazmıştır (Ziriklî, IV, 6).

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü'l-meṡânî, III, 86-115; a.mlf., İltiḳāṭü'd-dürer (nşr. Hâşim el-Alevî el-Kāsımî), Beyrut 1403/1983, s. 275-281; Brockelmann, GAL Suppl., II, 356, 682-683; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1379/1959, I/3, s. 360-361, 374-377; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 5-6; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VIII, 478-481; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 188-190; II, 774-775; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 75, 96, ayrıca bk. tür.yer.; II, 315, 316, ayrıca bk. tür.yer.; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1986, s. 166; M. Lakhdar, "al-Ḳādirī, al-Ḥasanī", EI² (İng.), IV, 380.

İsmail Durmuş

KĀDİRÎ, Muhammed b. Tayyib

(محمد بن الطيّب القادري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm el-Hasenî el-Kādirî el-Fâsî (ö. 1187/1773)

Faslı tarihçi.

7 Rebîülevvel 1124 (14 Nisan 1712) tarihinde Fas'ta doğdu. Hayatı hakkında bilinenler, İltiḳāṭü'd-dürer adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Hz. Hasan ve Abdülkādir-i Geylânî soyundan olan Kādirî'nin ataları Moğol istilâsı sırasında (656/1258) Bağdat'tan ayrılarak Endülüs'e göç etmişler, Vâdîâş (Guadix) ve Gırnata'da (Granada) yerleşmişlerdir. Buranın da düşman eline geçmesi üzerine IX. (XV.) yüzyılın sonlarında Fas'a gitmişlerdir. Kādirî, Fas'ta Muhammed et-Tâvüdî b. Tâlib b. Sûde, Muhammed b. Hasan el-Masmûdî, Abdülmecîd b. Ali ez-Zebâdî, Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî gibi âlimlerden (hocaları için bk. İltiḳāṭü'd-dürer, s. 449-476) öğrenimini tamamladıktan sonra buradaki Endülüs Camii'nde imamlık ve hatiplik yaptı. Bir taraftan da öğretimle ve eser yazmakla meşgul oldu. 25 Şâban 1187'de (11 Kasım 1773) Fas'ta vefat etti ve Bâbülfütûh'a defnedildi.

Eserleri. 1. Neşrü'l-mes̱ânî li-ehli'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer ve's̱-s̱ânî. Kuzey Afrika'da 1000-1186 (1592-1772) yılları arasında vefat eden âlim, mutasavvıf, idareci, edip, şair vb. şahsiyetlerin biyografilerini ihtiva eder. Kuzey Afrika'daki dinî-ilmî müesseseler, siyasî olaylar hakkında da bilgi veren eser, bölgenin dinî-tasavvufî hayatına dair dikkate değer mâlûmat ihtiva etmektedir. Neşrü'l-mes̱ânî'nin küçük versiyonunun taş baskısı yapılmış (I-II, Fas 1310), büyük versiyonu da Muhammed Haccî ve Ahmed et-Tevfîk tarafından neşredilmiştir (I-IV, Rabat, 1397-1407/1977-1986). Bu neşir ayrıca Mevsûʿatü'l-ʿâlemi'l-Maġrib'in içinde de tekrarlanmıştır (III-VI, Beyrut 1417/1996). Eserdeki tarihî olayların derlendiği Bodleian Library'deki bir nüshayı Norman Cigar İngilizce notlarla birlikte

yayımlanmıştır (Ḥavliyyâtü neşri'l-mes̱ânî / Nashr al-Mathānī: The Chronicles, Rabat 1978; London 1981). 2. İltiḳāṭü'd-dürer ve müstefâdü'l-mevâʿiẓ ve'l-ʿiber min aḫbâri ve aʿyâni'l-miʾeti'l-ḥâdiye ve's̱-s̱âniye ʿaşer. Neşrü'l-mes̱ânî'nin ihtisarı suretiyle, ayrıca farklı bazı bilgilerin ilâvesiyle kaleme alınan eserin Hâşim el-Alevî el-Kāsımî tarafından önce araştırma ve değerlendirme kısmı Muḳaddimetü Kitâbi İltiḳāṭi'd-dürer adıyla (Beyrut 1982), daha sonra da metni (Beyrut 1983) neşredilmiştir. 3. Lemḥatü'l-behceti'l-ʿaliyye fî baʿżı ehli'n-nisbeti'ṣ-Ṣıḳılliye (nşr. Umberto Rizzitano, Kahire 1956). 4. el-İklîl ve't-tâc fî teẕyîli Kifâyeti'l-muḥtâc. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin eserinin zeylidir (Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 1897, 3717).

Kādirî'nin diğer eserleri de şunlardır: ez-Zehrü'l-bâsim fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ Sîdî Ḳāsım (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 580, 1778, 2318); el-Kevkebü'd-dâvî fî ikmâli muʿtemedi'r-râvî (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 799); eṣ-Ṣavârimü'l-fetkiyye fî nühûri ehli'l-ḳaṣîdeti'l-ifkiyye (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1230); Dürretü'l-meṭâlib fî nesebi Benî Ebî Ġālib (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1234); Teʿâlîḳ ʿalâ baʿżi'n-naḳt min Cemhereti'l-ensâb li'bn Ḥazm (Rabat, Hizânetü'l-melekiyye, nr. 5716). Kādirî'nin eserleri (müellifin verdiği bir liste için bk. a.g.e., s. 479-480), Selvetü'l-enfâs yazarı Muhammed b. Caʻfer el-Kettânî başta olmak üzere Kuzey Afrika'nın din ve kültür hayatı üzerinde çalışan müelliflerin önemli kaynaklarından olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, neşredenlerin girişi, I, 1-8; a.mlf., İltiḳāṭü'd-dürer (nşr. Hâşim Alevî el-Kāsımî), Beyrut 1403/1983, s. 449-490; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-14; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 202-203; Brockelmann, GAL Suppl., II, 687; Îżâḥu'l-meknûn, II, 648; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Titvân 1950, s. 96, 602; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye litârîḫi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 219-221, 222, 225, 229; G. Deverdun, "al-Ḳādirī", EI² (İng.), IV, 379; A. Knysh, "al-

Qādirī, Muhammed Ibn al-Tayyib”, Encyclopedia of Arabic Literature, London 1998, II, 627.

Rıza Kurtuluş

KĀDİRÎ ÇELEBİ

(bk. ABDÜLKADİR HAMÎDÎ ÇELEBİ).

KĀDİRÎ TACI

(bk. TAÇ).

KĀDİRÎHÂNE TEKKESİ

İstanbul Tophane'de 1040'ta (1630) tesis edilen, Kādiriyye tarikatının âsitânesi olan tekke.

Beyoğlu ilçesinin Tophane semtinde Kādirîler Yokuşu üzerinde yer almaktadır. Hacı Pîrî adlı bir kişi tarafından Kādiriyye'nin Rûmiyye kolunun pîri Şeyh İsmâil Rûmî için inşa ettirilmiştir. Cami-tevhidhâne merkezli bir külliye olan tesis yüzyıllar içinde çeşitli onarımlar geçirmiş ve yenilenmiştir. Topçubaşı İsmâil Ağa'nın

1144'te (1731-32) cümle kapısının yanında, suyu I. Mahmud'un annesi Sâliha Vâlide Sultan tarafından getirtilen çeşmeyi yaptırması, 1177'de (1763-64) tekkenin içinde diğer bir çeşmenin tesisi, 1179'daki (1765) Tophane yangınında ortadan kalkan tekkenin III. Mustafa tarafından yeniden inşa ettirilmesi, 1239'daki (1823) diğer Tophane yangınında tekrar harap olan yapı topluluğunun II. Mahmud tarafından ihyası, II. Abdülhamid'in 1312'de (1894-95) yeni bir mutfakla geniş bir yemekhane birimini ekletmesi ve tekkenin diğer bölümlerini onartması, harem ve selâmlık kesimlerinin yenilenmesi bunların en önemlileridir.

Kuruluşundan tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihine kadar Kādiriyye'nin Rûmiyye koluna bağlı kalan tekke, yalnızca pîr makamı olduğu Rûmiyye kolunun değil genelde Kādiriyye tarikatının Osmanlı başşehrindeki âsitânesi sıfatını taşımıştır. İmparatorluğun diğer yerlerinde bulunan Kādirî tekkeleri üzerinde büyük nüfuzu olan tekke İstanbul'da tasavvuf kültürünün en önemli merkezlerinden biri olmuş, tekkenin postnişinlerinden Mehmed Şerefeddin Efendi Meclisi Meşâyih üyeliğinde, Ahmed Muhyiddin Efendi de aynı meclisin başkanlığında bulunmuş, mensupları arasından Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi sanatkârlar yetişmiştir. 1925'ten sonra cami-tevhidhâne yalnızca cami olarak kullanılmış, son postnişin İsmâil Gavsî Efendi (Erkmenkul) ailesiyle harem bölümünde yaşamaya devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde tekkenin mutfak-yemekhane kanadı ortadan kalkmış, geriye kalan kısımlar Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir ettirilmiş, cami-tevhidhâne ve selâmlık bölümleri 1997'deki bir yangında

harap olmuştur.

Kādirîhâne Tekkesi’nin cümle kapısıyla yanındaki İsmâil Ağa (Sâliha Sultan) Çeşmesi, adını tekkeden alan Kādirîler Yokuşu üzerindedir. Cümle kapısının basık kemeri üzerinde II. Abdülhamid tuğrasının taçlandırdığı 1312 (1894-95) tarihli ve ta‘lik hatlı ihya kitâbesi yer alır. Çeşmenin cephesinde tavus kuyruğu motifini içeren yuvarlak kemer, kabartma olarak işlenmiş vazodan çıkan çeşitli çiçekler ve tabaklar içinde meyveler Lâle Devri üslûbunu sürdürür.

Cümle kapısını takip eden basamaklı yolun sağında, biri İsmâil Ağa Çeşmesi’nin inşasına ilişkin 1144 (1731-32) tarihli ve sülüs hatlı, diğeri tekkenin II. Mahmud tarafından ihyasını belgeleyen 1239 (1823) tarihli, ta‘lik hatlı ve tuğralı iki adet kitâbenin bulunduğu bir duvar uzanır. Duvarın bitiminde yer alan ve mâbeyin odalarıyla cami-tevhidhâneye bağlanan harem dairesi, şeyh ailesinin ikametine ayrılmış üç katlı esas yapıyla misafir hanımların ağırlandığı iki katlı bir kanattan meydana gelir. Asıl haremde Türk sivil mimarisinin merkezî sofalı ve dört eyvanlı plan şemasının değişik bir türevi uygulanmış, köşeleri pahlı kare biçimindeki sofaların çevresine eyvanların yerine giriş taşlığı, odalar ve çift kollu merdivenler yerleştirilmiştir. Cümle kapısını izleyen yolun solunda da bir istinat duvarı üzerinde, II. Mahmud onarımı sırasında son şeklini aldığı anlaşılan İsmâil Rûmî’nin türbesi ile hazîre yer alır. Açık türbeler grubuna giren yapı dört tanesi kare tabanın köşelerinde, iki tanesi de batı (yol) yönündeki kavisli çıkmanın uçlarında yükselen altı adet, akantus yapraklı başlıklara sahip ince mermer sütundan, bunların aralarındaki madenî şebekelerden ve madenî iskeletli soğan kubbeden oluşur. Çıkmanın hizasında yer alan kavisli mermer lentoda, İsmâil Rûmî’ye ithaf edilmiş ta‘lik hatlı beyti taçlandıran barok madalyonun merkezindeki Kādirî gülü kabartması, ayrıca köşe sütunlarının ve soğan kubbenin tepelerine kondurulmuş Kādirî-Rûmî tâc-ı şerifi biçimindeki alemler, geç dönem tekkelerinin mimari süslemesinde tarikat alâmetlerinin kullanılmasına örnek teşkil eder.

Giriş yolunun sonunda cami-tevhidhâne ile selâmlık mekânlarını barındıran, batı yönünde de harem kanadına bitişen ana bina yer alır. Moloz taş ve tuğlayla örülmüş duvarların kuşattığı cami-tevhidhânenin önünde, tekkenin çeşitli bölümleri arasında bağlantı sağladığı için sofa özelliği

taşıyan dikdörtgen planlı ve kapalı son cemaat yeri uzanır. Son cemaat yerinin kuzey sınırı ahşap dikmelerin aralarına yerleştirilmiş, hazîreye açılan bir dizi pencere ve küçük bir kapıyla donatılmış, girişten itibaren üçüncü açıklıktaki camekân türbeye yönelik bir niyaz penceresi olarak değerlendirilmiş, bu camekânın merkezine Kādirî-Rûmî tâc-ı şerifinin tepeliği şeklinde sekiz terkli yuvarlak bir bölüm eklenmiş, bunun da ortasına minyatür bir tâc-ı şerif konmuştur.

Son cemaat yerinin doğu ucunda meydan odası olarak kullanılan çepeçevre sedirlerle donatılmış küçük bir mekân, bunun da arkasında 1177 (1763-64) tarihli çeşmeyi barındıran çeşmeli sofa bulunur. Çeşmeli sofanın güney yönündeki bahçıvan odaları arasından selâmlık bahçesine geçilebildiği gibi doğu yönündeki kapıdan, gerisinde mutfak-yemekhane kanadının yer aldığı şadırvanlı avluya da ulaşılır. Son cemaat yeriyle harim arasında ve girişin solunda (doğu) yan yana iki halvethâne,

sağında birbiriyle bağlantılı iki mahfil birimi yer alır.

Dikdörtgen planlı (18,30 × 9,75 m.) harimin güney duvarının ekseninde yarım daire planlı mihrap, sağda ve solda kemerleri sepet kulpu biçiminde olan üçer pencere, bunların üzerinde de dikdörtgen biçiminde üçer tepe penceresi bulunmaktadır. Doğu ve batı duvarları boyunca sınırlarında ahşap dikmelerin ve korkulukların sıralandığı çift katlı mahfiller uzanır. Batı mahfilinin bir korkulukla ayrılmış bulunan güney kesiminde sakal-ı şerif ile İsmâil Rûmî'ye ait bazı eşyalar saklanmaktadır. Korkulukların yerini ahşap kafeslerin aldığı fevkanî mahfillerden doğudaki mahfil hükümdara ve devlet ricâline, haremle bağlantılı olan batıdaki ise tekkeye mensup hanımlara aittir. Harimin kuzey duvarında demirden eliböğründelerle taşınan, mihrabın karşısına gelen yerde kavisli bir çıkma yapan, erkek ziyaretçilere mahsus korkuluklu fevkanî bir mahfil daha bulunmaktadır. Girişi doğudaki fevkanî mahfile açılan, kaidesi kare tabanlı, gövdesi silindir biçiminde kesme taş örgülü minare sipahiler ağası Mehmed Emin Ağa tarafından büyük bir ihtimalle III. Mustafa'nın tekkeyi ihyası sırasında eklenmiştir. Şerefe korkuluklarını bezeyen perde kabartmaları ve soğan kubbe biçimindeki külâhı minarenin II. Mahmud döneminde (1808-1839) yenilendiğini kanıtlar.

Harimin ahşap tavanı ince çıtalarla karelere bölünmüş, merkezde yer alan ve dört kare büyüklüğünde olan alana Kādirî-Rûmî tâc-ı şerifi biçiminde bir göbek oturtulmuş, aynı göbeğin daha küçüğü de mihrabın tepesine yerleştirilmiştir. Duvarlarda dikdörtgen panolar içine alınmış, merkezdeki şemselerden ve köşebentlerden oluşan eklektik kalem işleri bulunur. Tavan silmelerinde ikili konsol grupları arasına, koyu yeşil zemine yaldızla ve ta‘lik hatla yazılmış mısraları içeren ahşap kartuşlar yerleştirilmiştir.

Son cemaat yerinin üstünde yer alan selâmlık bölümü farklı boyutlarda üç odayla bunların arasında yer alan, erkek seyirci mahfiliyle bağlantılı eyvandan oluşur. Güney yönünde bir koridorla hareme bağlanan birim şeyh odası, diğerleri derviş odalarıdır. Bu katın üzerinde bulunan ve selâmlığa ait birtakım birimleri barındıran çatı katı Cumhuriyet dönemi onarımında ortadan kaldırılmıştır.

Arsanın doğu sınırı boyunca hazîrenin arkasında mutfak, yemekhane, kiler, aşçıbaşı odasını ve gusülhâneyi barındıran tek katlı bir kanadı bugün ortadan kalkmıştır. Bununla ana bina arasında, sırtını arsanın güney yönündeki çevre duvarına dayamış dikdörtgen prizma biçimindeki küçük şadırvan, ortasında birer musluğun bulunduğu mermer panolar, perde kıvrımlarıyla son bulan girlantlar ve kantaros biçimli vazoların içinde nar ve salkım kabartmalarıyla bezelidir. Harem bahçesinde suni kayalardan oluşan bir selsebil, ayrıca bir havuzla cami-tevhidhânenin güneybatı köşesinin altına isabet eden ve tekkenin yerinde bulunduğu söylenen Bizans kilisesinin (Hagios Makaveon) ayazması olması muhtemel tonozlu bir limonluk göze çarpmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 67-69; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 224; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 32-33; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 376-387; Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi’nin Manzum Târihçesi (nşr. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1992; 1329 Senesi İstanbul Beldesi

İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 20; J. P. Brown, The Darvishes or Oriental Spiritualism, London 1927, s. 474-477; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 33-34; R. Lifchez - Zeynep Çelik, “The Dervish Tekkes of Istanbul: A Survey in Progress”, Essays in Islamic Art and Architecture, Malibu 1981, s. 87-108; Günay Kut - Turgut Kut, “İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergahnâme”, Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987 (Varia Turcica IX serisi), s. 233; H.-P. Laqueur, “Dervish Gravestones”, The Dervish Lodge. Art, Architecture and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 294-295; Gülşah Kütükçüoğlu, Tophane’de Kadiriler Tekkesi Restorasyonu Projesi (doktora tezi, 2000), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; V. Mirmiroğlu, “Tophane’de Kaadirihane Tekkesi”, TTOK Belleteni, sy. 60 (1946), s. 12-13; Nuri Ebusuud, “Kadirî Asitânesinin Son Üç Asırlık Tarihi”, a.e., s. 14-16; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 589; M. Baha Tanman, “Kadirîhane Tekkesi”, DBİst.A, IV, 369-372.

M. Baha Tanman

KĀDİRİYYE

(القادريّة)

Abdülkādir-i Geylânî'ye (ö. 561/1165-66) nisbet edilen İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatı.

Kādiriyye'nin kuruluş tarihini Abdülkādir-i Geylânî'nin yaşadığı döneme kadar götürmek mümkündür. Tasavvuf tarihinin Abdülkādir-i Geylânî'den önceki döneminde bir şeyhin görüşlerini ve mânevî otoritesini kabul edip onun etrafında toplanan sûfî cemaatleri oluşmuş, sûfîlerin şeyhlerle ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen kurallar belirlenmiş, ikametlerine mahsus ribât ve hankahlar yapılmışsa da bütün bunlar şeyhin yaşadığı dönem ve bölgeyle sınırlı kalmış, süreklilik, yaygınlık ve kurumsal bir nitelik kazanmamıştır. Tasavvuf tarihi kaynaklarında bu devirde oluşan sûfî grupları Kassâriyye, Cüneydiyye, Bâyezîdiyye, Hakîmiyye, Hereviyye gibi adlarla anılmaktadır. Sürekli, yaygın ve kurumsal niteliğe sahip, tarikat olma özelliği kazanmış ilk tasavvufî oluşumlar XII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunlardan Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Yeseviyye daha çok Orta Asya'da ve Türkler arasında, Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen Rifâiyye Ortadoğu'da ve Araplar arasında, Abdülkādir-i Geylânî'ye nisbet edilen Kādiriyye ise Irak başta olmak üzere İslâm dünyasının hemen her tarafında yayılmıştır.

470'te (1077) Hazar denizinin güneybatısındaki Gîlân'da (Geylân) dünyaya gelen, dinî ilimleri Abbâsî hilâfet merkezi Bağdat'ta tahsil ettikten sonra Ebü'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs vasıtasıyla tasavvufa yönelen Abdülkādir-i Geylânî, hocası Hanbelî fakihi Ebû Saîd Mübârek el-Muharrimî'nin kendisine tahsis ettiği medresede 521 (1127) yılında ders okutup talebe yetiştirmeye başladı, bir yandan da ribâtında vaaz ve irşadla meşgul oldu. Cuma günü ve ribâtında bulunduğu zamanların dışında bütün vaktini medresesinde geçirdiği, kendisine sorulan konular hakkında muhatabın zihninde tereddüde yer bırakmayacak şekilde fetvalar verdiği kaydedilmektedir. Müderris ve vâiz olması geniş bir çevrede tanınmasında ve görüşlerinin kabul görüp yayılmasında etkili olmuştur. Oğlu

Abdürrezzâk, babasıyla birlikte hacca gittiğinde Arafat'ta Ebû Medyen el-Mağribî, Ebû Amr Osman b. Merzûk gibi tanınmış şeyhlerle diğer bazı sûfîlerin babasının elinden hırka giydiğini anlatır. Bu sûfîler daha sonra Abdülkādir-i Geylânî'nin halifeleri olarak faaliyet göstermişlerdir. Bu olay, Kādirîliğin daha Abdülkādir-i Geylânî'nin sağlığında oluşma sürecine girdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kādiriyye en yaygın tarikat olmasını, diğer sebeplerin yanı sıra çok sayıda çocuğu olan Abdülkādir-i Geylânî'nin çocuklarının babalarının ilmine ve mânevî mirasına sahip çıkarak onun yolunu devam ettirmelerine borçludur. Bunlardan Seyfeddin Abdülvehhâb babasından fıkıh

okumuş, sağlığında onun yerine medresede ders okutmuş, vefatından sonra da tedrîs görevini üstlenmiştir. Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından Dîvân-ı Mezâlim başkanlığına tayin edilen Abdülvehhâb için Remle'de bir ribât inşa ettirmiştir. Abdülkādir'in diğer oğlu Tâceddin Abdürrezzâk'tan olan torunu Ebû Sâlih Nasr zamanının en tanınmış âlimi olup Halife Müstansır-Billâh döneminde kādılkudâtlık makamına getirilmiş, onun oğlu Ebû Nasr da aynı göreve tayin edilmiştir. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sırasında bu görevde bulunan Ebû Nasr aynı yıl ölmüş, medrese ve ribât yıkılmış, bu olaydan sonra Geylânî torunları İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine giderek hem köklü ve geniş aileler oluşturmuşlar hem de Kādiriyye'nin yayılmasını sağlamışlardır. Abdülkādir-i Geylânî'nin Moğol işgali sırasında yıkılan medrese ve tekkesi Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 941'de (1534) Mimar Sinan'a yeniden yaptırılmış, Bağdat'a nakîbüleşraf olarak Abdülkādir-i Geylânî soyundan bir zat tayin edilmiştir.

Behcetü'l-esrâr ve Ḳalâ᾿idü'l-cevâhir gibi Kādirî kaynaklarında soyunun baba tarafından Hz. Hasan, anne tarafından Hz. Hüseyin'e ulaştığı kaydedilen Abdülkādir-i Geylânî'nin diğer bazı çocukları babalarının vefatından sonra çeşitli bölgelere giderek tarikatı yaymışlardır. Mûsâ adlı oğlu Şam'a, oradan Mısır'a gitmiş, tekrar Şam'a dönüp orada vefat etmiştir. Suriye bölgesinde yaşayan Kādirî şeriflerinin soyu Mûsâ'ya ulaşır. Mısır'a göç edip orada ölen Îsâ Mısır Kādirî şeriflerinin, Sincar'a yerleşen Abdülazîz Bağdat Kādirî şeriflerinin, Vâsıt'ta ölen İbrâhim Fas, Merakeş, Tıtvân, Vehrân, Tanca, Rabat gibi Mağrib şehirlerindeki Kādirî şeriflerinin atasıdır. Tarikatın birçok şubesinin silsilesi Abdülkādir'in Abdürrezzâk,

Abdülcebbâr ve Abdülazîz adlı oğullarına ulaşır. Abdülkādir-i Geylânî'nin tarikatın yayılmasında etkili olan torunlarından bazıları ve faaliyet gösterdikleri yerler şunlardır: Alâeddin Ali (ö. 793/1391, Kahire), Muhammed b. Alâeddin (ö. IX/XV. yüzyıl, Hama), Muhyiddin Abdülkādir (ö. 933/1527, Hama, Halep, Şam), Abdullah b. Muhyiddin (Mısır), Abdürrezzâk b. Muhammed (ö. 901/1495, Trablus).

Tarikatın yayılmasında İslâm âleminin çeşitli bölgelerine mensup müridlerinin de büyük katkıları olmuştur. Bunlardan Yemenli olan Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Esedî'nin Anadolu'ya gidip bir zâviye açtığı, uzun süre orada kaldıktan sonra Yemen'e döndüğü kaydedilmekteyse de Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ebü'l-Hasan Ali el-Haddâd ve Ebû İshak İbrâhim el-Adenî tarikatı Yemen'de temsil etmişlerdir. Ebû Abdullah Muhammed el-Batâihî, Takıyyüddin Muhammed el-Yûnînî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman (İbnü'l-Eskâf), Ebû Abdülmelik Zeyyâl Suriye şehirlerinde faaliyet göstermişlerdir. Kādiriyye Mısır'da Abdülkādir'in Ebû Abdullah Muhammed es-Sa‘dî, Ebû Amr Osman b. Merzûk, Ebû Abdullah Muhammed el-Kizânî adlı müridleri tarafından yayılmıştır. Mekke'de hac sırasında Abdülkādir-i Geylânî'den hırka giyen Ebû Medyen'in Kuzey Afrika'da Kādirîliği yaydığı söyleniyorsa da onun giydiği hırka Şattanûfî'nin de kaydettiği gibi tarikat hırkası değil teberrük hırkası olduğundan (Behcetü'l-esrâr, s. 153) bu bilgi doğru değildir. Ebû Abdullah es-Sarîfînî, Ebû Muhammed el-Cenâizî, Ebû Bekir et-Temîmî, Ebû Ahmed Yahyâ, Ebû Mansûr el-Bağdâdî, Ebü'l-İz el-Mağribî'nin de Irak bölgesinde faaliyet gösterdikleri kaydedilmektedir.

Abdülkādir-i Geylânî'nin oğlu İbrâhim'den olan torunu Ahmed b. Muhammed Moğol istilâsının ardından Hicaz'a gitti, daha sonra Endülüs'e hicret etti. Vâdiâş'a (Guadix) yerleşerek (671/1272) Kādiriyye'yi bölgede yaydı. Gırnata'ya (Granada) yerleşen Ahmed'in torunları şehrin hıristiyanların eline geçmesi üzerine 897'de (1492) Kuzey Afrika'ya döndüler. Kādiriyye, Kuzey Afrika'da XV. yüzyılın başlarında Sîdî Ali el-Küntî tarafından yayıldı, Ahmed el-Bekkâ'nın faaliyetleri sonucu Batı Sahrâ'ya kadar nüfuz etti. Tarikat Moritanya, Senegal, Nijerya ve Batı Sahrâ'ya XV. yüzyılda Abdullah el-Kebîr adlı bir Kādirî şeyhi tarafından götürüldü.

Abdülkādir-i Geylânî'nin torunlarından olduğu kaydedilen Seyyid Seyfeddin'in, kendisine rüyasında Hindistan'a gidip halkı İslâm'a davet etmesinin bildirilmesi üzerine 824'te (1421) Sind'e göç edip on yıl süren bir çaba sonunda 700'den fazla aileyi ihtidâ ettirdiği rivayet edilir. Hindistan'da ilk Kādirî dergâhı, XV. yüzyılın ikinci yarısında Abdülkādir-i Geylânî'nin Abdülvehhâb adlı oğlunun torunlarından Muhammed Gavs tarafından Mültan yakınlarındaki Uş'ta açılmıştır. Muhammed Gavs'ın ölümünden (923/1517) sonra yerine, Hindistan Kādirîleri'nce Abdülkādir-i Geylânî'ye nisbetle Abdülkādir-i Sânî diye anılan oğlu geçmiş, onun faaliyetleri neticesinde birçok Hintli müslüman olmuş, böylelikle tarikat Sind, Pencap ve Keşmir bölgelerinde yayılmıştır. Abdülkādir-i Geylânî'nin bir torunundan hırka giyen Ebü'l-Feth b. Kemâleddin el-Mekkî adlı bir Kādirî şeyhini Delhi'ye davet eden Sultan İskenderi Lûdî bu davetiyle Kādiriyye'nin bölgeye yerleşmesine vesile olmuştur. Kādiriyye Bengal'e Pîr Şah Devle (ö. 942/1535 veya 980/1573) adlı bir Kādirî şeyhi tarafından götürülmüş, daha sonra bölgeye gelen ve Abdülkādir-i Geylânî'nin Abdürrezzâk adlı oğlunun torunlarından olan Şah Kumeys el-Kādirî tarafından yayılmıştır. Tarikatın Gucerât bölgesine Abdülkādir-i Geylânî'nin Abdülvehhâb adlı oğlunun soyundan Seyyid Cemal Patri (ö. 971/1564) tarafından götürüldüğü bilinmektedir. Hindistan Kādirîleri'nin önemli isimlerinden biri Şah Cihan'ın oğlu Dârâ Şükûh'tur. Lahor'u ziyarete gelen Mısırlı Kādirî şeyhi Miyânmîr'e intisap ederek ölümünün ardından seyrü sülûkünü halifesi Molla Şah Bedahşî'nin yanında tamamlayan Dârâ Şükûh'un Sefînetü'l-evliyâʾ ve Sekînetü'l-evliyâʾ adlı eserleri Hindistan Kādirîliği hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Kādiriyye'yi Anadolu'ya XV. yüzyılda, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip Abdülkādir-i Geylânî'nin soyundan Hüseyin el-Hamevî'den hilâfet alan Eşrefoğlu Rûmî getirmiştir. Kādiriyye'nin Eşrefiyye kolunun pîri olan Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu tarikat geniş bir alana yayılmayıp İznik-Bursa çevresiyle sınırlı kalmıştır. Kādiriyye XVII. yüzyılda, tarikatın Rûmiyye kolunun pîri İsmâil Rûmî'nin faaliyetleri sonucu başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve

Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır. İsmâil Rûmî'nin İstanbul-Tophane'de kurduğu tekke diğer bölgelerde açılan Kādirî tekkelerinin merkezi olma fonksiyonunu da üstlenmiştir.

Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'da kurulduğu XIII. yüzyıldan beri yaygın olan Kādiriyye, Abdülkādir-i Geylânî soyundan gelen Berzencî ve Sâdât-ı Nehrî gibi Suriyeli ve Kuzey Iraklı şeyh aileleri tarafından temsil edilmiştir. Aynı bölgeden olup tarikatın Hâlisiyye kolunu kuran Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlibânî'nin (ö. 1858) Sivas'a gönderdiği halifesi Mur-i Ali Baba (Mor Ali Baba) ve diğer halifeleri vasıtasıyla Hâlisiyye Anadolu ve İstanbul'da yayılmıştır.

Çok geniş bir coğrafyaya yayılan Kādiriyye'nin tarihi üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Journal of the History of Sûfîsm: Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Dergisi'nin Kādiriyye'ye ayırdığı ilk sayısında Thierry Zarcone, Martin van Bruinessen, Butrus Abu Manneh, Alexandre Popoviç, Nathalie Clayer, Jean Louis Triaud, Artur Buehler, Moshe Gammer, Ma Tong, Rahal Boubrik ve Mustafa Kara gibi araştırmacıların Geylânî ailesi ve tarikatını sırasıyla Hama-Suriye, Afganistan, Hindistan (Gucerât), Irak, Balkanlar, Arnavutluk, Batı Afrika, Kuzey Kafkasya, Orta Asya ve Doğu Türkistan, Pakistan, Endonezya ve Çin'deki yayılış sürecini ve güncel durumunu, bazı kollarındaki zikir uygulamalarını ve folklorik özelliklerini anlatan makaleler bulunmaktadır (bk. bibl.).

Silsile. Kādiriyye icâzetnâmelerinde tarikatın silsilesinin Hz. Ali'ye iki şekilde ulaştığı görülmektedir. Abdülkādir-i Geylânî ve Ebû Saîd el-Muharrimî'den başlayıp Ma'rûf-i Kerhî'ye kadar her iki silsiledeki isimler müşterektir. Ma'rûf-i Kerhî'den geriye doğru silsile İmam Ali er-Rızâ ve diğer Ehl-i beyt imamlarıyla veya Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır. Bu silsilelerden ilkine "silsile-i zeheb", ikincisine "silsile-i müzehheb" denir.

Kādiriyye silsilesi, Abdülkādir-i Geylânî'den sonra genellikle Cemâlü'l-Irâk diye tanınan oğlu Abdürrezzâk veya Abdülcebbâr ile devam eder. Tarikatın öğretisi Abdülkādir-i Geylânî'nin el-Ġunye li-ṭâlibî ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Fütûḥu'l-ġayb ve el-Fetḥu'r-rabbanî adlı eserlerindeki görüşlere dayanmakta olup oğlu Abdürrezzâk'a yaptığı vasiyet sırasında söyledikleri bu eserlerdeki görüşlerin bir özeti olması bakımından önemlidir. Abdülkādir vasiyetinde oğluna dinin emir ve yasaklarına titizlikle uymasını, takvâ sahibi olmasını öğütledikten sonra tarikatının Kitap ve Sünnet üzere bina

edildiğini; gönül huzuru, cömertlik, bol sadaka verme, her türlü zorluğa katlanma, ihvanın sıkıntılarına yardımcı olmanın tarikatın esasları olduğunu söyler. Daha sonra tasavvufun sekiz özelliği olduğunu belirterek bunları sehâ, rızâ, sabır, işaret, gurbet, yünlü giymek, seyahat ve fakr olarak sıralar ve bunların her birinin bir peygambere ait özellik olduğunu belirtir. Kādiriyye'nin beş temel kuralı vardır: Himmeti yüceltmek, haramdan sakınmak, hizmeti güzelleştirmek, azmi arttırmak ve nimete saygı göstermek. Himmetini yükseltenin derecesi yükselir. Haramlardan sakınanı Allah korur. Hizmeti güzelleştirenin keramet sahibi olması icap eder. Azmini arttıranın hidayeti sürekli olur. Nimete saygı gösteren ona şükreder, şükredenin de nimeti artar.

Kādiriyye tarikatında seyrü sülûk bütün esmâ tariklerinde olduğu gibi Allah'ın yedi isminin (esmâ-i seb'a) zikredilmesiyle gerçekleştirilir. Lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hay, vâhid, azîz, vedûd isimlerine usul es-mâsı; hak, kahhâr, kayyûm, vehhâb, müheymin isimlerine fürû esmâsı denir. Usul isimlerinden her biri nefsin yedi mertebesinden (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, kâmile) birine karşılık olarak belli sayıda zikredilir. Nefsin her mertebesinin ismi (zikri), seyri, âlemi, mahalli, hâli, vâridi ve nuru vardır. Meselâ nefs-i emmâre mertebesindeki bir sâlikin zikri kelime-i tevhid, seyri ilallah, âlemi şehâdet, mahalli sadr, hâli meyil, vâridi şeriat, nuru mavi; nefsi levvâmedeki sâlikin zikri Allah, seyri ilallah, âlemi berzah, mahalli kalp, hâli mahabbet, vâridi tarikat, nuru sarıdır. Sâlik ancak bir mürşidin gözetiminde bir mertebedeki seyrini tamamlayıp onun izniyle diğer mertebeye geçebilir. İstidat ve kabiliyetine göre bütün mertebeleri aşıp nefs-i kâmile makamına ulaşabilir veya belli bir mertebeyi aşamayıp arada kalabilir.

Lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kahhâr isimlerine makāmât es-mâsı adı verilir. Bu isimler de nefis mertebelerinin her birine karşılıktır. Sâlik hangi mertebede ise o mertebeye ait ismi iki rek'at namaz kıldıktan sonra belli sayıda zikreder. Emmârenin ismi olan kelime-i tevhid 70.000, levvâmenin ismi Allah 60.000, mülhimenin ismi hû 50.000, mutmainnenin ismi hak 40.000, râziyenin ismi hay 30.000, marziyyenin ismi kayyûm 20.000, kâmilenin ismi kahhâr 10.000 adet zikredilir. Bazı Kādirî meşâyihi dervişlerine makāmât esmâsını usul esması olarak verir ve usul esmâsının sayısınca zikrettirirler.

Tarikatın bazı kollarında şeyhlerin sâlikleri istidatlarına göre letâif-i seb‘a (kalp, ruh, sır, sırru’s-sır, hafî, ahfâ, nefs-i kül) zikriyle seyrü sülûk ettirdikleri de görülmektedir. Bu usulde sâlik ilk latife olan kalpten başlayarak 5000 defa ism-i celâli (Allah) zikreder. Bu latifenin kırmızı olan nuru zuhur edinceye kadar zikre devam eden sâlik diğer latifeler için de bu tertip üzere zikre devam ederek seyrü sülûkünü tamamlar.

Kādiriyye mensuplarının vakit namazların ardından her vakit için ayrı ayrı okudukları hizbü’l-ibtihâl, hizbü’s-Süryûniyye, fethu’l-beşâir, hizbü’l-fethiyye, hizbü’t-temcîd adlı hiziplerle günlük virdler Abdülkādir-i Geylânî tarafından tesbit edilmiştir. Bunların yanı sıra yine Abdülkādir-i Geylânî’nin tertip ettiği kibrîtü’l-ahmer, salâtü’l-kübrâ, hizbü’n-nasr ve diğer salavat ve hizipler de çeşitli vesilelerle okunur. Okunacak günlük evrâdın tertibi tarikatın muhtelif kolları arasında farklılıklar göstermektedir.

Kādiriyye tarikatında Halvetiyye’deki gibi halvet, Nakşibendiyye’deki gibi râbıta uygulaması vardır. Halvet uygulaması da günlük evrâdın tertibinde olduğu gibi tarikatın her kolunda farklıdır. Meselâ Eşrefiyye’de sâlik halvette iken teheccüd, istihâre, duhâ ve tesbih namazlarını kılar, Abdülkādir-i Geylânî’nin salât-ı kübrâsıyla Kur’ân-ı Kerîm’den 100 âyet okur, günlük zikrine devam eder. Diğer bazı kollarda ise usul esmâlarının (kelime-i tevhid [100.000 defa], Allah [7884 defa],

hû [44.600 defa], hay [20.592 defa], vâhid [93.420 defa], azîz [74.640 defa], vedûd [100.100 defa]) yanında rahmân (100.000 defa], rahîm (100.000 defa) zikredilir. Sâlik günde 100 adım atar, her adımda 100 defa Hz. Peygamber’e salavat getirir. Akşam namazından sonra 100 defa habîr ismini zikreder.

Kurucusunun ölümünden Moğollar’ın Bağdat’ı işgal ettiği 1258 yılına kadar kuruluş dönemini tamamlayan ve daha bu dönemde kollara ayrılmaya başlayan Kādiriyye, bu olayın ardından aile mensuplarının şehri terkedip İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine göç etmesiyle birlikte büyük bir gelişme göstermiş, buna paralel olarak birçok kola ayrılmıştır. Tarikatın kollara ayrılma süreci yüzyıllar boyunca devam etmiş, bugün de devam etmektedir. Kaynaklarda Kādiriyye’nin kolu olarak tanıtılan tarikatlar

şunlardır: 1. Hikemiyye. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Hikemî'ye (ö. 617/1221) nisbet edilir. Yemen'de yayılmıştır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 50; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 188; Harîrîzâde, I, vr. 301a-303a). 2. Esediyye. Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Ali el-Esedî'ye (ö. 620/1223) nisbet edilen ve Yemeniyye diye de anılan tarikatın Yemen ve Anadolu'da yayıldığı kaydedilmektedir (Harîrîzâde, I, vr. 72b-76a). 3. Beceliyye. Muhammed b. Hüseyin el-Becelî'ye (ö. 621/1224) nisbet edilir. Becelî, tarikat hırkasını Muhammed b. Ebû Bekir el-Hikemî'den giydiği için tarikatı Hikemiyye'nin bir kolu olarak değerlendirilmiştir. 4. Îseviyye. Abdülkādir-i Geylânî döneminde yaşayan Îsâ adlı bir zata nisbet edilir. Rivayete göre papaz olan bu kişi Abdülkādir-i Geylânî'nin halifesi olduğunu söyleyerek çevresinde epey mürid toplamıştı. Müridler daha sonra onun hıristiyan olduğunu anlamalarına rağmen kendisini bırakmamışlar, Îsâ da bu olay üzerine müslüman olmuş ve kendisine Şeyh Îsâ adı verilmiştir. 5. Fârızıyye. Abdülkādir-i Geylânî'nin Kahire'ye yerleşen torunlarından Muhammed el-Fârızî'ye nisbet edilen Fârızıyye bugün Mısır'da faal olan tarikatlardandır (Yûsuf M. Tâhâ Zeydân, s. 185-195). Tarikatın İbnü'l-Fâriz'a (ö. 632/1235) nisbet edilmesi (Trimingham, s. 271) yanlıştır. 6. Ehdeliyye. Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Ehdel'e (ö. 650/1252) nisbet edilen tarikat Yemen'de yayılmıştır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 29-31; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 172-173). 7. Gaysiyye. Ebü'l-Gays Saîd b. Süleyman b. Cemîl'e (ö. 651/1253) nisbet edilen bir Yemen tarikatıdır. Ebü'l-Gays'ın Ehdeliyye'nin pîri Ali b. Ömer el-Ehdel'e intisap ettiği ve Ehdeliyye'nin kolu olduğu kaydedilmektedir (Zebîdî, ʿİḳd, s. 85; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 242; Harîrîzâde, III, vr. 19b-23a). 8. Uceyliyye. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mûsâ b. Uceyl el-Yemenî'ye (ö. 690/1291) nisbet edilir. Yemen'de yayılmıştır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 85; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 243; Harîrîzâde, II, vr. 270b-272a). 9. Nehâriyye. Ömer b. Mûsâ en-Nehârî'ye (ö. VII/XIII. yüzyıl) nisbet edilen bir Yemen tarikatıdır. 10. Zeylaiyye. Ebü'l-Abbas Safiyyüddin Ahmed b. Ömer ez-Zeylaî el-Ukaylî'ye (ö. 704/1305) nisbet edilen tarikat Yemen'de yayılmıştır (Zebîdî, ʿİḳd, s. 63; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 237). 11. Tavâşiyye. Nûreddin Ali b. Abdullah et-Tavâşî'ye (ö. 748/1348) nisbet edilir. Yemen'de yayılmıştır (a.mlf., ʿİḳd, s. 84). 12. Müşerriiyye. Muhammed b. Mûsâ b. Ali el-Müşerri'a (ö. 760/1359) nisbet edilen bir Yemen tarikatıdır (a.mlf., ʿİḳd, 83; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 237-238). 13. Yâfiiyye. Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'ye (ö. 768/1367) nisbet edilir. Kādiriyye'nin önemli kollarından biridir. Başta Ravżü'r-reyâḥîn adlı

menâkıbnâme olmak üzere birçok eseri olan Yâfiî'nin Sühreverdiyye, Rifâiyye, Medyeniyye ve Şâzeliyye tarikatlarından da icâzeti vardır. Tarikatının Hicaz ve Yemen'de yayıldığı kaydedilmektedir (Harîrîzâde, III, vr. 263b-265a; Hüseyin Vassâf, I, 133). 14. Cebertiyye. Şerefeddin İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî'ye (ö. 806/1403) nisbet edilen tarikat Yemen'de yayılmıştır. Harîrîzâde, Cebertî'nin çeşitli tarikatlardan icâzeti olduğunu kaydeder (Zebîdî, ʿİḳd, s. 45; Tibyân, I, vr. 211a-212b). 15. Dâvûdiyye. Ebû Bekir b. Dâvûd'a (ö. 806/1403) nisbet edilen Suriye kökenli bir tarikattır (Trimingham, s. 271). 16. Urâbiyye. Ömer b. Muhammed el-Urâbî'ye (ö. 827/1424) nisbet edilen bir Yemen tarikatıdır (Harîrîzâde, III, vr. 56b). 17. Eşrefiyye. Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'ye (ö. 874/1469-70) nisbet edilen tarikat Kādiriyye'nin Anadolu'da kurulan ilk koludur (bk. DİA, XI, 478, 480-481). 18. Bekkâiyye. Zebîdî bu tarikatı 670 (1271) yılında vefat eden Ali el-Bekkâ'ya (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 178), Mehmet Ali Ayni, Trimingham ve Dernîka, Ahmed el-Bekkâ el-Küntî'ye (ö. 908/1503), Rinn ise Ömer el-Bekkâ'ya (ö. 960/1553) nisbet ederler. Bekkâiyye Sudan, Moritanya ve Senegal, Liberya, Nijer ve Nijerya'da faaliyet göstermiştir (Gürer, s. 368). 19. Cüneydiyye. Bahâeddin el-Cüneydî'ye (ö. 921/1515) nisbet edilir. Hindistan'da yayıldığı kaydedilmektedir (Trimingham, s. 271-272). 20. Gavsiyye. Seyyid Muhammed Gavs'a (ö. 923/1517) nisbet edilen tarikat Hindistan'da yayılmıştır (a.g.e., s. 271-272). 21. Kemâliyye. Kemâleddin el-Kisâlî'ye (ö. 971/1563) nisbet edilen bu tarikat da Hindistan'da faaliyet göstermiştir (a.g.e., s. 272). 22. Kumeysiyye. Seyyid Şah Kumeys el-Kādirî'ye (ö. 992/1584) nisbet edilir. Bengal, Pencap ve Bihâr'da yayılmıştır. 23. Nevşâhiyye. Muhammed Hâcî Alâeddin el-Hindî'ye (ö. 1012/1603) nisbet edilen tarikat Hindistan'da yayılmıştır (Harîrîzâde, III, vr. 56b; Trimingham, s. 273). 24. Sumâdiyye. Müslim b. Muhammed es-Sumâdî el-Kādirî'ye (ö. 994/1586) nisbet edilen tarikatın Şam ve Kudüs civarında yayıldığı kaydedilmektedir (a.g.e., s. 273). 25. Rûmiyye. İsmâil Rûmî'ye (ö. 1041/1631) nisbet edilir. Kādiriyye Anadolu, İstanbul ve Balkanlar'da İsmâil Rûmî'nin faaliyetleri sonucu yaygınlık kazanmıştır. 26. Bû Aliyye. Tunus, Cezayir ve Mısır'da yayılan tarikat Bekkâiyye'nin kolu olarak değerlendirilmektedir (a.g.e., s. 271). 27. Nablusiyye. Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'ye (ö. 1143/1731) nisbet edilen tarikat Suriye ve civarında yayılmıştır. 28. Hilâliyye. Muhammed b. Ömer Hilâl el-Hemedânî'ye (ö. 1147/1734) nisbet edilir. Halep civarında yayılmıştır (Harîrîzâde, III, vr. 252a-255a). 29. Semmâniyye. Muhammed b.

Abdülkerîm es-Semmân'a (ö. 1189/1775) nisbet edilen tarikatın Medine civarında ve Sudan'da yayıldığı kaydedilmektedir (Gürer, s. 373). 30. Ammâriyye. Ammâr Bû Sennâ'ya (ö. 1193/1779) nisbet edilir. Cezayir ve Tunus dolaylarında yayılmıştır (Trimingham, s. 271). 31. Nesîmiyye. Ebû Abdullah Mahmûd en-Nesîmî el-Halvetî el-Kādirî'ye nisbet edilir (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 257-258). 32. Resmiyye. Mustafa (Ânî) Resmî Efendi (ö. 1206/1792) tarafından İstanbul'da kurulan bu kol birkaç tekkede temsil edilmiştir. 33. Menzeliyye. Ali b. Ammâr el-Menzelî'ye (ö. XII/XVIII. yüzyıl) nisbet edilen tarikat Cezayir ve Tunus'ta yayılmıştır. 34. Muhtâriyye. Muhtâr b. Ahmed el-Küntî'ye (ö. 1226/1811) nisbet edilen tarikat Batı Afrika'da etkili olmuştur (Journal of the History of Sufism, sy. 1-2 [2000], s. 245-258). 35. Müştâkıyye. Mehmed Mustafa Müştâk Efendi'ye (ö. 1247/1831) nisbet edilen tarikat Erzurum, Muş, Bitlis ve İstanbul'da yaygınlık kazanmıştır. 36. Hâlisiyye. Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlibânî'ye (ö. 1275/1858) nisbet edilen tarikat Kuzey Irak, Doğu Anadolu, İç Anadolu ve İstanbul'da yayılmıştır (Hüseyin Vassâf, I, 129-132; Journal of the History of Sufism, sy. 1-2 [2000], s. 131-149). 37. Fâzıliyye.

Şeyh Muhammed Fâzıl b. Muhammed el-Emîn'e (ö. 1284/1867) nisbet edilen tarikat Büyük Sahrâ'nın her tarafında yayılmıştır (a.g.e., sy. 1-2 [2000], s. 259-274). 38. Enveriyye. Osman Şems Efendi'ye (ö. 1311/1893) nisbet edilir. Abdülkādir-i Geylânî'nin "bâzü'l-eşheb" lakabından mülhem olarak kendisine "bâzü'l-enver" unvanı verilen Şems Efendi XIX. yüzyıl şairlerindendir. 39. Niyâziyye. Abdurrahman en-Niyâzî'ye (ö. 1311/1894) nisbet edilir. Mısır'da bugün faal olan tarikatlardandır. 40. Kesnezâniyye. Abdülkerîm Şah Kesnezânî'ye (ö. 1317/1899) nisbet edilen tarikat Kādiriyye'nin bugün Irak'ta en yaygın olan koludur. 41. Mürîdiyye. Ahmedü Bamba (ö. 1927) tarafından kurulan tarikat Senegal, Moritanya, Gabon ve diğer Batı Afrika ülkelerinde yayılmıştır (Trimingham, s. 271; DİA, II, 172). 42. Kāsımiyye. Kāsım b. Muhammed el-Kebîr'e nisbet edilen tarikat XIX. yüzyılda Mısır'da kurulmuş olup bugün Mısır'da faal olan tarikatlardandır. 43. Mikşâfiyye. Abdülbâkī el-Mikşâfî'ye nisbet edilmekte ve bugün Sudan'da faal olduğu kaydedilmektedir. 44. Garîbiyye (Hindiyye). Muhammed Garîbullah el-Hindî'ye nisbet edilen tarikat Hindistan'da faaliyet göstermiştir (Harîrîzâde, III, vr. 1a-3a; Hüseyin Vassâf, I, 133-134). 45. Zincîriyye. Beline on sekiz kilo ağırlığında bir

zincir perçinletmiş olduğundan dolayı Zincirli diye anılan Giritli Ali Baba'ya nisbet edilir. Bağdat'tan dönerken Cizre'de vefat ettiğinde belindeki zincir sökülememiş ve öylece defnedilmiştir (Journal of the History of Sufism, sy. 1-2 [2000], s. 170-171). 46. Şer'iyye. Abdülmün'im b. Abdünnebî Ali el-Kādirî'ye (ö. 1986) nisbet edilir. Mısır'da günümüzde faal olan tarikatlardandır (Yûsuf M. Tâhâ Zeydân, s. 209 vd.). Kādiriyye'nin XIX. yüzyılda Hindistan Dekken'de Benâve adlı bir kolunun mevcudiyeti kaydediliyorsa da (İA, XII/1, s. 6) bu kol hakkında bilgi bulunamamıştır (tarikatın kolları için ayrıca bk. Gürer, s. 349 vd.).

Kādiriyye tarikatının çeşitli kollarında toplu zikir (âyin) farklı şekillerde icra edilmektedir. Zikir cehrî olup semâ ve devrana önem verilir. Türkiye'deki yaygın kolları Rûmiyye ve Eşrefiyye'deki uygulama genel çizgileriyle şöyledir: Dervişler hilâl şeklinde bir halka oluşturur. Zikre oturularak (kuûdî) başlanır. Şeyh efendinin Fâtiha okumasından sonra salavat getirilir ve Abdülkādir-i Geylânî'nin Kibrît-i Ahmer adlı evrâdı özel bestesiyle okunur, ardından kelime-i tevhid ve ism-i celâl zikrine başlanır. Bu sırada zâkirler ilâhiler okurlar. Kuûdî zikir bir zâkirin aşr-ı şerif okumasıyla tamamlanır; ardından ayakta (kıyâmî) zikre geçilir. Kıyâmî zikre toplu olarak, "Cem' olmuş dervişleri pîrim Abdülkādir'in" sözleriyle başlayan ilâhinin okunmasıyla girilir, "hayyü'l-kayyûm, Allah" esmâlarıyla âhenkli bir şekilde hareket edip dönülerek (devran) devam edilir; ritmik adımlarla zikir halkası sağa döndürülür. Bu sırada zâkirler tarafından ritme uygun ilâhiler okunur. Zikir töreni bir zâkirin okuduğu aşr-ı şerif ve şeyh efendinin duasıyla sona erer. Zikir sırasında kudüm, bendir, halile, nevbe gibi vurmalı sazlar da kullanılır.

Kādiriyye'nin Arap kökenli kollarının aksine Türkiye'deki kollarında tarikat sembolizmine büyük önem verilmiştir. Üzerinde tarikat sembollerinin işlendiği Kādirî tacının birkaç çeşidi vardır. Bunların en tanınmışı, kubbe kısmı yüksek ve sivri olan ve Bağdat veya Celâlî müjgânlısı denilen taçtır. Başa geçen lengerinde müjgân denilen kürklü bir kuşak bulunur. Rûmiyye koluna ait taç beyaza yakın çuhadan yapılmış olup sekiz terklidir. Tepe kısmında, besmeledeki on dokuz harfi temsil eden on dokuz tığlı ve esmâ-i seb'ayı temsil eden yedi renkli Kādirî gülü bulunur. Beyaz abadan yapılan Eşrefî tacı yedi terklidir.

Muhammed Dernîka, çoğu Arap dünyasından olmak üzere tarih boyunca önemli fonksiyonlar icra etmiş, Kādiriyye tarikatına mensup 361 kişiyi kısa biyografilerini vererek tanıtmıştır (Şeyẖ ʿAbdülḳādir, s. 127-136). Aksaray Olanlar Dergâhı şeyhi Mustafa Saffet Efendi (Yetkin), şair Süreyyâ Bey, Yahyâ Efendi Dergâhı şeyhi Abdülhay Efendi (Öztoprak), Eyüp'te Kuvâ-yi Milliye'yi destekleyen Hâki Baba Dergâhı şeyhi Sâdeddin Efendi ve oğlu Hüseyin Nazmi Efendi (Ceylanoğlu), tesirli vaaz ve hutbeleriyle tanınan Şemseddin Yeşil, Kasımpaşa Aynî Ali Baba Dergâhı Kadirî-Rifâî şeyhi istiklâl madalyası sahibi albay Muhyiddin Ensârî, Cumhuriyet döneminde vefat eden bazı önemli Kādirî şeyhleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Şattanûfî, Behcetü'l-esrâr, Kahire 1304, s. 153; Yâfiî, Neşrü'l-meḥâsini'l-ġāliye fî fażli'l-meşâyiẖi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1961, s. 290-292; Tâzefî, Ḳalâʾidü'l-cevâhir fî menâḳıbi'ş-şeyẖ ʿAbdilḳādir el-Cîlânî, Kahire 1303; Zebîdî, ʿİḳd, s. 29-31, 45, 50, 63, 81, 83-85; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 172-173, 178, 188, 237-238, 242, 243, 257-258; Mehmed Rifat, Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyâni't-tarîkati'l-Kādiriyye, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1127; Risâle fî uṣûli'ṭ-ṭarîḳati'l-Ḳādiriyye, İÜ Ktp., AY, nr. 1431, vr. 1a-33a; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 72b-76b, 211a-212b, 301a-303a; II, vr. 129a-139a, 270b-272a; III, vr. 1a-3a, 19b-23a, 56b, 252a-255a, 263b-265a, 269a; L. Rinn, Moirabouts et Khouan, Alger 1884, s. 173-201; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, İstanbul 1276, s. 49-50; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ'dan Silsile-i Meşâyih-i Kādiriyye, İstanbul 1318; Tomar-Kādiriyye; Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi'nin Manzum Tarihçesi (nşr. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1992; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 51-189; Aini Mehmed Ali, Un grand saint de l'Islam, Abdulkadir Guilani, Paris 1938; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 271-272, 273; Muharrem Hilmi [Kösetürkmen], Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1976; F. Meier, "Die Ṣumādiyya, ein Zweigorden der Qādiriyya in Damaskus", Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann-P. Bachmann), Beirut 1979, s. 445-470; A.

Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 216-217; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 244-250; Muhammad Muzammil Haq, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dakka 1985, s. 151-175; Abdülhay el-Kādirî, ez-Zâviyetü'l-Ḳādiriyye ʿabre't-târîḫ ve'l-ʿuṣûr, Tıtvân 1407/1986; A. H. Nimlz Jr., "The Qadiriyya and Polical Change: Class, Race and Ethnicity on the East African Coast", Islamic and Middle Eastern Societies (ed. R. Olson), Vermont 1987, s. 189-208; İsmâil el-Kādirî, el-Füyûżâtü'r-rabbâniyye fî evrâdi'l-Ḳādiriyye, Beyrut 1988; B. G. Martin, Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988; A. Bennigsen - C. Lemercier-Quelquejay, Sufî ve Komiser (trc. Osman Türer), Ankara 1988, s. 82-85; A. Bennigsen, "The Qadiriyah (Kunta Hajji Tariqah) in North-East Caucasus: 1850-1987", IC, LXII/2-3 (1988), s. 63-78; L. Brenner, "Concepts of Tariqa in West Africa. The Case of the Qadiriyye", Chrisma and Brotherhood in African Islam, Oxford 1988, s. 33-52; Khaliq Ahmad Nizami,

"The Qadiriyyah Order", Islamic Spiritualty (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, II, 6-25; Yûsuf M. Tâhâ Zeydân, eṭ-Ṭarîḳu'ṣ-ṣûfî ve fürûʿu'l-Ḳādiriyye bi-Mıṣr, Beyrut 1411/1991, s. 185-227; Muhammed Dernîka, Şeyḫ ʿAbdülḳādir el-Cîlânî ve aʿlâmü'l-Ḳādiriyye, Trablus 1992; M. van Bruinessen, Ağa, Şeyh ve Devlet (trc. Remziye Arslan), Ankara, ts., s. 256-266; Ali Salih Korvar, The Sufi Brotherhods in the Sudan, London 1992, s. 21-35; Saiyid Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1992, II, 151-174; Dilaver Gürer, Abdülkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 1999, s. 329-379; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Tarikatların Tarihine Toplu Bir Bakış: Kadirîlik", Yeni Tarih Dünyası, I/2, İstanbul 1953, s. 68-70; a.e., I/6 (1953), s. 254-256; a.e., I/7 (1953), s. 300-301; Journal of the History of Sufism: Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Dergisi, sy. 1-2, İstanbul 2000 (special issue: The Qâdiriyya Order); D. S. Margoliouth, "Kadiriyye", İA, VI, 54-56; a.mlf., "Ḳādiriyya", EI² (İng.), IV, 381-383; Louis Massignon, "Tarîkat", İA, XII/1, s. 6; Rıza Kurtuluş, "Ahmedü Bamba", DİA, II, 172; Mustafa Kara, "Eşrefiyye", a.e., XI, 477-478; A. Neclâ Pekolcay - Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", a.e., XI, 480-482.

Nihat Azamat

KĀDİSİYE SAVAŞI

(وقعة القادسيّة)

Müslümanlara Kuzey Irak ve İran'ın kapılarını açan meydan savaşı (15/636).

Kaynaklar savaşın sebebi olarak Sâsânîler'in, imparatorluğu içine düştüğü buhrandan kurtaracağı umuduyla genç III. Yezdicerd'i tahta çıkardıktan sonra öncelikle müslümanların fethettiği toprakları geri almayı planlamalarını ve müslümanların da Sevâd arazilerindeki yerli halkın yapılan antlaşmalara uymamaya başlaması, hatta yer yer isyana kalkışması üzerine bunu vesile ederek kendilerinin Irak'ın içlerinde güvenli bir şekilde ilerleyebilmelerine engel oluşturan Sâsânî gücünü kırmayı hedeflemelerini göstermektedir. Irak'taki Müsennâ b. Hârise gibi bazı ordu kumandanlarının Sâsânîler'in karşı hareketini bildirmeleri üzerine Hz. Ömer amacını sezdirmeden büyük bir kuvvet hazırlamak için faaliyete geçmiş ve ordunun organizasyonuna o güne kadar vermediği derecede önem vermiştir. Esasen İslâm orduları, Köprü savaşında (13/634) Sâsânî kuvvetleri karşısında uğradıkları ağır yenilgiden bir yıl sonra Büveyb savaşında kazandıkları zaferle Dicle ve Fırat havzasında ciddi bir üstünlük elde etmişlerdi. Genellikle kabul edilen görüşe göre aynı yılın sonlarına doğru Hz. Ömer, Irak sınırına yakın yerlerdeki kuvvetlerin Müsennâ b. Hârise'ye, Medine'ye yakın yerlerde bulunanların buradaki kuvvetlere katılması için emir verdi. Niyeti ordunun kumandanlığını bizzat üstlenmekti; hatta bunun için Medine dışında Sırâr mevkiinde konaklamış olan kuvvetlerin ordugâhına kadar gitmişti. Ancak Hz. Osman, Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Abdurrahman b. Avf gibi ileri gelen sahâbîlerle görüştükten sonra Medine'de kalmanın daha uygun olacağı kararına vardı. Bundan sonra da müşavereler neticesinde ordu kumandanlığına o sırada Necid bölgesindeki Hevâzin kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevli bulunan Sa'd b. Ebû Vakkās'ı getirerek Medine'ye çağırdı; ona ve orduya bazı tavsiyelerde bulunarak Irak'a doğru yola çıkmalarını emretti.

Sa'd beraberindeki kuvvetlerle yola çıktı. Zerûd ve Şerâf denilen yerlerde

konaklayarak halife tarafından görevlendirilen çeşitli kabilelere mensup yeni birliklerin kendisine katılmasını bekledi. Nihayet kışın başlayan hazırlıkların tamamlanmasından sonra ordu ilkbaharda Kûfe'nin 30 km. güneyinde bulunan Sâsânîler'in en önemli sınır şehri Kādisiye'ye vardı. Kaynaklarda İslâm ordusu için 60-70.000, Sâsânî ordusu için 30.000-250.000 arasında değişen farklı rakamlar verilmekle birlikte bazı araştırmacıların tesbitine göre müslümanların asker mevcudu yaklaşık 9-10.000 kadardı. Sâsânîler ise tahminen 70-80.000 kişiydiler ve ayrıca müslümanlar için ciddi bir tehlike teşkil eden otuz civarında file sahiptiler. Sa'd b. Ebû Vakkās, Hz. Ömer'in isteği üzerine cephedeki gelişmeleri devamlı şekilde Medine'ye bildirmekte ve halifeden gelen tâlimatlara uymaktaydı. Sa'd Nu'mân b. Mukarrin, Hanzale b. Rebî', Eş'as b. Kays, Mugīre b. Şu'be, Mugīre b. Zürâre ve Amr b. Ma'dîkerîb'in de aralarında bulunduğu bir heyeti III. Yezdicerd'e gönderdi ve onu İslâm'a veya cizye ödemeye davet etti; ancak kisrâ elçilere sert ve alaycı bir tavırla karşılık verdi. Savaş başlamadan önce Sa'd ile Sâsânî ordusu kumandanı Rüstem arasında elçiler aracılığıyla görüşmeler yapıldı; Rib'î b. Âmir, Huzeyfe b. Mihsan ve Mugīre b. Şu'be gibi elçilerin ayrı ayrı yürüttüğü görüşmeler bir sonuç vermeyince ordular savaş düzeni aldı. İslâm ordusu onlu sisteme göre düzenlenmişti; onar kişiden müteşekkil mangalara birer arîf kumanda ediyordu. Her kabileye ve büyük kabilelerin önemli kollarına bir onur işareti olarak kendine has bir sancak verildi. Ordu merkez, sağ kanat, sol kanat olmak üzere üç ana bölümden oluşuyordu. Sâsânî ordusunun da ana bölümleri merkez, sağ ve sol kanatlardı. Orduların tanziminden sonra mevki tesbiti gündeme geldi. Müslümanların teklifi, Sâsânîler'in Fırat'tan ayrılan Atik kanalını batı istikametinde aşarak kendilerinin bulunduğu tarafa geçmeleriydi. Muhtemelen Sa'd'ın düşüncesi bir geri çekilme anında askerlerinin hareket yeteneğini kısıtlamamaktı. Buna karşılık Sâsânîler'in geri çekilmesi durumunda kanal onlara engel vazifesi görecekti. Sâsânî ordusu kumandanı Rüstem Sa'd'ın bu teklifini kabul etti ve ordusuyla kanalı aştı.

Haftalar süren birbirlerini kollayıştan sonra savaş başladı ve çok şiddetli bir şekilde üç veya dört gün devam etti. Vücudundaki çıbanlardan dolayı rahatsız durumda olan Sa'd fiilen çarpışmalara katılamadı ve orduyu kurdurduğu yüksekçe bir çardaktan yönetti. Kaynaklarda savaşın günlerine "yevmü Ermâs, yevmü Ağvâs, yevmü İmâs, yevmü'l-Kādisiyye" ve son

günün akşamına “leyletü’l-Herîr” ve geç saatlerine “leyletü’l-Kādisiyye” adı verilir. Müslümanların ilk defa karşılaştıkları filler konusundaki tecrübesizlikleri birinci gün zor anlar yaşamalarına sebep oldu. İkinci gün toparlandılar; ancak çok şiddetli çarpışmaların cereyan ettiği üçüncü gün ağır kayıplar verdiler. Nihayet savaşın sonuna doğru Suriye’den gelen yaklaşık 6000 kişilik yardımcı kuvvetin desteği ve bazı kumandanların zekice manevralarıyla üstünlüğü ele geçirdiler. Kumandan Rüstem’in Hilâl b. Ullefe tarafından öldürülmesinin ardından (Taberî, III, 564, 576) Sâsânî ordusu dağıldı ve büyük bir bozguna uğradı (15/636). Savaşın 14 (635) veya 16 yıllarında meydana geldiği de rivayet edilir. Sa‘d, İranlılar’ın ağır hezimeti karşısında kazandıkları büyük zaferi hemen her gün Medine dışına çıkarak habercilerin getireceği müjdeyi bekleyen Hz. Ömer’e bildirdi. Her iki tarafın da mevcutlarının en az üçte birini kaybettikleri bu savaşta müslümanlar çok miktarda ganimet ele geçirdiler; bunların en kıymetlisi “direfş-i kâviyânî” adındaki kutsal İran sancağıydı.

Kādisiye Savaşı İslâm tarihinin en önemli zaferlerinden biridir. Müslümanlara büyük bir moral ve üstünlük hissi veren bu zaferle Irak’ın kapıları açılmış, İran’ın düşüşünün başlangıcı hazırlanmış, Sâsânîler’in başşehri Medâin’in fethi sağlanmış, diğer fetihlere hız kazandırılmış

ve müslümanların ele geçirdikleri bölgelerde sosyopolitik örgütlenmesi teşvik edilmiştir. Kādisiye Savaşı’na 100 civarında Bedir Gazvesi’ne katılan sahâbî, 310 küsur Bey‘atürrıdvân’da hazır bulunan ve daha sonra müslüman olan sahâbî, Mekke’nin fethine iştirak eden 300 sahâbî ve 700 sahâbe çocuğu katılmıştı (İbnü’l-Esîr, II, 453). Savaş öncesinde iki taraf arasında yapılan görüşmelerde müslümanların ortaya koydukları tavır ve söyledikleri sözler, İslâm fetihlerinin etik temellerini açıklaması bakımından büyük önem taşımaktadır. Daha sonraki fetih hareketleri için slogan haline getirilen, “Biz insanları kula kul olmaktan kurtarıp Allah’a kul etmek için geldik” cümlesi Kādisiye’nin armağanıdır. Kaynaklarda bu savaş ve bazı savaşçıları (Ka‘kā‘ b. Amr ve Ebû Mihcen es-Sekafî gibi) hakkında yarı efsanevî hikâyeler de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-H̲arâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, s. 30-34; Ya‘kūbî, Târîh̲, II, 143-145; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 255-262; Dîneverî, el-Ah̲bârü’ṭ-ṭıvâl, s. 119-127; Taberî, Târîh̲ (Ebü’l-Fazl), III, 480-579; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 156-169; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 316-329; Makdîsî, el-Bedʾ ve’t-târîh̲, V, 170-178; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 82-83; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 117; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 331-332; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 450-485; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 91-100; Ahmed Zeynî Dahlân, el-Fütûḥâtü’l-İslâmiyye, Kahire 1387/1968, I, 80-109; F. Mc. G. Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 190-213, 387-404; Ahmed Âdil Kemâl, el-Ḳādisiyye, Beyrut 1409/1989; S. M. Yusuf, “The Battle of al-Qadisiyya”, IC, XIX (1945), s. 1-28; M. Streck, “Kadisiye”, İA, VI, 54-57; L. Veccia Vaglieri, “al-Ḳādisiyya”, EI² (İng.), IV, 385-387.

Hayrettin Yücesoy

KĀDİYÂNÎLİK

(القاديانيّة)

Mirza Gulâm Ahmed Kādiyânî (ö. 1908) tarafından kurulan dinî hareket.

Mirza Gulâm Ahmed’in adına izâfetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere nisbetle Kādiyâniyye adıyla anılır. Gulâm Ahmed’in 4 Kasım 1900 tarihinde yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber’in ismine işaret etmek üzere Ahmediyye olarak ilân edilmiş, bu tarihten itibaren gerek kendileri gerekse Batılılar bu adı kullanmışlardır. Müslüman âlimler ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed’in kendisine işaret etmek üzere yapıldığını belirterek Kādiyâniyye’yi tercih etmiş ve yakın dönem mezhepler tarihi literatüründe daha çok bu isimle yer almıştır.

Gulâm Ahmed, Hindistan’da Pencap eyaletinin Gurdâspûr bölgesinde küçük bir kasaba olan Kādiyân’da kendi ifadesiyle 1839 yılında dünyaya geldi. Oğlu Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed ve diğer bazı Kādiyânîler’ce 1835’ten başlamak üzere çeşitli tarihler zikredilmişse de ağırlıklı olarak kabul gören doğum tarihi 1839’dur. Gulâm Ahmed’in ailesi, 1526’da Bâbürlü Devleti’nin kurucusu Bâbür ile birlikte veya ondan biraz sonra (1530) Hindistan’a göç eden Hacı Barlas soyundan gelmektedir. Gulâm’ın babası Mirza Gulâm Murtaza, kendi babası Mirza Hâdî gibi bir halk hekimi olup her ikisi de İngiliz idaresine karşı gösterdiği bağlılığın sonucu ailenin elde ettiği topraklarda tarımla uğraşmıştır.

Eğitimine Kur’ân-ı Kerîm, Arapça ve Farsça öğrenmekle başlayan Gulâm Ahmed, daha sonra mantık ve felsefe dersleri alıp babasından da hekimlikle ilgili bazı bilgiler edindi. Babası onu Siyâlkût’a gönderip bölge mahkemesinde hukukçu olmasını istedi. 1864’te Siyâlkût’a memur olarak giden Gulâm orada hukuk imtihanında başarılı olamadı, babasının çağrısı üzerine Kādiyân’a döndü (1868) ve inziva hayatı yaşamaya başladı. Bu süreçte Kur’an, tefsir, hadis alanında ve diğer dinler üzerinde çalışmalar yaparak denemeler kaleme aldı. Kendisinin “vahiy” dediği bazı sesler duyduğunu ileri sürmesi de bu yıllara rastlar. Gulâm Ahmed, 1876 yılından

itibaren gazetelerde Hindular ve hıristiyanlara karşı yazılar yazdı. 1857 sipahi ayaklanması sonucunda tamamen İngiliz hâkimiyeti altına giren Hindistan'da Hindular'la hıristiyanların Hint müslümanlarına hücum ettiği bir dönemde İslâm'ı savunmak için girişilen bu faaliyet beklenen ilgiyi çekti ve Gulâm Ahmed'in pek farkına varılmayan kişiliği ön plana çıktı. Bu fırsattan faydalanan Gulâm Ahmed, Hindu ve hıristiyanlara karşı elli ciltlik bir reddiye yazacağını ilân ederek esere abone olunmasını istedi. Berâhîn-i Aḥmediyye adıyla Urduca kaleme alınan eserin ilk cildi yayımlandığında (Amritsar 1880) bir kısım müslümanlar tarafından heyecanla karşılandı. 1884 yılına kadar dört cildi neşredilen eserin ilk iki cildinde İslâmiyet, diğer dinlere karşı çeşitli yollarla ve bu arada birtakım ilhamlar, kerametler ve kehanetlerle savunuldu. III ve IV. ciltlerde vahyin kesilmediği, kesilmemesi gerektiği, Resûl-i Ekrem'e tam anlamıyla uyan bir kişinin peygambere verilen zâhirî ve bâtınî bilgilerle donatılacağı gibi konular ele alındı. Bu arada Gulâm Ahmed, İngiliz hükümetini överek silâhla cihad fikrine karşı çıktı. Başlangıçta elli cilt olacağı bildirilen Berâhîn-i Aḥmediyye'nin V. cildinin önsözünde (Kādiyân 1905) beş ciltle yetinildiği, böylece -elli ile beş arasında sadece bir sıfır farkı olduğundan-verilen sözün de yerine getirildiği ifade edildi.

Gulâm Ahmed 1303'te (1885) kendisinin hicrî XIV. yüzyılın müceddidi olduğunu ilân etti. Hindular'ın Arya Samac grubuyla giriştiği tartışmanın sonunda Sürme-i Çeşme-i Arya adlı kitabını yayımladı (Lahor 1886). 1 Aralık 1888'de Luziyana'da, Allah'ın kendisine taraftarlarından biat almasını ve ayrı bir cemaat oluşturmasını emrettiğini bildirdi. Gulâm Ahmed biraz daha ileri giderek 1891 yılında, aldığı vahiy ve ilhamlara göre Îsâ b. Meryem'in diğer nebîler gibi tabii bir ölümle öldüğünü, Allah'ın kendisini hıristiyanların ve müslümanların beklediği mesîh ve mehdî olarak gönderdiğini söyledi. Bu konudaki görüşlerini arka arkaya yayımladığı Fetḥ-i İslâm (baskı yeri yok, 1891), Tavżîḥ-i Merâm (baskı yeri yok, 1891) ve İzâle-i Evhâm (baskı yeri yok, 1891) adlı kitaplarında açıkladı. Bu açıklamalara göre Hz. Îsâ çarmıhta ölmemiştir. Öldü sanılarak mezara konduktan sonra kendine gelmiş ve yaralarını merhem-i Îsâ denen bir ilâçla iyileştirip İncil'i yaymak ve özellikle kayıp "on İsrâil koyunu"nu aramak üzere Keşmir'e seyahat etmiştir. Keşmir'de 120 yaşlarında ölmüş ve Srinagar'da gömülmüştür. Âhir zamanda gelmesi beklenen Mesîh Îsâ b. Meryem değil yaratılış bakımından ona benzeyen Muhammed ümmetinden

bir kimse olacaktır. Müslümanların beklediği mesîh ile mehdî aynı kişi olup bu da Mirza Gulâm Ahmed Kādiyânî'dir. Gulâm Ahmed,

hem Hz. Muhammed'in hem Îsâ'nın ruhunu taşıdığı için barışçıdır; cihadını kılıçla değil tebliğle yaparak İslâm'ı yayacaktır. Davasının doğruluğunu ispat etmek için ileri sürdüğü deliller, kendisine indirilen vahiy ve verilen mûcizeler sebebiyle ona inanmak zorunludur.

Bu aşırı iddialarından dolayı müslümanlar, hıristiyanlar ve Arya Samac mensupları Gulâm Ahmed'e şiddetle karşı çıktılar. Daha önce Berâhîn-i Aḥmediyye'yi öven Muhammed Hüseyin el-Batalevî, 29 Ramazan 1308'de (8 Mayıs 1891) Luziyana'da onun küfrüne dair bir fetva neşretti. Ancak Gulâm Ahmed bu karşı çıkışlara rağmen arka arkaya yayımlanan, Arapça kaleme aldığı Kerâmâtü'ṣ-ṣâdıḳīn (baskı yeri yok, 1893), Ḥamâmetü'l-büşrâ (baskı yeri yok, 1893), Nûrü'l-ḥaḳ (baskı yeri yok, 1894) ve Sırrü'l-ḫilâfe (baskı yeri yok, 1894) adlı eserlerinde iddialarını sürdürdü, muhaliflerinin felâket ve ölüm gibi kötü gelecekleriyle ilgili kehanetlerde bulundu. 26-29 Aralık 1896'da Lahor'da Hindular tarafından düzenlenen dinler konferansına katılıp bu münasebetle İslâmî Uṣûl ke Felâsifî (baskı yeri yok, 1899, The Teachings of Islam, trc. L. Luzac, London 1910) adlı eserini yazdı. Ardından İngiliz hükümetine bağlılığını dile getirip adalet ve iyilik yıldızı olarak gördüğü kraliçenin duacısı olduğunu açıklayan Tuḥfe-i Ḳayṣeriyye ile (Lahor 1899) Sitâre-i Ḳayṣere'yi (Lahor 1899) kaleme aldı.

Gulâm Ahmed, 10 Zilhicce 1317 (11 Nisan 1900) tarihinde kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okudu. Daha sonra el-Ḫuṭbetü'l-ilhâmiyye başlığı ile yayımlanan bu hutbe üzerine (Kādiyân 1319/1901) taraftarlarından Mevlevî Abdülkerîm onun için "nebî" ve "resul" sıfatlarını kullandı (1901). Bağlılarından bazılarının itirazına rağmen Gulâm Ahmed, karşı çıkmadığı bu sıfatla ilgili olarak çok farklı yorumlarda bulunup kendisinin "yeni bir kitap getiren kişi" anlamında bir peygamber olmadığını, nübüvvetinin "Allah'ın has ve seçilmiş bir kulu" mânasında değerlendirilmesi gerektiğini, bu noktada nebîliğinin velâyet nuruna sahip bulunması sebebiyle mecazi anlamda zıllî (gölge) ve burûzî (yeniden belirme) biçiminde anlaşılabileceğini, ayrıca Allah tarafından kendisine haberler ilham edilmesi açısından "muhaddes" olduğunu ifade etti. Bu konudaki itirazlara karşı da Tuḥfetü'n-nedve (Kādiyân 1902) ve Ḥaḳīḳatü'l-

vaḥy (Kādiyân 1907) adıyla iki eser telif etti. Gulâm Ahmed'in bu yorumları kendisinden sonra ikiye ayrılan taraftarları arasında ciddi tartışmalara sebep oldu. Kādiyân grubu onun gerçek anlamda nebîliğini ileri sürerken Lahor grubu Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, ondan sonra hakiki veya mecazi anlamda hiçbir nebînin gelmeyeceğini, Gulâm Ahmed'in sadece müceddid yahut mesîh ve mehdî olduğunu ileri sürdü. Gulâm Ahmed 2 Kasım 1904 tarihinde Siyâlkût'ta, kendisinin müslüman ve hıristiyanlar için mehdî ve mesîh olduğu gibi Hindular için de Vedalar döneminde tanrı Vişnu'nun iki şahsiyetinden biri ve insanın tanrıyı tanımanın aracı olan Krişna-Avatar olduğunu ilân etti.

26 Mayıs 1908'de bir toplantı için bulunduğu Lahor'da ansızın ölen Gulâm Ahmed, ertesi gün Kādiyân'a götürülerek orada taraftarları için ayrılan Bihiştî Makbere'ye gömüldü. Cenaze namazından önce, onun 14 Aralık 1905'te yayımladığı vasiyetine uyularak sağlığında oluşturulan Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'nin ileri gelenlerinden Kādiyân'da hazır bulunanların katılımıyla yapılan seçimde Hakîm Nûreddin mesîhin birinci halifesi sıfatıyla hareketin başına getirildi.

1841'de Pencap'ın Sargoda bölgesinin Biheyre şehrinde doğan Hakîm Nûreddin 1880 yılında Taṣdîḳ-i Berâhîn-i Aḥmediyye (Siyâlkût 1890) adıyla bir kitap yazmış, böylece Gulâm Ahmed ile aralarında sağlam bir dostluk başlamıştı. Gulâm Ahmed'e nisbetle daha sistemli ve ciddi bir eğitim görmüş olduğu için gerek Arapça ve Farsça bilgisi gerekse dinî ilimlerdeki üstünlüğü onu hareket içinde ön plana geçirmiş ve perde arkasında hareketin fikir babası olarak tanınmasına yol açmıştır. Hakîm Nûreddin'in yönetimi sırasında mezhep içinde, Gulâm'ın oğlu Mahmud Ahmed'in küfür ve İslâm hakkındaki görüşleriyle 1913 yılında vuku bulan Kanpûr Camii ayaklanması yüzünden birtakım huzursuzluklar ortaya çıkmışsa da herhangi bir bölünme olmamıştır. Hakîm Nûreddin, 13 Mart 1914'teki ölümünden önce halifeliğe Gulâm Ahmed'in oğlu Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'i aday göstermişti. Bu arada Mevlânâ Muhammed Ali ve arkadaşları, Gulâm Ahmed'in vasiyetine bağlı kalınarak halife seçilmemesi ve mezhebin işlerini Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'nin yürütmesi gerektiğini ileri sürmüşse de Mahmud Ahmed mesîhin ikinci halifesi unvanıyla halifeliğe getirilmiş, diğer grup da Kādiyân'dan ayrılarak Lahor'a yerleşmiştir. Böylece hareket ikiye ayrılmıştır.

1. Kādiyân Ahmedîleri. Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in önderliğindeki Kādiyân grubu, Gulâm Ahmed'in peygamberliğini ve ona inanmayanların kâfir olduğunu ileri sürmekle kalmamış, Mahmud Ahmed'in bütün dünyanın halifesi sayıldığını söylemiştir. Pakistan'ın kuruluşu üzerine (1947) Kādiyân Hindistan sınırları içinde kaldığından bunlar merkezlerini Pakistan'da yeni kurdukları Rebve şehrine nakletmişlerdir. Mahmud Ahmed'in (ö. 1965) yarım yüzyılı bulan idaresi kendi topluluğu için oldukça başarılı geçmiş, hakkında lehte ve aleyhte pek çok şey söylenmiştir. Mahmud Ahmed, Kādiyânîliği dünyaya yaymak için 1911'de oluşturulan ve kırk yaşını geçmiş her Kādiyânî'nin katılabildiği Encümen-i Ensârullah'ı kendi emrine tâbi bir kuruluş haline getirmiş, bu kuruluşa bağlı olarak 1918 yılından itibaren genel sekreterlik, ayrıca eğitim öğretim, propaganda ve tanıtım, iç ve dış işleri, maliye, ağırlama ve yerleştirme, basın yayın ve kutlu-mezarlık gibi birtakım teşkilâtlar ihdas etmiştir. Yine tanıtım amacıyla aylık Review of Religions (1902'den itibaren), Urduca el-Fażl (1913'ten bu yana), Amerika'da The Muslim Sunrise, Londra'da aylık The Muslim Herald gibi birçok dergi yayımlanmaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm Melik Gulâm Ferîd tarafından İngilizce'ye çevrilmiş (Lahore 1969) ve bu çeviri esas alınarak çeşitli Batı ve Afrika dillerine de tercüme edilmiştir. Kādiyân grubu günümüzde (2001) mesihin dördüncü halifesi unvanıyla Mirza Tâhir Ahmed'in yönetiminde faaliyetlerini sürdürmektedir.

2. Lahor Ahmedîleri. Mevlânâ Muhammed Ali'nin önderliğinde Lahor'a yerleşerek Ahmediyye Encümen-i İşâât-ı İslâm adı altında başkanlık statüsü çerçevesinde organize olmuşlardır. Sayıları diğer Kādiyânîler kadar olmamakla birlikte onlardan çok daha faaldirler. Muhammed Ali'nin

1917'de tamamladığı Kur'an tercümesi (Chicago-Illinois 1973 [ayrıca çeşitli baskıları vardır]) akılcı bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Bunun yanında onun ve arkadaşlarının Londra, Berlin ve Endonezya'daki misyonları aracılığı ile İslâmiyet'i Batı'da yayma çalışmaları da etkili olmuştur. Urdu dilinde üç haftalık Peyġām-ı Ṣulḥ, İngilizce haftalık The Light, aylık Islamic Review and Muslim India (Arab Affairs), Almanca aylık Muslimisch ve diğer dillerde çıkan çeşitli dergileri vardır. Lahor Ahmedîleri Gulâm Ahmed'in peygamberliğinden söz etmemekte, onu

sadece bir müceddid ve zaman zaman “mesîh-i mev‘ûd” olarak nitelemekte, kendilerini de İslâmiyet’in savunucuları ve yayılması için çalışan kimseler olarak göstermektedirler.

Kādiyânîler, Pakistan’ın kuruluşuyla birlikte yönetim kademelerinde önemli yerlere geldiler. Özellikle Kādiyân kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakkisi, kılıçla cihadı reddetmesi ve Gulâm Ahmed’e inanmayanların kâfir sayılması gibi aşırılıkları Pakistan’daki müslüman halkı galeyana sevketmiş ve 1953 yılı başlarında patlak veren ayaklanmalar askerî tedbirlerle bastırılarak iş mahkemeye intikal ettirilmiştir (mahkeme kararlarının değerlendirilmesi için bk. An Analysis of the Munir Report: A Critical Study of the Punjab Disturbances-Inquiry Report [trc. ve ed. Hurşid Ahmed], Karachi 1956). Sonuçta Kādiyânîliğin her iki kolu da Pakistan Parlamentosu’nun 7 Eylül 1974 tarihinde aldığı kararla “İslâm dışı azınlık” olarak kabul edilmiş ve Pakistan anayasasının 260. maddesine eklenen bir fıkra ile, “Hz. Muhammed’in nübüvvetinin mutlak sonluğuna inanmayan, Muhammed’den sonra peygamberliğini iddia eden veya böyle bir iddiada bulunanı peygamber ya da dinî bir müceddid olarak tanıyan kişi anayasanın ve hukukun hedeflerine göre müslüman değildir” hükmü getirilerek Pakistan’da yaşayan Kādiyânîler faaliyetleri açısından ciddi biçimde kısıtlanmıştır. Nübüvvet, mehdîlik ve cihadın konumu dışında İslâm’ın temel ilkeleri açısından Ehl-i sünnet âlimleri gibi düşünen Kādiyânîler amelî bakımdan Hanefî fıkhına tâbidir (geniş bilgi için bk. Fığlalı, s. 169-184).

Günümüzde Pakistan dahil 2 milyon dolayında bir nüfusa sahip bulunan Kādiyânîler faaliyetlerinin ağırlığını Avrupa, Asya, Pasifik, Amerika ve kısmen Afrika misyonlarına kaydırmışlardır. Kādiyânîler’in her iki kolunun başlıca gelir kaynakları Kādiyân ve Lahor’a beytülmâl hissesi olarak gönderilmesi gereken zekâttır. İkinci gelir kaynağı her ay yapılan mecburi ödemelerdir. Buna göre her Kādiyânî, aylık gelirinin on altıda birini mecburi olarak ve düzenli bir şekilde hareketin malî organizasyonuna öder. Ayrıca fedakârlık ve cömertlik derecesine göre gelirinin onda birinden üçte birine kadar olan bölümünü hareketin fonlarına aktarır. Bunların dışında her Kādiyânî’nin, ölümü halinde malının onda birini mezhebe ayırması ve bu hususu önceden vasiyetine kaydetmesi istenir.

Kādiyânîlik hakkında gerek kendi mensupları gerekse müslüman ve hıristiyan müellifler tarafından kaleme alınmış kitap ve makalelerden meydana gelen zengin bir literatür vardır. Gulâm Ahmed'in kırk civarında eseri Urduca, Arapça, Farsça ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Kādiyân ve Lahor kolları tarafından yazılıp neşredilen yüzlerce kitap, broşür ve dergi vardır. Kādiyân kolunun en önemli eserleri Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in kaleme aldığı Ahmadiyya Movement (Lahore 1971), Ahmadiyyah or The True Islam (Lahore 1972), Introduction to the Study of the Holy Qurʾān (Lahore 1969) ve Muhammed Zafrullah Han'ın Islam-Its Meaning for Modern Man (London 1962) adlı eseridir. Lahor kolu için Mevlânâ Muhammed Ali'nin The Ahmadiyyah Movement (Urduca'dan trc. S. Muhammad Tufail, Lahore 1973), The Finality of Prophethood (Urduca'dan trc. S. Muhammad Tufail, Woking-England 1966), The Religion of Islam (Lahore 1971) adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca Avrupa, Amerika, Afrika ve Asya misyonları tarafından gerçekleştirilmiş pek çok yayın mevcuttur.

Kādiyânîlik'le ilgili olarak müslümanlar ve hıristiyanlarca yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu reddiye mahiyetindedir. Bunlardan, mezhebin doğuşu sırasında Muhammed İkbal'in yazdığı Islam and Ahmadism ile (Meerut, ts., son baskılarından biri, Lahore 1980) ve Howard Arnold Walter'in The Religious Life of India: The Ahmadiyya Movement (Mysore City 1918) adlı eseri özellikle zikredilmelidir. Mezhep hakkında önemli bilgiler veren diğer eserlerden Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Mâ hiye'l-Ḳādiyâniyye (trc. Halîl Ahmed el-Hâmidî, Küveyt 1389/1969), Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin el-Ḳādiyânî ve'l-Ḳādiyâniyye (Beyrut 1387/1967), İhsan İlâhî Zahîr'in Qadiyaniat (Lahore 1975), Hasan Îsâ Abdüzzâhir'in el-Ḳādiyâniyye: Neşʾetühâ ve teṭavvuruhâ (Küveyt 1980) adlı kitapları da kaydedilmeye değer niteliktedir. Ethem Ruhi Fığlalı Kādiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi adıyla bir doçentlik tezi hazırlamış (İzmir 1986), bunun özeti Kādiyânîlik ismiyle de yayımlanmıştır (Ankara 1994). Ayrıca Hint alt kıtasının son dönemiyle çağdaş İslâm hakkında bilgi veren bütün kitaplarda Kādiyânîliğe atıflarda bulunulmuştur (Gulâm Ahmed'in kitaplarının listesi, Kādiyân ve Lahor kollarına mensup müelliflerin eserleriyle reddiye mahiyetindeki diğer kitap ve makaleler hakkında geniş bilgi için bk. Fığlalı, s. 203-220; ayrıca bk. HATM-i

NÜBÜVVET).

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Gulâm Ahmed, Berâhîn-i Aḥmediyye, Kādiyân 1905, V, tür.yer.; a.mlf., Ḥaḳīḳatü'l-mehdî, Kādiyân 1899, s. 15-17; a.mlf., el-H̱uṭbetü'l-ilhâmiyye, Kādiyân 1901, s. 30 vd.; a.mlf., Ḥaḳīḳatü'l-vaḥy, Kādiyân 1907, s. 28, 362-363; H. A. Walter, The Religious Life of India: The Ahmadiyya Movement, Mysore City 1918, s. 113, 117 vd.; Muhammad Zafrullah Khan, Islamic Worship [baskı yeri ve tarihi yok], s. 2-5, 74-77 vd.; An Analysis of the Munir Report: A Critical Study of the Punjab Disturbances-Inquiry Report (trc. ve ed. Khurshid Ahmad), Karachi 1956; K. Cragg, Islamic Surveys 3: Counsels in Contemporary Islam, Edinburg 1965, s. 161 vd.; J. Robson, "The Ahmedis", Religion in the Middle East (ed. A. J. Arberry), Cambridge 1969, II, 359; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-Ḳādiyânî ve'l-Ḳādiyâniyye, Cidde 1391/1971, s. 22-29, 35 vd., 83 vd.; Bashiruddin Mahmud Ahmad, Ahmadiyyah or the True Islam, Lahore 1972, tür.yer.; Sir Muhammad Iqbal, Islam and Ahmadism, Lahore 1980, s. 25-35; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 291-293; Tâhâ ed-Desûkī Habîşî, el-Ḳādiyâniyye ve mesîruhâ fi't-târîẖ, Kahire 1409/1989, s. 28-43, 116-143; R. B. Turner, Islam in the African Experience, Boomington 1997, s. 109-146; Ethem Ruhi Fığlalı, Kādiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986; Wilfred Cantwell Smith, "Aḥmadiyya", EI² (İng.), I, 301-303.

Ethem Ruhi Fığlalı

KADR SÛRESİ

(سورة القدر)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan yedinci sûresi.

Müfessirlerin çoğunluğuna göre Mekke döneminde Abese sûresinden sonra nâzil olmuştur; Medine'de indiğine dair bazı rivayetler de mevcuttur. Nüzûl sırasına göre yirmi beşinci sûre olduğu kabul edilir. Beş âyetten oluşan sûrenin fâsılası ر harfidir. Adını, sûrede üç defa tekrar edilen ve üstünlüğü sebebiyle "leyletü'l-Kadr" olarak nitelenen geceden almıştır

(bk. KADİR GECESİ). "İnnâ enzelnâ" sûresi olarak da anılmaktadır. Vahyin nüzûlünü konu alan sûrenin mushaftaki tertip sırasına göre ilk nâzil olan âyetlerin yer aldığı Alak sûresinden sonra gelmesi muhtevası açısından ayrı bir anlam ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in ne zaman indirildiğini ve bu zamanın özelliklerini belirterek faziletinden faydalanma gereğine işaret eden sûre, "Onu Kadir gecesinde indirdik" meâlindeki âyetle başlar. Müfessirler bu cümlede fiilin sonundaki zamirle Kur'an'ın kastedildiğini, bunun ilk bakışta anlaşılacak kadar belli olduğunu, Kur'an'ın azamet ve kudsiyetine işaret etmek üzere açık isim yerine zamir kullanıldığını söylerler. Âlimlerin çoğu, "peyderpey indirdik" anlamındaki nezzelnâ yerine "indirdik" mânasındaki enzelnâ fiilinin kullanılmasını dikkate alarak âyette, Kur'an'ın tamamının bir defada ulûhiyyet makamından dünya semasına indirilişine temas edildiğini ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimlere göre ise bu âyetle doğrudan Hz. Peygamber'e ilk âyetlerin gelişi kastedilmektedir (bk. NÜZÛL). Her iki yoruma göre de söz konusu zaman dilimine, Kur'an'ın inişine sahne olduğu ve bu olayla değer kazandığı için "leyletü'l-Kadr" denilmiştir. Kadir gecesinin ne olduğu sorusunu ihtiva eden ikinci âyete cevap veren müteakip âyetlerde onun tarihinin açıklanması yerine üstünlüğü ve özellikleri üzerinde durulmuştur. Söz konusu âyetlerde, Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olup onda Allah'ın izniyle meleklerin ardarda indiği ve bundan dolayı fecrin doğuşuna kadar bütün geceyi mânevî bir huzur ortamının (selâm) kapladığı belirtilir.

Tefsirlerde, meleklerle beraber yeryüzüne indiği haber verilen “ruh”un Cebrâil olduğu ve onun melekler arasındaki yüksek derecesinden dolayı özellikle anıldığı kaydedilir. Geceyi kaplayan esenlik ise o gecede yapılan dua ve ibadetlerin sonucu olarak ilâhî rahmetin artmasıyla ilgilidir.

Kadr sûresinde, Kur’ân-ı Kerîm’in indirildiği gecenin geniş rahmet ve bereketlere vesile olduğuna işaret edilerek Kur’an’ın insanlık için taşıdığı değer ve öneme, insanlığın ona olan ihtiyacına dikkat çekilmektedir. Ayrıca insanların mümkün olan en yüksek düzeyde ve yoğunlukta Allah’a yönelip derin bir dindarlık hali yaşamaları durumunda meleklerin kendilerine katılmasına kadar varan bir ulviyete ulaşabilecekleri vurgulanmaktadır.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak tefsirlerde, “Kadir sûresini okuyan bir kimseye ramazanda oruç tutup Kadir gecesini ihyâ eden kişi kadar ecir verilir” meâlinde bir hadis rivayet edilmişse de (Zemahşerî, IV, 273; Beyzâvî, II, 611) bu rivayet sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır.

Kadr sûresi üzerine aralarında Ebü’l-Leys es-Semerkandî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5386, vr. 99-100), Tâceddin es-Sübkî (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1193, vr. 374-377), Muslihuddîn-i Lârî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3182, vr. 231-247), İbrâhim b. Dervîş el-Buhârî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 411), Nûreddinzâde Sofyevî (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1137, vr. 64-69), Abdullah b. Osman Tirevî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2120, vr. 9-15), İbrâhim Kırîmî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1512, vr. 34-38), Receb Osman Çorûmî (İstanbul 1317), Divrikli Abdullah Ziyâeddin (İstanbul 1322) ve Manastırlı İsmâil Hakkı (İstanbul 1325) olmak üzere birçok âlim müstakil risâleler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 97; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 97; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 327-331; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 895a-

896a; Zemahşerî, Keşşâf (Beyrut), IV, 273; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 27-37; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1408/1988, II, 611; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 529-535; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5964-5984; M. Sells, "Sound, Spirit and Gender in Sūrat al-Qadr", JAOS, CXI/2 (1991), s. 239-259.

M. Sait Özervarlı

KADRİ EFENDİ

(ö. 1084/1674)

Osmanlı âlimi, kazasker.

1010 (1601) yılında doğdu. Lârendeli olup asıl adı Abdülkadir, babasının adı Sinâneddin Yûsuf, dedesininki Şeyh Mehmed'dir. Babası, müderris Babazâde Mehmed Efendi'nin damadı olduğundan Babazâde Sinanı diye tanınmıştır. Kadri Efendi, tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzım oldu. Çeşitli medreselerdeki görevinin ardından 1047 Rebîülevvelinde (Ağustos 1637) Nişancıpaşa-yı Cedîd, 1048 Şevvalinde (Şubat 1639) Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi medreselerine, 1051 Zilkadesinde (Şubat 1642) Sahn-ı Semân'a, ertesi yıl Şah Sultan, 1056 Rebîülâhirinde (Mayıs 1646) Üsküdar Vâlide Sultan, bir yıl sonra Süleymaniye medreselerine müderris oldu. 1058 Muharreminde (Şubat 1648) Mekke kadılığına tayin edildiyse de bu görevinden istifa etti. 1062 Şâbanında (Temmuz 1652) Bursa kadılığına gönderildi, ancak ertesi yıl azledildi. 1066 Şevvalinde (Ağustos 1656) Edirne, 1067 Şâbanında (Mayıs 1657) Galata, 1071 Rebîülâhirinde (Aralık 1660) İstanbul kadısı ve aynı yılın recebinde (Mart 1661) Anadolu kazaskeri oldu. Bir yıl süren bu görevinin ardından 1073 Rebîülâhirinde (Kasım 1662) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi ve bir süre sonra ayrıldığı bu göreve 1077 Şâbanında (Şubat 1667) tekrar getirildi. 1080'de (1669) yine ayrıldığı bu görevine ertesi yılın recebinde üçüncü defa tayin edildi ve şevvalde de (Şubat 1671) emekliye ayrıldı. 1084 Şevvali sonunda (Şubat 1674) vefat edip Edirnekapı dışında Emîr Buhârî Zâviyesi civarında defnedildi. Muhibbî, Kadri Efendi'nin ölüm tarihini 1083, Ziriklî de kaynak vermeden doğum yılını 1014 (1605) olarak verirse de Şeyhî Mehmed Efendi'nin kaydettiği diğer tarihler daha doğru olmalıdır.

Kadri Efendi, Bahçekapı yakınında bir mescid ve mektep, Edirnekapı içinde bir cami ve odalar yaptırmıştır. Burası Kadri Efendi Tekkesi diye tanınır. Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Ebûsaid Mehmed Efendi ve Muîd Ahmed Efendi zamanında fetva müsevvidliği, müvezziliği ve

eminliği görevlerinde bulunan Kadri Efendi, bu sırada fıkıh ve fetva kitaplarından derlediği meseleleri bir araya getirdiği Vâḳıʿatü'l-müftîn adlı Arapça kitabıyla tanınmıştır. Fetâvâ Ḳadrî (el-Fetâva'l-Ḳādiriyye) diye de anılan eser,

diğer fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenmiş olup müellif daha sonra her fıkhî meseleyi alındığı kaynakla tekrar karşılaştırarak bab ve faslını kaydetmiş, mükerrerleri çıkarıp diğer bazı hususları ekleyerek kitabına son şeklini vermiştir. Sadece meselelerin kaydedildiği, delillere yer verilmeyen bu özlü eser uzun zaman kadı ve müftülerin el kitabı olmuştur. Çeşitli kütüphanelerde yetmiş civarında nüshası bulunan Vâḳıʿatü'l-müftîn (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2739; İÜ, AY, nr. 390, 1012, 2292, 2575, 3025, 5348, 5382; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1604, Bağdatlı Vehbi, nr. 571, 587; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2062, 2068-2075) Bulak'ta basılmıştır (1301/1884; kitabın kapağında 1300 tarihi yer almakla birlikte sonunda 1301 yılında basıldığı kaydedilmiştir). Bazı kütüphane kayıtları yanında Brockelmann ve Serkîs'in bu eseri Nakībzâde Abdülkādir b. Yûsuf'a (ö. 1107/1695) nisbet etmeleri doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 473-474; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 403-405; Serkîs, Muʿcem, II, 1871; Brockelmann, GAL, II, 507; Suppl., II, 525, 948; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 602; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 172; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 308; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 133.

Ahmet Özel

KADRİ PAŞA, Muhammed

(bk. MUHAMMED KADRİ PAŞA).

KADRO

1932-1935 yılları arasında yayımlanan aylık fikrî ve siyasî dergi.

İlk sayısı Kânunusâni 1932'de çıkan Kadro'nun birinci yılında imtiyaz sahibi olarak Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), neşriyat müdürü olarak da Vedat Nedim (Tör) görünmektedir. Daha sonraki sayılarında bu iki isimle birlikte Şevket Süreyya (Aydemir), Burhan Âsaf (Belge) ve İsmail Hüsrev de (Tökin) "Kadro müessisleri" olarak gösterilmiştir. İlk sayıdaki sunuş yazısına göre derginin amacı inkılâpları savunmak ve yerleştirmek, bu doğrultuda millî bir ideoloji meydana getirmek için özellikle genç nesillerde inkılâp heyecanını sürekli uyanık tutmaktır. Aynı sayıdaki "Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına" başlıklı yazısında Vedat Nedim, yeni Türkiye'nin önünde üç büyük ekonomik sistemin bulunduğunu, bunlardan komünist sistemi kurmak için Rusya'nın, kapitalist sistemi kurtarmak için Cem'iyyet-i Akvâm'ın uğraştığını, Türkiye Cumhuriyeti'ne düşen görevin ise sömürge ekonomisi yerine millî iktisat sistemini kurmak olduğunu ifade etmektedir.

Millî Mücadele sırasında Halk İştirâkiyun Fırkası üyesi olan İsmail Hüsrev, 1927'de kapatılan Türkiye Komünist Partisi'nin üyelerinden olup daha önce Türkiye'de ve yurt dışında komünist hareket ve teşekküllere katılan Şevket Süreyya ve Vedat Nedim dergide iktisat ve sanayi alanında devletçiliği savundular. Genel olarak Kadrocular'ın hareket noktası tarihî materyalizm olmakla beraber sınıf mücadelesini benimsemeyip emperyalist devletlere karşı yapılan mücadelenin bir sınıfa değil bütün bir millete ait olduğunu savunmaktı. Bununla beraber gerek iktisadî devletçilikte gerekse inkılâplarda otoriter ve yaptırımcı bir devletin gereğini de her zaman ileri sürdüler.

Yayın yıllarında Kadro dergisine oldukça sert tenkit ve suçlamalar yapılmıştır. Bunlar arasında bolşeviklik, faşistlik, totaliter rejimi teşvik, özel sektörün tamamıyla reddi, toprak reformu gibi konular başta gelmektedir. Basında Ahmet Ağaoğlu, Hüseyin Cahit (Yalçın), Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Ahmet Hamdi (Başar), Kadro'nun görüşlerine şiddetle karşı

çıkarak uzun süren polemiklere yol açtılar. Cumhuriyet Halk Fırkası genel sekreteri Recep (Peker), Kadrocular'ı parti programında yer almayan görüşleri savunmakla suçladı. Özel sektörün itirazlarını da İş Bankası kurucularından Siirt mebusu Mahmut (Soydan) Milliyet gazetesindeki yazılarıyla dile getirdi (Ertan, Kadrocular ve Kadro Hareketi, s. 168-223).

Bu itiraz ve tenkitlerin Kadrocular'da doğurduğu muhtemel bir kapatılma endişesiyle derginin 24. sayısının Kadro imzalı başyazısında bütün musibetlerin sınıf kavgasından doğduğu, millet birliğini tehdit eden bu tehlikeden ülkenin korunmasının Mustafa Kemal'den beklendiği ifade edildi (Aralık 1933). Bu gelişmeler arasında Cumhuriyet Halk Fırkası, devletçilik fikrini ve inkılâpların ideolojisini ancak partiye bağlı bir yayın organının ele almasının uygun olacağını belirterek Kadro hareketine karşı çıktı ve bu görüş doğrultusunda Ülkü dergisini yayımlamaya başladı (ilk sayı 1 Şubat 1933).

Kadro hareketi, Atatürk'ün Serbest Cumhuriyet Fırkası denemesinden sonra basında fikir hareketlerinin değişik bir görünümünü gün ışığına çıkarma düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ancak teoriden ileriye gidemeyen ve temel dayanaktan yoksun olan bu görüşler dar bir çevre dışında kabul görmedi. Atatürk'ün desteğiyle başlayan bu hareket, yine Atatürk'ün müdahalesiyle ve Yakup Kadri'nin Tiran büyükelçiliğine tayin edilmesiyle sona er-di; dergi, 1935 yılı Ocak ayında çıkardığı 35-36. sayısıyla yayın hayatına son verdi. İlk sayılardan itibaren bir dizi kitap çıkarmayı da programlamış olan dergi sadece Şevket Süreyya'nın İnkılâp ve Kadro adlı eserini yayımlayabilmiştir.

Neşredildiği dönemde isminden en çok söz edilen dergilerden biri olan Kadro'nun belli başlı yazarları şunlardır: Şevket Süreyya, A. Şefik, Burhan Âsaf, İsmail Hüsrev, Vedat Nedim, M. Şevki (Yazman), Ahmet Hamdi, Neşet Halil (Atay), Vâlâ Nurettin (Vâ-Nû), Falih Rıfkı (Atay), Yakup Kadri, İbrahim Necmi (Dilmen) ve Behçet Kemal (Çağlar). Kadro hareketi değişik üniversitelerde bilimsel araştırmalara da konu olmuş, hakkında tezler hazırlanmıştır. Dergi koleksiyonu daha sonra tıpkıbasım usulüyle tekrar yayımlanmıştır (I-III, Ankara 1978-1980).

BİBLİYOGRAFYA

Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam Mustafa Kemal, İstanbul 1969, III, 462-468; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 376-377, 405-406; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Politikada 45 Yıl (haz. Atilla Özkırımlı), İstanbul 1984, s. 107-126; Merdan Yanardağ, Türk Siyasal Yaşamında Kadro Hareketi, İstanbul 1988; İbrahim Cılga, "İsmail Hüsrev Tökin", Türk Toplumbilimcileri (haz. Emre Kongar), İstanbul 1988, II, 152-160, 192-200; Naci Bostancı, Kadrocular ve Sosyo-Ekonomik Görüşleri, Ankara 1990; Temuçin Faik Ertan, Kadrocular ve Kadro Hareketi: Görüşler, Yorumlar, Değerlendirmeler, Ankara 1994; a.mlf., "Kadro Hareketine Genel Bir Bakış", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, IX/27, Ankara 1993, s. 549-558; Ömür Sezgin, "Kadro Hareketi", Kadro (tıpkıbasım), I, Ankara 1978, s. 11-20; Korkmaz Alemdar, "Basında Kadro Dergisi ve Kadro Hareketi ile İlgili Bazı Görüşler", a.e., s. 21-42; İlhan Tekeli - Selim İlkin, "Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro", Toplum ve Bilim, sy. 24, İstanbul 1984, s. 35-65; Mohammad Sadiq, "The Kadro Movement in Turkey", International Studies (Journal of the School of International Studies Jawaharlal Nehru University), sy. 23-24 (1986), s. 319-338; Hakkı Uyar, "Resmî İdeoloji ya da Alternatif Resmî İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: Ülkü ve Kadro Mecmualarının İçerik Analizi", Toplum ve Bilim, sy. 74, İstanbul 1997, s. 181-192; Rekin Ertem, "Kadro", TDEA, V, 85-86; "Kadro", ABr., XII, 377-378.

İsmail Parlatır

KĀF

(ق)

Arap alfabesinin yirmi birinci harfi.

Benzeri fâ harfinden iki noktalı olmasıyla ayrılır; Arap alfabesinin yirmi birinci, Osmanlı ve Fars alfabelerinin yirmi dördüncü, ebced tertibinin on dokuzuncu harfidir; sayı değeri 100'dür. Kāf harfi aynı zamanda hurûf-ı mukattaa*dan olup başında bulunduğu sûre bu adla anılır.

Ḳ sesi, ciğerlerden gelen havanın dil köküyle onun karşısına rastlayan üst damak arasında sıkıştırılıp mahrecin birden açılarak salıverilmesiyle (infitâh) çıkarılır. Harfin telaffuz edilmesi esnasında dil kökünün üst yüzeyi damağa doğru yükselerek onu kaplar ve bu sırada küçük dil (lehât) kaybolur; bu sebeple Halîl b. Ahmed kāf harfinin küçük dil harfi (leheviyye) olduğunu söyler. İbn Sînâ ḳ sesini, bir hamlede yarılan ve kökünden sökülen cisimlerin çıkardığı sese benzetir (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 45). Kāf taşıdığı infitâh, isti'lâ, şiddet, cehr, kalkale gibi kuvvetli sıfatlar sebebiyle harflerin sesçe en sağlam ve en belirgin olanıdır (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 171). Yutağın iç cidarına dil kökü yüzeyinin kapanması ve küçük dilin tamamen kaybolmasıyla ortaya çıkan daha ağdalı ve tumturaklı (vurgulu, emphatique) kāf telaffuzuna, bugün de onun geleneksel ses değerini koruyan bazı Arap halk topluluklarında rastlanmaktadır. Bununla birlikte Arap gramercileri eskiden beri kāf harfine, tumturaklı seslendirilişi belirten hurûf-ı mutbaka arasında değil imâleye engel olan hurûf-ı isti'lâ (kalın harfler) arasında yer vermişlerdir. Yine Sîbeveyhi'den itibaren Arap gramercileri kāf harfini yumuşak ünsüzler (mechûre) arasında saymışlardır. Bugünkü kurallı konuşma dilinde ise gelenekselleşmiş kāf telaffuzu onun sert ünsüz (şedîde) olarak seslendirilmesi şeklindedir. Ancak özellikle yerleşik Arap toplulukları arasında yaygın bulunan sert kāf Suriye, Sudan, Güney Irak, Kuzey Arabistan, Fas, Hassâniye ve Cezayir sahrası gibi yerlerde yaşayan göçebe Arap toplulukları arasında, mahrecinin sarkması (rihvet) sonucu ortaya çıkan Türkçe'deki ğ harfi gibi daha yumuşak bir söylenişle telaffuz edilir. Günümüzde çoğu kāriler de bu sesi yumuşak ve

akıcı (hems) bir biçimde çıkarmaktadır.

Aralarındaki sıfat benzerliği sebebiyle “kāf”ın boğaz harflerinden hemze gibi telaffuzu Mısır ve Şam dolaylarındaki halk lehçelerinde görülür: Kāle > âle, kalbî > elbî gibi. Jean Cantineau, daha çok doğu Arap ağızlarında ت harfinin önündeki “kāf”ın “kâf”a dönüşmesinden söz eder. İbn Yaîş, bir kelimenin sonundaki kāf harfinin onu izleyen kelimenin başındaki “kâf”a dönüştürülerek söylenişini (idgam) kurala uygun ve câiz görmekte, ancak bundan vazgeçilmesini (beyân) daha güzel bulmaktadır: ينفق كيف، خلق كل دابة gibi (Şerḥu’l-Mufaṣṣal, X, 138). Ebü’t-Tayyib el-Lugavî de “kāf”ın b, t, c, ḥ, ẖ, d, r, z, ş, ṭ, ayn, ġ, f, k ve hemze ile yaptığı dönüşümler için çok sayıda örnek vermiştir: Nesibe → nesiḳe, sebte → sebḳe, fâlûzec → fâlûzeḳ, ḥarf → ḳarf, ẖarş → ḳarş, mısda / mısḳa gibi (Kitâbü’l-İbdâl, I, 30, 138; II, 52-54, 141).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳāf” md.; Sîbeveyhi, el-Kitâb, Bulak 1316, II, 405; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 30, 138; II, 52-54, 141, 353-370; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 278; İbn Sînâ, Meẖâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânleri), Tahran 1333, s. 38, 45; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 171; Dânî, et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 130-131; a.mlf., el-İdġāmü’l-kebîr fi’l-Ḳurʾân (nşr. Züheyr Gāzî Zâhid), Beyrut 1414/1993, s. 46-47; Ebû Caʿfer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 220-221; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), X, 138; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü’l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 72-74; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 250-251; H. Fleisch, “Ḳāf”, EI² (Fr.), IV, 417-418.

Mehmet Ali Sarı

KÂF

(ك)

Arap alfabesinin yirmi ikinci harfi.

Arap alfabesinin yirmi ikinci, Osmanlı alfabesinin yirmi beşinci ve ebced tertibinin on birinci harfi olan kâfın sayı değeri yirmidir. Mahreci Sîbeveyhi'ye göre "ķāf"ın mahrecinin az önü, yani ağzın en arka yeridir; dolayısıyla bir artdamaksıl (postpalatale / vélaire) ünsüzdür. Halîl b. Ahmed kâfı da ķāf gibi küçük dil harfi (hurûf-ı leheviyye) saymaktadır. Arap dil bilgisi geleneğinde kâf hem şiddet hem de hems sıfatlarına sahip (şedîde mehmûse) bir ünsüz olarak nitelenir. Çelişkili gibi görünen bu durumun sebebi harfin telaffuzunun şiddetli, süreksiz, patlayıcı, sadasız (occlusive, explosive, sourde) bir şekilde başlayıp tedrîcen zayıflayarak yumuşak ve sızıcı (aspirée) bir şekilde bitmesidir. Kâf, k sesinin çıkarılışı sırasında dilin ortasının yukarıya doğru kalkmasına rağmen kökünün aşağıda kalmasından dolayı ince ünsüzlerdendir.

Bugünkü edebî Arapça'da kâf harfinin artdamaksıl ünsüz olarak k sesini muhafaza etmesine karşılık çeşitli halk ağızlarında bunun yanı sıra başka seslere dönüştüğü de görülür. Meselâ merkezî Arabistan ve Irak'ta k → ç, c, ts, ks, kş; Suriye ve Fas'ta sınırlı ölçüde k → hemze; Şarkî Tunus bedevîlerinde, Kuzey Afrika'nın diğer bazı yerlerinde ve Kudüs civarında ise ķ → k telaffuzu yaygındır. Benî Temîm ve Benî Rebîa gibi bazı kabilelerde dişil ikinci şahıs zamiri olan kâf (-ki) ş şeklinde söyleniyordu; meselâ dârek → dâreş, ġulâmek → ġulâmeş. Buna "keşkeşe" adı verilir. Ebü't-Tayyib el-Lugavî ile İbn Cinnî, kâfın b, t, s̱, c, ḥ, ḫ, d, r, z, s, ş, ẓ, ṭ, f, ķ, l, n, h, y harfleriyle yaptığı dönüşümler için birçok örnek kaydetmiştir; meselâ ķahr → kehr, betr → betk, nets → netk, laṭḥ → lekḥ, sefḥ → sefk, ḫabene → kebene, betl → betk.

Kıraat geleneğinde, tenvin veya sâkin nûndan sonra gelen kâfın telaffuzunda sağır kâf sesi veren hatalı bir okuyuşun ortaya çıktığı görülür. Bundan kurtulmanın çaresi, k sesini dil ortası ile ucunu üst damağa

yapıştırmadan ağız ortasında boşlukta tutarak çıkarmaktır. Ebû Şâme el-Makdisî kâfı kalkale harflerinden sayarken diğer kıraat âlimleri telaffuzunda nefes hapsolunmadığı için bunu kabul etmemişlerdir. Kāf ile kâf mahrec itibariyle yakın ve şiddet, infitâh, zuhûr, ısmât sıfatlarında ortak olduklarından birbirlerini izlemeleri halinde ilk gelenin ikinciye dönüştürülüp katılarak (idgam) okunması câiz görülmüştür: "Elem naḫluḳküm → elem naḫlükküm" (el-Mürselât 77/20), "Ve terekûke kāimâ → ve terekûḳḳāimâ" (el-Cum'a 62/11) gibi.

Bugünkü Türk alfabesinde bir tek k harfi bulunmakta ve kalın ünlülerle kullanıldığında "kāf"a, ince ünlülerle kullanıldığında "kâf"a tekabül etmektedir; meselâ kapı, kafa, koç; keskin, ekmek, küçük. Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş kelimelerdeki ḳ sesi ince ünlülerle birlikte k şeklinde telaffuz edilir; meselâ iḳbâl → ikbâl,

ḥaḳīḳī → hakîkî, bâḳī → bâkî. Arapça ve Farsça kökenli kelimelerde kalın ünlü önüne gelen k sesinin bu değerini koruduğunu belirtmek üzere ünlünün üzerine "Ž" işareti konur; meselâ kâmil, dükkân, kâtip. Fakat "Ž" işareti aynı zamanda uzatma işareti olduğu için aslında "kāf"la yazılan bazı kelimelerin yanlış yazılıp söylemesine yol açmıştır; meselâ Zülfikâr, hankâh, ikâmetgâh. Yine Farsça'dan geçme kelimelerin başındaki "g"ler de "k"ye dönüşmektedir; meselâ gil → kil, gâh → kâh. Aynı şekilde Eski Türkçe'nin Oğuz lehçesi, Özbekçe, Kırgızca gibi Doğu Türk lehçelerindeki kelime başlarında bulunan "k"ler de Batı Türkçesi'nde (Türkiye Türkçesi) "g"ye dönüşmüştür; meselâ köz → göz, kelin → gelin, köç → göç. Doğu Türkçesi'nde ve Batı Türkçesi'nin bazı ağızlarında seyrek olarak kelime başındaki "k"ler "ç" şeklinde söylenir; meselâ kim? → çim? İki ve daha fazla heceli isimlerin sonundaki "k"ler -e ve -i hallerinde "ğ"ye dönüşür; meselâ çelik → çeliğe / çeliği, delik → deliğe / deliği gibi. Bu türden tek heceli isimlerde ise durum karışıktır; meselâ gök → göğü / göğe, yük → yüke / yükü.

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. H. Derenbourg), Paris 1889, II, 452-453; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 32-34, 139-144; II, 230, 354-364, 376; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Cinnî, Ṣırru ṣınâʿatiʾl-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 279-285; II, 763; Zemahşerî, el-Mufaṣṣal fî ʿilmi’l-luġa (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut 1410/1990, s. 464-465, 469; Goerg Kampffmeyer, “Arabistan (dil)”, İA, I, 516; G. Levi Della Vida, “Temîm”, a.e., XII/1, s. 155; H. Fleisch, “Kāf”, EI² (Fr.), IV, 416-417.

Mehmet Ali Sarı

KÂF HÂ YÂ AYN SÂD

(كهيعص)

Meryem sûresinin başında bulunan ve adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

KÂF u NÛN

(كاف ونون)

Allah’ın yaratmadaki gücünü ve süratini anlatmak üzere âyetlerde yer alan “kün” (كن = ol!) emrini telmihen kelimeyi oluşturan harflerin ismen okunmasıyla elde edilen dinî-tasavvufî terim

(bk. KÜN).

KĀF SÛRESİ

(سورة ق)

Kur'ân-ı Kerîm'in ellinci sûresi.

Mekke döneminde Mürselât sûresinden sonra nâzil olmuştur. Kırk beş âyet olup fâsılası ب، ج، د، ر، ص، ظ harfleridir. Adını ilk âyetin başındaki kāf harfinden almıştır. Bâsikāt sûresi olarak da isimlendirilir. Sûrelerin ihtiva ettiği âyet sayısına göre yapılan sınıflandırmada tıvâl-i mufassal grubunda yer alanların bu sûreyle başladığı kabul edilmektedir (Elmalılı, VI, 4489).

Kāf sûresinde, ölümden sonra yeniden dirilişle bunu inkâr edenlerin uyarılması ve iman edenlerin müjdelenmesi, peygamberlerini yalanlayan kavimlerden bazı örnekler verilerek bunların sonlarının hatırlatılması, kavminin inkârcı ve yıkıcı tavırlarına karşı Hz. Peygamber'e teselli ve güven telkin edilmesi, inkârcıların âhirette karşılaşacakları cezalar ve inananlara verilecek nimetler gibi konular çarpıcı bir ifade örgüsü ve etkileyici bir üslûpla anlatılmıştır. Bölümler arasındaki uyum sûrenin bir defada indirildiğini göstermektedir. Sûrenin başındaki kāf harfinin ne anlama geldiği konusunda ileri sürülen çeşitli görüşler arasında bu harfin yeryüzünü kuşatan bir dağı ifade ettiği söylenmekle birlikte (Taberî, XXVI, 93) bu rivayetin İsrâilî hurafelerden olduğu belirtilmiştir (İbn Kesîr, IV, 221).

Kāf sûresinin muhtevasını iki bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 1-15), müşriklerin kendilerine gönderilen peygamberi ve ölümden sonra dirilmeyi yalanladıklarına dikkat çekilerek Allah'ın kudretine işaret eden kozmolojik delillerden örnekler verilir; gökyüzü, yeryüzü, dağlar, gökten indirilen sular, hurma ağaçları, bahçeler ve bitkilere dikkat çekilir; böylece insanlar bunların yaratılışındaki hikmeti kavramaya ve düşünmeye teşvik edilerek bu deliller dikkate alındığında insanları ölümden sonra diriltmenin Allah için kolay olacağı bildirilir. Aynı bölümde ayrıca, daha önceki bazı kavimlerin kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıklarına dikkat çekilir. Bu kavimlerin yalnız isimlerinin zikredilip

ayrıntıya girilmemiş olması, o dönemdeki Araplar'ın onlar hakkında mâlûmat sahibi olduklarını gösterebileceği gibi buradaki amacın söz konusu toplulukların tarihlerini anlatmak değil davranışlarının onları sürüklediği âkıbeti haber vermek suretiyle muhatapların ibret almalarını sağlamak olduğu da söylenebilir. Öte yandan burada, karşılaştığı yalanlamanın kendisinden önceki peygamberlerin de başına geldiğini hatırlatmak suretiyle Resûl-i Ekrem'i teselli amacı da güdülmektedir.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 16-45), inkârcıların ölümden sonra dirilme konusundaki şüphelerine karşı insanın yaratılışına dikkat çekilerek insanı yaratan gücün onun en gizli duygu ve düşüncelerini dahi bildiği ifade edilir. Bu kısımda, muhatapların bilhassa âhiret hayatı konusuna dikkatlerini yoğunlaştırarak içlerinde ürperti uyandırmayı, böylece kendilerini dehşetli sondan korumayı hedefleyen bir üslûp hâkimdir. Ayrıca takvâ sahiplerine âhirette verilecek nimetlerden de bahsedilir. Bu bölümde yer alan, "Biz insana şah damarından daha yakınız" meâlindeki âyet (âyet 16), insanın bütün eylem ve düşünceleri konusunda derin bir sorumluluk bilinci taşıması gerektiğini vurgulaması açısından çok anlamlıdır. Sûrenin sonlarına doğru Hz. Peygamber'in kendisine inanmayanların sözlerine karşı sabırlı olması öğütlenerek günün değişik vakitlerinde Allah'ı saygı ve övgüyle anması istenir. Kıyamet ve mahşer sahnesine kısa ve etkili ifadelerle tekrar temas

eden âyetlerin ardından sûre, inatçı müşriklerin neler söylediklerini Allah'ın çok iyi bildiğini, Resûl-i Ekrem'in onları inanmaya zorlamak gibi bir görevinin bulunmadığını belirten ve Allah'ın uyarılarından yararlanabilecek iyi niyetli insanlara Kur'an aracılığıyla uyarıda bulunmasını emreden âyetle sona ermektedir.

Hz. Peygamber bayram namazlarında Fâtiha'dan sonra Kāf ve Kamer sûrelerini okumuştur (Müslim, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 14, 15; Nesâî, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 12). Ayrıca bu sûre, Resûlullah'ın özellikle sabah namazlarının ilk rekʻatında sıkça okuduğu sûreler arasında yer alır (Dârimî, "Ṣalât", 66; Müslim, "Ṣalât", 168-169). Diğer taraftan Hz. Peygamber'in cuma hutbelerinde de çoğunlukla Kāf sûresini okumuş olması sûrenin ihtiva ettiği konuların, özellikle âhiretle ilgili açıklamaların ve uyarıların önemine, bunların insanlara sıkça hatırlatılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Resûl-i Ekrem'in komşusu Ümmü Hişâm bint Hârise, Kāf sûresini cuma

hutbelerinde Resûlullah'tan dinleyerek ezberlediğini belirtmektedir (Müslim, "Cumʿa", 50-52). Bazı tefsirlerde yer alan, "Kāf ve'l-Kur'âni'l-mecîd'i öğrenin" (Âlûsî, XXVI, 171) ve, "Kim Kāf sûresini okursa Allah onun ölüm sıkıntılarını hafifletir" (Zemahşerî, IV, 13) şeklindeki hadislerin sahih olmadığı kabul edilmiştir (İbn Arrâk, I, 297; Muhammed et-Trablusî, I, 1006).

Kāf sûresi hakkında müstakil çalışmalar da yapılmıştır. İbrâhim Kuşeyrî'nin Tefsîr-i Sûre-i Ḳāf (Samsun Gazi Ktp., nr. 828) ve Abdülmünʿim Memdûh Ramâh'ın, Tefsîru sûreti Ḳāf ve'l-edilletü fîhâ ʿale'l-baʿs̱ ve'l-cezâ (Kahire 1987) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Ahmed b. Şâkir el-Huzeyfî, Uṣûlü'l-ʿaḳīde min ḫilâli sûreti Ḳāf adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1407/1987, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Ṣalât", 66; Müslim, "Ṣalât", 165-169, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 14, 15, "Cumʿa", 50-52; Nesâî, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 12; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVI, 93-115; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 3-13; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVIII, 145-192; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), IV, 220-231; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 297; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1006; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXVI, 170-195; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 70-82; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4488-4524; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok], XII, 273-334; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1997, VI, 45-72.

Kâmil Yaşaroğlu

KAFDAĞI

Klasik kozmos anlayışlarında arzı çevrelediği kabul edilen efsanevî dağ.

Dinlerde kutsal mekân anlayışının gelişmesine paralel olarak dağlar, ilâh ya da ilâhların ikamet veya tecelli mahalli olduğuna yahut ulûhiyyetle irtibata geçildiğine inanılan yerler olarak saygı görmüştür. Kutsal dağ kültüne hemen hemen bütün kavimlerde rastlamak mümkündür. Bunların bazılarında yeryüzünün veya yer ve gök cisimlerinin üzerinde durduğuna yahut destek görevi üstlendiğine inanılan tabiat üstü unsurları haiz dağ motiflerine rastlanmaktadır. İlkel mitolojilerdeki yaygın anlayışa göre yeryüzü bütün kara parçalarının anası olan bu dağ merkez alınarak yaratılmış ve onunla gökyüzünden ayrılmıştır. Bu dağ, çadırı destekleyen direk gibi gökyüzünü taşımakta ve yeryüzünün dengesini korumaktadır. Mevcut bütün dağların da yeraltından birer damarla ona bağlandığı kabul edilir. İptidai kültürlerden itibaren gelişim süreci izlenebilen bu motif İslâm kültüründe Kafdağı adıyla bilinir. Kur’an’da bir bilgi bulunmamasına rağmen tefsir, tarih ve edebiyat literatüründe bu konu genişçe işlenmiştir.

Kafdağı’nın mahiyeti tartışmalıdır. Bazı rivayetlerde somut gerçekliği, coğrafî varlığı olan bir dağ, bazılarında soyut, mistik bir sembol olarak kabul edilmektedir; ancak genel eğilim, dağın coğrafî olarak mevcut olduğu ve dünyayı kuşattığı şeklindedir.

Dünyanın merkezini teşkil eden kutsal dağ inancı Mezopotamya’da, Ural-Altaylar’da, Cermenler’de, hatta Malakka pigmeleri gibi kavimlerde de görülür. Japonya’da Fuji-Yama, Çin’de K’ouen Iouen, Hint geleneğinde Lokoloka, Budizm’de Meru dünyanın ekseni kabul edilen kutsal dağlardır.

Yahudi geleneğine göre Süleyman Mâbedi’nin üzerine inşa edildiği kaya (even şetiya) dünyanın merkezidir ve bütün dünyayı taşımaktadır. Yahova buraya tecelli etmiş, yeryüzü burası esas alınarak yaratılmıştır. Hıristiyanlara göre ise Îsâ’nın çarmıha gerildiği Calvaire (Ârâmîce Golgota) tepesi dünyanın merkezinde bulunmaktadır. Burası hem semavî dağın zirvesi hem de Hz. Âdem’in yaratıldığı ve defnedildiği yerdir (bk. DAĞ).

Kur’an’da Kāf sûresindeki kozmolojik âyetlerden (50/6-7) ve İbn Abbas’a dayandırılan, “Allah Teâlâ arzın peşinden onu kuşatan bir deniz, onun arkasından da bir dağ yaratmıştır ki ona Kaf denir. Gökyüzü onun üzerine sarkmaktadır...” şeklindeki bir rivayetten (İbn Kesîr, IV, 236-237) hareketle bu sûreyi Kaf dağıyla ilişkilendirenler olmuşsa da müfessirlerin çoğu buna katılmamıştır (Elmalılı, VI, 4494-4495). İslâm literatüründeki Kafdağı motifi esas olarak İbn Abbas ile Vehb b. Münebbih’e kadar götürülen birkaç zayıf rivayete dayandırılmış, bazı tarihçi ve müfessirler de Zerdüştî ve yahudi kaynaklarından aldıkları bilgilerle bu rivayetleri zenginleştirmişlerdir.

Taberî’ye göre Kafdağı parmağı saran yüzük gibi arzı çevrelemekte ve onu sabit tutmaktadır; ona ulaşmak için dört ay süren karanlık bir mesafeyi katetmek gerekmektedir. Bu dağın rengi zümrüt yeşili ve mavidir; gökyüzü rengini ondan almıştır. Bütün dağlar ona bağlı olduğundan yeryüzünün sürekli sallanmasını engellemektedir (Chronique de Tabari, I, 33). Yâkūt da Kafdağı’nın zümrütten teşekkül ettiğini (Muʿcemü’l-büldân, I, 158), gökyüzünün onun üzerine sarktığını belirtmiş, güneşin onda batıp ondan doğduğu, arkasında başka âlemlerin bulunduğu, ötesini kimsenin bilmediği şeklindeki rivayetleri aktarmıştır (a.g.e., IV, 18). Bazı rivayetlerde ise Kafdağı’nın kendisine dayandığı, “veted” olarak adlandırılan kaya zümrüttendir. Kazvînî’nin aktardığı bir rivayette desteği olmadığı için arzın başlangıçta sallandığı, Allah’ın yarattığı bir meleğin arzı omuzları üzerine alıp elleriyle tuttuğu ve yeşil yakuttan dört köşeli bir kayaya dayandığı zikredilmekte (ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, s. 145), Allah’ın bir kavmi helâk etmek istediğinde bu görevli meleğe Kafdağı’na bağlı dağlardan birini hareket ettirmesini emrettiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 170). İbnü’l-Verdî ise Kafdağı’nın damarlarının yukarıda belirtilen ve Kur’an’da geçen (Lokmân 31/16) yakut kayaya bağlı olduğunu, onun yeryüzüyle birlikte denizleri de kuşattığını ifade etmiştir (Ḫarîdetü’l-ʿacâʾib, s. 12).

Kafdağı’nın arkasındaki bölgenin meleklerle dolu olduğu, ötesinde başka âlemlerin bulunduğu, bunlardan birinin altından, yetmişinin gümüşten, yedisinin de miskten yaratıldığı, her birinin 10.000 günlük yol uzunluğunda olduğu ve buralarda meleklerin veya cinlerin oturduğu rivayet edilmektedir.

Bu efsanenin alâkalandırıldığı bir başka figür de Araplar'ın "ankā", İranlılar'ın "sîmurg", Türkler'in "zümrüdüanka" diye adlandırdıkları kuştur. Bunun dağın tepesinde köşke benzeyen bir yuvada yaşadığı, insanlar gibi düşünüp konuştuğu, çok geniş bilgi ve hünerlere sahip olduğu, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yaptığı ileri sürülmektedir.

Kafdağı motifi edebiyatta da kullanılır. Ferîdüddin Attâr, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr adlı eserinde Kafdağı'na ve sîmurga ulaşmak isteyen kuşların yolculuğunu "hikmetin bulunduğu uzak ülke" sembolizmi çerçevesinde işlemiş, Firdevsî'nin Şâhnâme'si ve binbir gece masallarında da aynı konu ele alınmıştır.

İslâm kültüründeki Kafdağı motifinin ağırlıklı olarak eski İran Zerdüştî geleneğinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Zerdüştîlik'teki kozmoloji anlayışına göre dünya yedi bölgeye (Karşavar) ayrılmış olup bunlardan insanların yaşadığı Hvanirat bölgesindeki Elburz (Hara) dağı yeryüzünü sabit tutmaktadır. Bütün dağların kendisine bağlı bulunduğu, değerli madenlerden meydana gelen ve doğa üstü varlıkların mekânı olan Elburz'un İran kültür dünyasının kuzeyini çevreleyen dağ silsilesiyle aynı sayılması, Kafdağı'nın da Kafkas dağları ile alâkalandırılması, anka kuşuna karşılık sîmurg kuşu motifinin bulunması İslâm kültüründeki Kafdağı motifinin kaynakları açısından önemli benzerliklerdir. Öte yandan Kafdağı'nın çıkış noktası olarak bahsedilen zümrüt kaya ile İbrânî efsanesinde Yahova tarafından okyanusun derinliklerine daldırılan arzın göbek taşı şetiya arasındaki benzerlik de Kafdağı motifinin bir diğer kaynağına işaret etmektedir. Ayrıca yahudi dinî literatüründe Tevrat'taki (Tekvîn, 1/2) tohu (boşluk) kelimesi yorumlanırken yeryüzünün etrafını boşluğun bir çizgi (kaf) gibi kuşattığı belirtilir (Haqıqa 12a). Burada kullanılan İbrânîce kaf kelimesi "hat" anlamına gelmektedir; dolayısıyla İran sürgününü yaşayan yahudiler, muhtemelen Zerdüştîlik'teki dağ motifini kendilerinden birtakım unsurlar katarak Arap yarımadasına taşımışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Chronique de Tabari (trc. H. Zotenberg), Paris, ts., I, 33; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 158; IV, 18; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt (nşr. F. Wüstenfeld), Leiden 1849, s. 145, 170; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988, IV, 236-237; Sirâceddin İbnü'l-Verdî, Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1411/1991, s. 12; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4494-4495; Abdülkadir İnan, "Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü", Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 272-277; J. Campbell, Oriental Mythology, London 1982, s. 40, 105-107, 112; M. Streck - [A. Miquel], "Ḳāf", EI² (İng.), IV, 400-402; W. L. Reed, "Mount, Mountain", IDB, II, 452; Diana L. Eck, "Mountains", ER, X, 130-134.

Kürşat Demirci

KAFESOĞLU, Halil İbrahim

(1914-1984)

Türk kültür tarihçisi ve fikir adamı.

Ocak 1914'te Burdur'un Tefenni ilçesinde doğdu. Babası ilçenin "Kafesler" ailesinden Recep, annesi Hatice Hanım'dır. Kafesoğlu, babasının I. Dünya Savaşı'nda Erzurum cephesinde şehid düşmesi üzerine dedesi Hacı Mehmed Ağa'nın yanında Tefenni ilk mektebini ve İzmir Muallim Mektebi'ni bitirdi (1932). Bir süre Afyon'da memur olarak görev yaptı. 1936'da girdiği Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Hungaroloji, Ortaçağ Tarihi ve Türk Dili bölümlerinde yüksek tahsilini tamamladı (1940). Aynı fakültede ilmî yardımcı iken çağrıldığı ikinci askerlik hizmetinden terhisinin ardından Asya Türk tarihi ve kültürü konularında doktora yapmak üzere 1943'te Budapeşte Üniversitesi'ne gönderildi. II. Dünya Savaşı'nın iyice şiddetlenmesi öğrenimi aksattığı için A. Alfoldi, Gyula Nemeth, Louis Ligeti gibi Türkiyatçılar'ın derslerine ancak iki sömestr devam edebildi. Savaşı yaşadıktan ve şehri ele geçiren Rus kuvvetlerinin elinden birkaç defa kaçıp kurtulduktan sonra 1945 Nisanında yurda döndü.

Kısa bir müddet Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde çalışan Kafesoğlu, 1945'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ortaçağ tarihi asistanlığına tayin edildi. Mükrimin Halil Yinanç'ın yanında Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'a dair hazırladığı tezle doktor (1949), "Harezmşahlar Devleti Tarihi" adlı çalışması ile de doçent oldu (1953). 1954-1955 yıllarında Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü başkanlığı yaptı. Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin ilk hocalarından olan Kafesoğlu 1962'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne döndü. Aynı yıl profesör oldu ve Umumi Türk Tarihi Kürsüsü'nde Zeki Velidi Togan ile çalışmaya başladı. Emekliye ayrıldığı Ocak 1983'e kadar adı geçen kürsünün başkanlığını yürüttü.

Kafesoğlu 1958, 1968, 1972 yıllarında Fransa ve İngiltere'de ilmî

incelemelerde bulundu. 1965'te Danimarka'nın Helsingor şehrinde toplanan Avrupa Konseyi devletlerinin "Orta Dereceli Okullarda Tarih Kitapları" seminerinde Türkiye'yi temsil etti. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı ve Kültür Bakanlığı'nda danışma kurulu üyeliği yaptı. "1000 Temel Eser" heyetinde görev aldı. 1961-1967 ve 1977-1981 yıllarında İslâm Ansiklopedisi'nin yayın kurulunda çalıştı. 1967-1968'de ayrıca İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğünü üstlendi. Türkiyat, İslâm Tetkikleri, Şarkiyat, Tarih Araştırmaları, Türk Kültürünü Araştırma enstitüleri ve 1983'ten itibaren Türk Tarih Kurumu üyeliklerinde bulundu. 18 Ağustos 1984'te İstanbul'da öldü ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Meslekî çalışmalarının yanı sıra sosyal alanlarda da faaliyet gösteren Kafesoğlu Türkiye Muallimler Birliği başkanlığı (1956-1957), Milliyetçi Öğretmenler Sendikası genel başkanlığı (1964-1968), İstanbul Milliyetçi Öğretmenler Birliği başkanlığı (1964-1970) görevlerinde bulundu. Aydınlar Ocağı'nın kurucu üyesi ve ilk başkanı (1970-1974) olan Kafesoğlu'na Türk Millî Kültürü adlı eseri dolayısıyla 1978'de Türkiye Millî Kültür Vakfı'nın "büyük armağan"ı, 1982'de Aydınlar Ocağı'nın "üstün hizmet armağanı", 1984'te Boğaziçi Yayınevi "kültür büyük ödülü", 1984'te Millî Kültür Vakfı'nca "Türk millî kültürüne hizmet şeref armağanı" verilmiştir.

Selçuklu tarihine dair çalışmaların ardından İslâm öncesi Türk tarih ve medeniyetine yönelen Kafesoğlu, Osmanlı tarihiyle meşgul olanların Selçuklu ve İslâmiyet öncesi Türk tarih ve kültürünü de iyi bilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre Türk tarihinin başlangıç kısmı

üzerinde çalışanlar da özellikle kültür konularında meseleleri günümüze kadar birbirine bağlayarak ele almalıdır.

Eserleri. On yedi kitabı ve 300'e yakın makalesi bulunan Kafesoğlu'nun en önemli çalışması Türk Millî Kültürü adlı eseridir (Ankara 1977; İstanbul 1983, 1984, 1986). Türk milletinin 4000 yıllık tarihe ve zengin bir kültüre sahip olduğu görüşünden hareket eden Kafesoğlu bu eserinde kültür ve medeniyet nazariyelerini, göçebelik meselesini, Türkler'in adı, soyu, anayurdu ve yayılmalarını, İslâm öncesinde kurulan Türk devletlerini, bu devletlerin sosyal yapısını, din, iktisat, edebiyat, kültür, sanat ve düşünce hayatlarını, ahlâk anlayışlarını ve Türk-İslâm dönemi Türk kültürünü

derinlemesine ele almıştır. Diğer eserleri de şunlardır: Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu (İstanbul 1953), Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında (İstanbul 1955), Harezmşahlar Devleti Tarihi (Ankara 1956, 1984), Türkler ve Medeniyet (İstanbul 1957), Malazgirt Meydan Muharebesi (Erzurum 1959), Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri (Ankara 1966), Selçuklu Tarihi (Ankara 1972, 1992), Sultan Melikşah (Ankara 1973), Türk Kültür Tarihi (Ankara 1977), Kutadgu-Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri (Ankara 1980), Eski Türk Dini (Ankara 1980), Türk-İslâm Sentezi (İstanbul 1985), Bulgarların Kökeni (Ankara 1985, İng. trc. Origins of Bulgars, Ankara 1986), Türk Bozkır Kültürü (Ankara 1987). Makaleleri. “Doğu Anadolu’ya İlk Selçuklu Akını (1015-1021) ve Tarihî Ehemmiyeti”, (Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 259-274); “Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi” (TD, V/8 [1953], s. 105-136); “Selçuklu Tarihinin Meseleleri” (Belleten, XIX/76 [1955], s. 463-489); “XII. Asra Kadar Türklerin İstanbul Muhasaraları” (İstanbul Enstitüsü Dergisi, III [İstanbul 1957], s. 1-16); “Anadolu Selçuklu Devleti Hangi Tarihte Kuruldu?” (TED, X-XI [1981], s. 1-28); “Kalkaşandî” (İA, VI, 134-139); “Keykubad, III. Alaeddin” (a.e., VI, 662-663); “Kök-Börü” (a.e., VI, 885-892); “Mahmûd Gaznevî” (a.e., VII, 173-183); “Malazgirt Muharebesi” (a.e., VII, 242-248); “Nizâmü’l-Mülk” (a.e., IX, 329-333); “Selçuklular” (a.e., X, 353-416); “Alparslan” (DİA, II, 526-530; diğer makale ve ansiklopedi maddeleri için bk. TED, XIII [1987], s. 12-30).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir Donuk, Prof.Dr. İbrahim Kafesoğlu, İstanbul 1989, s. 1-192; a.mlf., “İbrahim Kafesoğlu’nun Hayatı ve Eserleri”, TED, XIII (1987), s. 1-30; Altan Deliorman, “Kafesoğlu’ndaki İlmî Titizliğe Dair Birkaç Hâtıra ve Müşâhede”, TKA, XXIII/1-2 (1985), s. 29-44; Muharrem Ergin, “Beklenmeyen Bir Ölüm”, a.e., s. 63-70; Orhan F. Köprülü, “Dostum Kafesoğlu”, a.e., s. 71-73.

Abdülkadir Donuk

KAFFÂL, Abdullah b. Ahmed

(عبد الله بن أحمد القفّال)

Ebû Bekr Abdullāh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026)

Şâfiî fakihi.

Otuz yaşlarında fıkıh tahsiline yönelmeden önce kilitçilik yaptığından "Kaffâl" lakabıyla anılmış, Muhammed b. Ali el-Kaffâl'den ayırt edilmesi için kendisine el-Kaffâl es-Sagīr denmiştir. Merv, Herat, Bîkend ve Buhara'da hadis dinledi. Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Fâşânî el-Mervezî'den fıkıh öğrendi. Mervezî ve Halîl b. Ahmed es-Siczî'den hadis rivayet etti. Horasan'da Şâfiî mezhebinin önderliğini yaptı. Talebeleri arasında Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Sincî, Merverrûzî ve Rüknülislâm el-Cüveynî gibi âlimler bulunmaktadır. Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olduğu belirtilen Kaffâl'in görüşleri başta Horasan ulemâsının yazdıkları olmak üzere Şâfiî fıkıh kaynaklarında rivayet edilmektedir. Fıkıh kitaplarında Kaffâl mutlak olarak zikredildiğinde genellikle Abdullah b. Ahmed kastedilir. 410 (1019) yılında Gazneli Mahmud'un huzurunda önce Şâfiî mezhebine uygun âdâb ve erkânı gözeterek, ardından Ebû Hanîfe'nin savunduğu bütün ruhsatları cemederek namaz kıldığı, böylece ikisi arasında kıyas yapan sultanı Hanefî mezhebinden döndürerek Şâfiî olmasını sağladığı rivayet edilir. Şeyh Sadr İbn Abdülkuddûs, Kaffâl'in bu görüşleri için Risâle fî reddi ṭaʿni'l-Ḳaffâl el-Mervezî ʿale'l-İmâm Ebî Ḥanîfe adıyla bir eser yazmıştır. Cemâziyelâhir 417'de (Temmuz-Ağustos 1026) Merv'de (Sicistan) doksan yaşlarında vefat eden Kaffâl'in günümüzde Özbekistan sınırları içinde kalan kabri hâlâ ziyaret edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Fetâvâ (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 501). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Süleymaniye, nr. 675, vr. 1-222b) ona nisbet edilen Fetâva'l-Ḳaffâl adlı kitabın kapağında eser ve müellif ismi farklı bir hatla yazılmış olup metinde yazar ismine rastlanamamıştır.

Müellif, “şeyh” diye zikrettiği hocasına hazır bulunduğu meclislerde sorulan soruları ve cevaplarını tasnife tâbi tutmaksızın yazıya geçirdiği gibi kendi görüş ve fetvalarını da aktarmıştır. 2. Şerḥu Fürûʿi (Muḥammed) İbni’l-Ḥaddâd el-Mıṣrî. İbnü’l-Haddâd el-Kinânî’nin el-Fürûʿ adlı eserinin şerhidir. 3. Şerḥu’t-Telḫîṣ. İbnü’l-Kās’ın Şâfiî fıkhına dair kitabının şerhidir. Kâtib Çelebi son iki eseri yanlışlıkla Muhammed b. Ali el-Kaffâl’e nisbet etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 479; II, 1257).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 105; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l - fuḳahâʾi’ş - Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 496-500, 536; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 282; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 46; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 405-407; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 382; III, 24-25, 30-31; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 53-62; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 298-299; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 182-183; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 479; II, 1257; Brockelmann, GAL Suppl., I, 307; Sezgin, GAS, I, 500-501; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, III, 78-79; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 197-198.

Cengiz Kallek

KAFFÂL, Muhammed b. Ali

(محمد بن علي القفّال)

Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976)

Şâfiî fakihi.

15 Şâban 291'de (2 Temmuz 904) Şâş'ta (Türkistan) doğdu. Kaffâl lakabı kilitçilik mesleğinden kaynaklanmakta, aynı lakapla anılan Abdullah b. Ahmed el-Mervezî'den ayırt edilmesi için el-Kaffâl el-Kebîr veya el-Kaffâl eş-Şâşî diye anılmaktadır. Genel olarak tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh usulü eserlerinde Kaffâl şeklinde geçen âlim Muhammed b. Ali'dir. Abdullah b. Ahmed'e nisbetle az geçtiği fıkıh kitaplarında ise daha çok el-Kaffâl eş-Şâşî olarak zikredilir. Kaffâl 309 (921) yılında hadis öğrenimi için Horasan, Irak, Hicaz ve Suriye'ye gitti. İbn Huzeyme, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Arûbe, İbnü'l-Bâgandî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Düreyd ve Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis dinledi. Çeşitli ilimleri tahsil ettikten sonra Şâş'a dönerek öğretim faaliyetinde bulundu ve Şâfiî fıkhının Mâverâünnehir'de yayılmasını sağladı. Ebû Abdullah el-Halîmî,

Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî, Ebû Abdullah İbn Mende, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi âlimler ondan hadis rivayet ettiler. Tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm, Arap dili ve şiirde devrinin otoriteleri arasında yer alan Kaffâl cedel sahasında eser veren ilk fıkıh âlimidir. Hâkim en-Nîsâbûrî onu, çağdaşı Mâverâünnehir fakihleri içinde usulü en iyi bilen ve hadis öğrenimi için en çok yolculuk yapan kişi olarak niteler. Kaffâl önceleri Mu'tezile'nin fikirlerini benimsemiş, şer'î hükümlerde kıyas ve haber-i vâhidi delil olarak kullanmanın aklen vâcip olması gibi görüşleri savunmuş, ancak daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin mezhebine yönelerek ondan kelâm öğrenmiştir. Bundan dolayı başta Tefsîrü'l-Ḳurʾân'ı (et-Tefsîrü'l-kebîr) olmak üzere bazı eserlerinde Mu'tezilî fikirler mevcuttur. Bu kitap, özellikle içerdiği Mu'tezilî görüşler bakımından Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı ile Süyûtî'nin Esrârü't-tenzîl'inin kaynakları arasında yer alır (Süyûtî, s. 110). Fikirleri Şâfiî kaynaklarında

iktibas edilen Kaffâl'in hastanın namazları cemedebileceği, yetişkinin kendisi için akîka kurbanı kesmesinin müstehap olduğu gibi mezhep görüşünün dışına çıkan ictihadları da vardır. Kaffâl Zilhicce 365'te (Ağustos 976) Şâş'ta vefat etti; 366'da öldüğü de söylenmekte (Musannif, s. 89), Şîrâzî ise yanlışlıkla 336 (947-48) yılını vermektedir.

Bizans'a karşı hazırlanan Horasan ve Mâverâünnehir ordusuyla birlikte Rey'e gittiği anlaşılan Kaffâl'in (354/965), Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın emriyle yazılıp Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'a gönderilen ve Misis ile Tarsus'un istilâsı (352/963) sebebiyle müslümanları aşağılayan kasideye reddiye olarak kaleme aldığı bir hicviyesi vardır. Her iki kasidenin metni Viyana'daki Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek'te kayıtlı yazmalarda (nr. 464, 1996) yer aldığı gibi Sübkî tarafından da iktibas edilmiştir (Ṭabaḳāt, III, 205-213). Horasan, Suriye ve Irak bölgesinden birçok edip ve şair söz konusu kasideye reddiye yazmış, ancak Kaffâl'inki seçilip imparatora gönderilmiştir. Manzum diplomasi dilinin güzel bir örneği olan kaside milletlerarası ilişkilerle ilgili muhtelif çalışmalarda iktibas edilerek incelenmiştir (bunlardan bazıları şunlardır: Carl Brockelmann, "Arabische Streitgedichte gegen das Cristendum", Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E.F. Gautier [Tours 1937], s. 96-106; Gustav Edmund von Grünebaum, "Eine Poetische Zwischen Byzanz und Bagdad in 10. Jahrhundert", Studia Arabica, I [Analecta Orientalia, XIV, 1937], s. 41-64; Selâhaddin el-Müneccid, Ḫuṣûmât diblûmâsiyye fi'l-İslâm: Ḳaṣîde İmbarâtûri'r-Rûm Phokas fî hicâʾi'l-Müslimîn ve ḳaṣîdetâ el-imâmeyn el-Ḳaffâl eş-Şâşî ve İbn Ḥazm fi'r-redʿaleyh [Beyrut 1983]; Abdülhâdî et-Tâzî, "Mürâsele diblûmâsiyye şiʿriyye fi'l-ʿaṣri'l-vasîṭ beyne'l-Ḳusṭanṭîniyye ve Baġdâd ḥasbe maḫṭûṭa ferîde fî Fiyenâ", Fuṣûl edebiyye ve târîḫiyye, nşr. Hüseyin Atvân [Beyrut 1414/1993], s. 257-287).

Eserleri. 1. Meḥâsinü'ş-şerîʿa fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (III. Ahmed, nr. 1317) ve Yale University Library'de (Landberg Collection, nr. 614) birer nüshası kayıtlı bulunan eser şer'î hükümlerin illetlerine ilişkin bir soruya cevap olarak yazılmıştır. 2. Cevâmiʿu'l-kelim fi'l-ḥadîs̱ mine'l-mevâʿiẓ ve'l-ḥikem (bu iki eserin nüshaları için bk. Brockelmann, III, 1200; Sezgin, I, 498). Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 481; ayrıca bk. Brockelmann, III, 1200) Kaffâl adına kayıtlı bulunan Cevâmiʿu'l-kelim fi'l-mevâʿiẓ ve'l-ḥikem adlı eserin,

yapılan araştırma sonucunda Müttakī el-Hindî’ye ait olduğu anlaşılmıştır.

Kaffâl’in kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu’r-Risâle, Delâʾilü’n-nübüvve, Edebü’l-Ḳāḍî (Edebü’l-ḳażâʾ), Kitâbü’l-Uṣûl, Tefsîrü’l-Ḳurʾân. Brockelmann, çeşitli baskıları yapılmış olan Uṣûlü’ş-Şâşî adlı bir kitabı (Leknev 1278; Delhi 1303; Beyrut 1402/1982) İshak b. İbrâhim eş-Şâşî, Kaffâl eş-Şâşî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî’nin eserleri arasında saymaktadır. Ancak kitabın Hanefî fıkıh usulüne dair olması ve içinde İbnü’s-Sabbâğ’ın (ö. 477/1084) eş-Şâmil adlı eserine atıfta bulunulması (s. 312) gibi bazı hususlar bunun her üç Şâşî’ye nisbetini imkânsız kılmaktadır. Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ının şerhi olan ve günümüze ulaşmayan et-Taḳrîb adlı bir eser de bazı âlimlerce yanlışlıkla Kaffâl eş-Şâşî’ye izâfe edilmektedir. İbn Hallikân, Süleym b. Eyyûb er-Râzî’nin aynı adlı eseriyle karıştırıldığını belirttiği et-Taḳrîb’i bizzat gördüğünü ve altı ciltlik eserin aslında Kaffâl’in oğlu Ebü’l-Hasan Kāsım’a (ö. 400/1010 civarı) ait olduğunu söylemektedir (Vefeyât, IV, 200). Ebû Abdullah el-Halîmî’den fıkıh öğrendiği ve Şâfiî mezhebinin önemli şahsiyetlerinden olduğu dışında hayatına dair bilgiye rastlanmayan Kāsım’ın et-Taḳrîb’i benzersiz olarak nitelendirilmektedir. Hadisleri bolca kullanan ve Şâfiî’nin sözlerine sıkça yer veren bu eserin Gazzâlî gibi bir âlim tarafından bile alıntı yapılacak kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Babası gibi Kāsım da yaygın görüşe aykırı olarak verdiği bir fetvada ikişer şahit tutmaları kaydıyla tarafların yazışma yoluyla nikâh akdi yapabileceğini ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 269; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, II, 469-470; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 92, 106; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 112; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 244; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 182-183; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali

Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 228-229; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 282-283; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 200-201; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 283-285; Safedî, el-Vâfî, IV, 112-114; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 200-213, 472-477; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 148-150, 187-189; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 109-110; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 88-89, 117-118; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 47, 401, 466, 479, 580, 611, 873; II, 1257, 1608; Flügel, Handschriften, I, 449-453; III, 512; Brockelmann, GAL Suppl., I, 307; III, 1200; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 111; Sezgin, GAS, I, 497-498; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 158-160, 178-179; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, IV, 78-84; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Kahire, ts., I, 212-213.

Cengiz Kallek

KÂFÎ

(الكافي)

Daha çok hasîb mânasında kullanılan Allah’ın isimlerinden biri

(bk. HASÎB).

el-KÂFÎ

(الكافي)

Hâkim eş-Şehîd’in (ö. 334/945) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye ait zâhirü’r-rivâye diye bilinen altı kitabı bir araya getirdiği eseri

(bk. HÂKİM eş-ŞEHÎD).

el-KÂFÎ

(الكافي)

Küleynî'nin (ö. 329/941) Şîa'nın kütüb-i erbaasına dahil olan eseri.

Şîa'ya göre muteber sayılan dört hadis kitabının (bk. KÜTÜB-i ERBAA) ilki ve en önemlisi kabul edilen, tam adı el-Kâfî fî ʿilmi'd-dîn olan eserin mukaddimesinde müellif, Hz. Peygamber'in ümmetine Allah'ın kitabı ile Ali b. Ebû Tâlib'i vasî olarak bıraktığını, imama itaat etmenin müslümanlar üzerine bir vazife olduğunu, dinî ilimlerin sadık imamlardan öğrenilebileceğini söylemekte, Allah'ın emirlerine ve Resûl-i Ekrem'in sünnetine uygun yaşamayı temin için bu kitabı kaleme aldığını belirtmektedir. Yirmi (veya otuz) yılda yazıldığı, 16.000 civarında hadis ihtiva ettiği belirtilen eserin iki ciltten oluşan, inançla ilgili el-Uṣûl mine'l-Kâfî adlı birinci kısmı "el-akl ve'l-cehl, fazlü'l-ilm, tevhîd, el-hücce, el-îmân ve'l-küfr, ed-duâ, fazlü (azametü)'l-Kur'ân ve el-aşere (el-muâşere)" adıyla sekiz bölüme ayrılmıştır. Eserin el-Fürûʿ mine'l-Kâfî adını taşıyan ve altı ciltten meydana gelen ikinci kısmı ibadet ve muâmelâta dair meseleleri ihtiva etmektedir. el-Fürûʿ mine'l-Kâfî'nin sonuncu cildi olup çeşitli konuları kapsayan, Hz. Peygamber'e ve imamlara izâfe edilen mektup ve konuşmaların ele alındığı "er-Ravża" adlı bölümü eserin üçüncü kısmı olarak gösterenler de vardır (S. Waheed Akhtar, s. 13).

Eserini telif ederken nasıl bir metot uygulayacağını, hadisleri kabulde hangi şartlara riayet edeceğini belirtmeyen müellifin, Şiî ricâline dair kitaplarda olumsuz nitelikleriyle tanıtılan râvilerden de hadis rivayet ettiği, hadislerin sıhhatinin Kur'an'la ölçülmesi gerektiğini söylemesine rağmen bu şarta uymadığı, kendilerinden nakilde bulunduğu râvilerin Şiî olmasına ve rivayetlerinin diğer hadis mecmualarında yer almamasına özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Bazı bölümlerde mevcut hadislerin konu başlığı ile bir ilgisi bulunmamakta, eserde imamların bir kısım fetvaları da yer almaktadır. Rivayetlerin çoğu Ca'fer es-Sâdık'ın ve diğer mâsum imamların sözlerinden ibaret olup isnadlar genellikle Hz. Peygamber'e muttasıl olarak ulaşmamakta, birçok rivayetin uydurma olduğu görülmektedir.

el-Kâfî üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, bu arada muhtasarları yapılmıştır. Muhammed Bâkır Dâmâd Hüseynî'nin er-Revâşiḥu's-semâviyye fî şerḥi'l-eḥâdîs̱i'l-İmâmiyye (Tahran 1311, 1315; Bombay 1312), Sadreddîn-i Şîrâzî'nin Şerḥu Uṣûli'l-Kâfî (Tahran 1366), Feyz-i Kâşânî'nin el-Vâfî (I-II, Tahran 1310-1314; I-III, 1322-1324; Kum 1404/1984), Abdülhüseyin el-Muzaffer'in eş-Şâfî fî şerḥi Uṣûli'l-Kâfî (I-II, Necef, ts.), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Sâlih el-Mâzenderânî'nin Şerḥ (baskı yeri yok, 1266, 1281), Halîl b. Gāzî el-Kazvînî'nin eş-Şâfî (Leknev 1302-1303, eṣ-Ṣâfî adıyla Farsça tercümesiyle birlikte 1308), Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Mirʾâtü'l-ʿuḳūl fî şerḥi aḫbâri âli'r-Resûl (Tahran 1321) ve Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd el-Âmilî'nin ed-Dürrü'l-manẓûm min kelâmi'l-maʿṣûm (Kays Âl-i Kays, s. 89-90) adlı şerhleri bunlar arasında zikredilebilir (diğer şerh, hâşiye ve muhtasarlar için bk.Sezgin, I, 540-542; Kays Âl-i Kays, III, 86-93).

el-Kâfî Farsça tercümesiyle birlikte neşredilmiş (Tebriz 1281, 1307, 1311, 1377, 1392; Leknev 1302), ayrıca Ali Ekber el-Gaffârî ve Saîd Muhammed Hasan er-Rizvî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (I-VIII, Tahran 1362/1984, 1375-1378, 1381/1961, 1398/1978, 1401/1980). Ali Rızâ Berâziş, el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Uṣûl mine'l-Kâfî adlı çalışmasıyla eserin indeksini hazırlamıştır (1408/1988). Seyyid Sâmir Hâşim Habîb el-Amîdî, Difâʿ ʿani'l-Kâfî adlı kitabında (Kum 1415) el-Kâfî'ye yöneltilen eleştirileri cevaplandırmıştır. Ayrıca Hâşim Ma''rûf el-Hasenî Dirâsât fi'l-Kâfî li'l-Küleynî ve'ṣ-Ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî adlı bir eser kaleme almış (bk. bibl.), M. Cemal Sofuoğlu da eser üzerinde Hadis Tenkîdi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme ismiyle bir doçentlik çalışması yapmıştır (1982, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Küleynî, el-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401; ayrıca bk. Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi, I, 8-42; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı),

Ankara 1978, s. 100, 109-110; Ebû Mansûr et-Tabersî, el-İḥticâc, Necef 1966, I, 196; II, 110; Sezgin, GAS, I, 540-542; Hâşim Maʻrûf el-Hasenî, Dirâsât fi'l-Kâfî li'l-Küleynî ve'ṣ-Ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî, Beyrut 1388/1968, s. 123-131, 184-194, 202-204, 213-217; ayrıca bk. İndeks; M. Ebû Zehre, el-İmâmü'ṣ-Ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 429-438; M. Cemal Sofuoğlu, Şîa'nın Hadis Anlayışı (doktora tezi, 1977), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 129 vd.; a.mlf., Hadis Tenkîdi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme (doçentlik tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 36-38, 56-63, 93-97, 99; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, VI, 179-184; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 82-93; S. Waheed Akhtar, Early Shīʿite Imāmiyyah Thinkers, New Delhi 1988, s. 9-20.

M. Cemal Sofuoğlu

KĀFİLE-i ŞUARÂ

(قافلهء شعراء)

Çaylak Tevfik’in (ö. 1893) Türk şairlerine dair tezkiresi

(bk. ÇAYLAK TEVFİK).

KÂFİR

(bk. KÜFÜR).

KÂFİRÛN SÛRESİ

(سورة الكافرون)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminde Mâûn sûresinden sonra nâzil olmuştur. Altı âyet olup fâsılası د، م، ن harfleridir. İlk âyeti kâfirlere hitapla başladığı için bu adı almıştır. Sûreye Mukaşkışe ismi de verilir. Bu kelime, "bazı bulaşıcı hastalıkları tedavi etme" anlamındaki "kaşkaşe" kökünden türemiş olup burada "şirk ve nifaktan uzaklaştıran" anlamındadır. Kâfirûn sûresine ayrıca Münâbeze, Berâet, İbâdet, Din ve İhlâs adları da verilmiştir. Öte yandan İhlâs ve Kâfirûn sûreleri İhlâseyn (iki İhlâs) şeklinde de anılmaktadır.

Kâfirûn sûresinin nüzûl sebebi hakkındaki rivayetlere göre Kureyş'in önde gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek şöyle söylemişlerdir: "Ey Muhammed! Bir yıl biz senin ilâhına tapalım, bir yıl da sen bizim ilâhımıza tap; böylece anlaşmış oluruz. Eğer senin bildirdiklerin bizim inandığımızdan daha doğru ise ondan biz de istifade etmiş oluruz; bizim taptığımız senin taptığından hayırlı ise bu takdirde sen ondan faydalanmış olursun". Fakat Resûlullah, "Kendisine şirk koşmaktan Allah'a sığınırım" diyerek bu teklifi reddetmiş, bunun üzerine sûre nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 343-344).

Sûrenin muhtevası dikkate alındığında, özellikle İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan tevhid ilkesi üzerinde durularak yalnızca Allah'a ibadet edilmesi ve O'na ortak koşulmamasının vurgulandığı görülür. Ayrıca Hz. Peygamber'in dilinden onun ibadetinde şirk unsurunun bulunmadığına dikkat çekilmektedir. Sûrede aynı zamanda din ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde hiç kimsenin bir başkasının ibadetini engelleme hakkının bulunmadığına işaret edilmektedir. Sûrenin sonunda yer alan, "Benim dinim bana, sizin dininiz size" ifadesi müşriklerin tavırlarından kesinlikle uzak durmayı vurgular. Nitekim bu hususun daha sonra nâzil olan bazı Mekkî sûrelerde de tekrarlandığı görülür (meselâ bk. Yûnus 10/41, 104).

Kâfirûn sûresi Hz. Peygamber'in namazlarda sıkça okuduğu sûreler arasında yer alır. Onun sabah ve akşam namazlarının sünnetlerinde, tavaf namazında ve vitir namazından sonra oturarak kıldığı iki rek'atlık namazda İhlâs ve Kâfirûn sûrelerini okuduğu rivayet edilmiştir (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 98; İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 102, 112; Tirmizî, "Ḥac", 43; Nesâî, I, 340, 447; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, II, 391; III, 33). Resûlullah'ın bir sahâbîye yatağına girerken Kâfirûn sûresini okumasını öğütlediği de nakledilir (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 23; Tirmizî, "Daʿavât", 22). Bazı kaynaklarda yer alan, "Kim Kâfirûn sûresini okursa Kur'an'ın dörtte birini okumuş sayılır; okuduğu bu sûre onu şeytanın aldatmasından korur ..." anlamındaki hadisin (Zemahşerî, IV, 293) sahih olmadığı belirtilmektedir (Muhammed et-Trablusî, I, 1058; sûrenin fazileti hakkında nakledilen ve sahih olmayan diğer rivayetler için bk. İbn Arrâk, II, 84-85; Abdülhay el-Leknevî, s. 104, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116).

Kâfirûn sûresine dair bazı çalışmalar yapılmış olup İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tefsîru süveri'l-Kâfirûn ve'l-Muʿavviẕeteyn'i (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Beyrut 1949), Celâleddin ed-Devvânî'nin Tefsîru sûreti'l-Kâfirûn'u (bk. bibl.) ve Seyid Ali Topal'ın Kâfirûn Sûresi Tefsiri adlı yüksek lisans tezi (bk. bibl.) bunlar arasında sayılabilir. Devvânî'nin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan risâlesi Cevdet Akbay tarafından Celâleddîn ed-Devvânî ve Tefsîru Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn adıyla tahkik edilmiştir (yüksek lisans tezi, 1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 23; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 98; İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 102, 112; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 10, "Daʿavât", 22; "Ḥac", 43; Nesâî, es-Sünen, Beyrut 1411/1991, I, 340, 447; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, II, 391; III, 33; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXX, 213-214; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 343-344; Zemahşerî, el-Keşşâf

(Beyrut), IV, 292-293; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IX, 252-254; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 136-148; Devvânî, Tefsîru sûreti'l-Kâfirûn (S̱elâs̱ü resâ'il min muṣannefâti'd-Devvânî içinde, nşr. Seyyid Ahmed Toyserkânî), Meşhed 1411, s. 35-67; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, II, 84-85; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1058; Abdülhay el-Leknevî, el-Âs̱ârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984, s. 104, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116; Seyid Ali Topal, Kâfirûn Sûresi Tefsiri (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.

Kâmil Yaşaroğlu

KAFİYE

(القافية)

Şiirlerin mısra sonlarında yazılış ve okunuşları aynı, anlamları farklı olan ses benzerliği.

Sözlükte kafâ ve kāfiye kelimelerinin ilk ve asıl anlamı “başın boyunla bitişen arka ve son kısmı, ense”dir. Bu temel mânadan “bir şeyin sonu, arkası” anlamı, buradan da “beytin sonu” mânası türemiştir. Câhiliye, muhadram ve İslâmî dönem Arap şairlerinin kafiyeyi “beyit, şiir, kelime, beytin son kelimesi ve revî harfi” (kafiyede tekrarlanan son harf) gibi anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Kafiye kelimesini “tâbi olmak, ardından gitmek” demek olan kafv / kufüvv masdarından “izleyen, ardından gelen” (kāfiye) veya “arkasından getirilen” (makfüvve) anlamında türetenler de vardır. Bunlara göre kafiyeli kelimelerin beyitlerin sonlarında birbirini izlemesi ya da arka arkaya tekrar edilmesi sebebiyle kafiyeye bu ad verilmiştir (İbnü’s-Serrâc, s. 115; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 154; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, s. 569).

Fars edebiyatında aynı kelimeyle ifade edilen kafiyeye İslâm öncesi Türk edebiyatında uyak, halk edebiyatında ayak denilmiş; Fars ve klasik Türk edebiyatlarında “kāfiye-gû, kāfiye-senc, kāfiye-endîş” kelimeleri de “şair” yerine kullanılmıştır. Kafiye, manzumenin dış yapı özelliklerinden olup âhengi temin eden en önemli unsurudur.

Dünya şiirinde kafiyenin kullanılışı veznin bulunuşundan çok sonradır. İlk şiirlerini kafiyesiz yazan milletler yanında Japon edebiyatı gibi uzun dönemlerde kafiye geleneği oluşmamış edebiyatlar da bulunmaktadır. Kafiye bir ses, bir hece veya bir kelimeden meydana gelir. İslâmî edebiyatlardaki kafiyenin kaynağını teşkil eden Arap kafiyesinde sesler kadar hareke de önemli olup bir kelimenin seslerinden bazıları yahut kelimenin tamamı, hatta bir önceki kelimenin sesleri de kafiyeye dahil olabilir. Kafiye usulünü ilk ortaya koyanlar Araplar’dır. Bu sebeple Arap edebiyatında aruzla kafiyenin birlikteliği esası II. (VIII.) yüzyılda yazıya

geçirilmeye başlanmış ve Halîl b. Ahmed, Mufaddal ed-Dabbî, Ahfeş el-Evsat ve İbn Dürüsteveyh gibi yazarlar kafiyenin nasıl olması gerektiği üzerine görüşler öne sürmüşlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 690; İbnü'l-Kıftî, II, 113; Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 61 vd.; DİA, III, 426-427). Bunun sonucunda "ilm-i kavâfî" diye özel bir dal oluşmuş ve yüzyıllar boyunca Arap, Fars ve Türk edebiyatları başta olmak üzere Doğu edebiyatlarında kafiyenin ayrıntıları ve biçimleri üzerine kitaplar yazılmıştır. Beyit sonlarındaki uyumla (tenâsüp) bunu bozan unsurları inceleyen kafiye ilmi retorik kitaplarının en önemli bölümlerinden birini meydana getirmiştir.

Arap edebiyatında kafiye düzenini oluşturan altı harf özel isimler altında incelenmiştir. 1. Revî. Kafiye düzeninde daima bulunması gereken, bu sebeple kasidenin üzerine kurulduğu ve kendisine nisbetle anıldığı sahih harftir. Revî harfi harekeliyse "mutlak revî", harekesiz ise (sâkin) "mukayyed revî" adını alır. Kafiye kelimesinin sonunda yer alan illet / med harfleri, tesniye elifi, tekit, tenvin ve müennes "nûn"ları, sekt "he"si (ه ـه), önü harekeli bitişik he (ـه" ,(ـه" zamiri ve hitap kâfı (ك), ötreyi izleyen vav zamiri (وا) ve kesreyi izleyen yâ zamiri (ي) gibi harfler kavî olmamaları veya ziyade harf olmaları sebebiyle revî sayılmazlar, revî harfi bunlardan önceki harftir. Bir kafiye veya seci düzeninde revî olabilecek başka harf yoksa bu sayılan harflerden bazıları, özellikle elifler revî kabul edilir. Maksûre türü didaktik kasidelerin kafiye düzeninde revî harfi olarak elif-i maksûre bulunur. 2. Vasıl harfi. Harekeli (mutlak) revî harfinin uzatılmasından (işbâ' / ıtlâk) hâsıl olan med harfleri (ا و ي) veya revî harfinin sonuna bitişen müennes harfi, zamir veya sekt / vakıf harfi olarak eklenen he ile حامِيهْ، دَفعهْ، هِيهْ) gibi) hitap kâfıdır. 3. Hurûc harfi. Vasıl harfinin uzatılmasından (işbâ') hâsıl olan med harfleridir (ا و ي): فَرجامُها (ا) ، نَعله(ي)، يُحسِنونه(و) kafiyelerinde "ا و ي" hurûc, "ـه" vasıl harfidir. 4. Ridf harfi. Revî harfinden önceki med veya lîn (önü fetha olan vav ile yâ) harfleridir: (غَيْنْ)'da (ن) revî (ي) lîn ridfi, "الحال، العُهود، المَشِيب" kafiyelerinde "ل د ب" revî, "ا و ي" med ridfleridir. 5. Te'sîs harfi. Revîden önceki harekeli harfin önünde gelen eliftir. Buna te'sîs elifi de denir. Revî harfiyle te'sîs elifinin aynı kelimede olması şarttır: (الشاهدُو)'da (و) vasıl, (د) revî, (ا) te'sîstir. 6. Dahîl harfi. Revî harfiyle te'sîs elifi arasındaki harekeli harftir: (جاهلُو) ve (الكَواكبُو) kafiyelerindeki هـ، ك dahîl, ل، ب revîdir.

Arap edebiyatında kafiye düzenini oluşturan harf grubunun harekeleri

mecrâ / mücrâ, nefâz / nefâd, hazv, işbâ‘, ress ve tevcîh olmak üzere altı adettir. Kafiye, son iki sâkin harf arasındaki harekelerin sayısı bakımından müterâdif, mütevâtir, mütedârik, mütekārib ve mütekâvis türlerine; revî harfinin harekeli veya sâkin olmasına göre de mutlaka ve mukayyede kısımlarına, bu ikisi de kendi içlerinde mücerrede, merdûfe, müessese diye üçer kısma ayrılır. Bazı Arap şiir türleri özel kafiye sistemlerine dayanır. Lüzûm-ı mâ lâ yelzem (iltizam) türünde birden fazla (iki, üç) revî harfi tekrar eder. Zü'l-kāfiyeteynde (tev'em / teşrî‘), beyitlerin ortalarında ve sonlarında iki kafiye düzeni bulunur. Müşterek (mücennes / cinaslı) kafiye aynı kelimenin değişik anlamlarda tekrarına dayanır.

Fars dilinde hareke bulunmaması kafiye harflerinin adedini dokuza çıkarmış ve Arap kafiye düzenine kayd, mezîd ve nâire isimleri altında yeni kafiye harfleri eklenmesine yol açmıştır. Buna göre Fars kafiyesinin harfleri şöyle sıralanmaktadır: 1. Revî. Kafiyenin asıl olan son harfidir, kafiyede birbirine uygun olması gereken harf budur. "Kamer" ve "şeker" kelimelerinin sonundaki "r"ler revî harfidir. 2. Te'sîs. Revî ile aralarında herekeli bir harf bulunan "elif"tir. "Kāsır" ve "mâhir" (قاصر، ماهر) kelimelerindeki "elif"ler gibi. 3. Dahîl. Te'sîs ile revî arasındaki harftir. "Şemâyil" ve "kabâyil" (شمایل، قبایل)kelimelerindeki yâ harfi gibi. 4. Ridf. Aralarında harekeli bir harf bulunmak üzere revîden önce yer alan elif vb. uzun vâv-ı sâkine veya esre ile okunan yâ-yı sâkinedir. Buna göre ridf iki türlüdür: a) Ridf-i aslî. Revîden önce gelen ve uzatmalı olarak okunan elif, vav ve yâ ünlülerinin her birine denir. "Bâd, bûd, bîd" kelimelerindeki â, û ve î harfleri gibi. Arap kafiye düzenindeki ridf de böyledir. b) Ridf-i zâid. Revî harfiyle ünlüler arasında bulunan sâkin harftir. "Sâht, sûht, rîht" kelimelerindeki h harfleri gibi. Bu tür kafiyeye az rastlanır. Bu durumda arada bulunan sâkin harfe "ridf-i zâid", elif veya "vav"a ya da "yâ"ya "ridf-i aslî" denir. 5. Kayd. Elif, vav ve "yâ"nın dışında revîden hemen önce gelen sâkin harftir. "Dest, best, mest" kelimelerindeki s; "sirişt" ve "bi-hişt" kelimelerindeki ş; "guft, cuft, huft" kelimelerindeki f harfi gibi. Harf-i kayd ile yapılan kafiyeye "revî-i mukayyed" (kāfiye-i mukayyed) denir. 6. Vasıl. Revîyi takip eden harftir. Bu harf sâkin durumdaki revîyi harekeli duruma getirir. "Hâbî" ve "deryâbî" kelimelerinde â ridf-i aslî, b revî ve î vasıl harfidir. Yine "yârî" ve "dildârî" kelimelerinde â ridf-i aslî, r revî ve î vasıl harfidir. 7. Hurûc. Vaslı takip eden harftir. "Mestend" ve "nişestend" kelimelerinde s harf-i kayd, t harf-i revî, n harf-i vasl ve d harf-i hurûcdur.

8. Mezîd. Hurûcu takip eden harftir. “Mî-gozarîm-eş” ve “mî-nevâzim-eş” kelimelerinde a harf-i ridf-i aslî, z harf-i revî, î harf-i vasl, m harf-i hurûc ve ş harf-i mezîddir. 9. Nâire. Mezîdi takip eden bir veya daha fazla harftir. “Bestîm-i şân” ve “peyvestîm-işân” kelimelerinde s harf-i kayd, t harf-i revî, î harf-i vasl, m harf-i hurûc, ş harf-i mezîd, â ve n harf-i nâiredir. Fars edebiyatında yukarıda sayılanlardan başka mutlak ve mukayyed kafiyeler de kullanılmıştır. Mahcûb, zü’l-kāfiyeteyn ve iç kafiye de buna eklenmektedir. Yine Arap kafiyesindeki kafiye harekeleri Fars kafiyesi için de geçerlidir.

Fars şiirinin kafiye kuralları üç gruba ayrılır. 1. â ve û ünlülerinin her biri tek başına kafiye yapabilir. Meselâ “mâ” ve “peydâ” kelimelerinde ortak olan â harfi ve “câdû, âhû” kelimelerinde ortak olan û harfi tek başına kafiye olabilir. Fakat bu tür kafiyenin kullanılışı fazla değildir. 2. Her ünlü, kendinden sonra gelen bir veya iki ünsüzle birlikte kafiye yapabilir. Bu da şu şekillerde olabilir: a) Uzun ünlü (â, û, î) + ünsüz. Meselâ “hâk” ve “pâk”

kelimelerinde kafiye hecesi “âk”, “fürûz” ve “bisûz” kelimelerinde “ûz”, “şenîd” ve “devîd” kelimelerinde ise “îd”dir. b) Uzun ünlü + ünsüz + ünsüz. Meselâ “sâht, nevâht” kelimelerinde “âht”, “pûst, dûst” kelimelerinde “ûst”, “gurîht, berîht” kelimelerinde “îht” heceleri kafiye heceleridir. c) Kısa ünlü + ünsüz. Meselâ “teb, şeb” kelimelerinde “eb”, “gil, dil” kelimelerinde “il” heceleri gibi. d) Kısa ünlü + ünsüz + ünsüz. Meselâ “nühuft, guft” kelimelerinde “uft”, “girift, şigift” kelimelerinde “ift” kafiye heceleridir. 3. Ek harfleri (hurûf-i ilhâkī). Kafiyeli kelimelerin sonuna aynı eklerden biri veya birkaçı gelebilir. Bu ekler şahıs ekleri, bitişik yazılan şahıs zamirleri, son ekler gibi eklerdir. Meselâ “tebâh-î, siyâh-î” kelimelerinde “âh” hecesi kafiye, î ek harfi, “bîht-end, rîht-end” fiillerinde “îht” hecesi kafiye, “end” ise ektir.

Türk dilinde harekeyle beraber uzun ünlünün de olmayışı, kafiyede elif, vav ve yâ ünlülerinden oluşan kafiye harfleri yerine kafiye düzeninde daha basit ve anlaşılır bir sıralamayı gündeme getirmiştir. Böylece kafiyeyi oluşturan harfler revîye olan yakınlık sırasına göre ridf, te’sîs, dahîl ve kayd olarak öne doğru; vasıl, hurûc, mezîd ve nâire olarak da sona doğru adlandırılır. Bir kafiyede revî harfiyle beraber ridf de varsa “kāfiye-i mürâdefe”, te’sîs de varsa “kāfiye-i müessese”, bunlara dahîl ve kayd da eklenmiş ise

“kāfiye-i mukayyede” ortaya çıkar. Revî harfinden sonra gelen ilk harfe vasıl, ikinciye hurûc, üçüncüye mezîd ve dördüncüden itibaren ne kadar harf varsa hepsine birden nâire denir. Modern Türk şiirinde revî harfinden sonra gelen harflerin tamamı redif olarak kabul edilmiş ve bunda herhangi bir uzunluk ölçüsü gözetilmemiştir.

Kafiye, Arap ve Fars edebiyatlarında beyit temeline dayandığı için genelde kafiye düzeni ve harflerin diziliş esasına göre adlandırılmıştır. Türk divan edebiyatının İran edebiyatı örneğinden yola çıkmış olması bu tür beyit esasına dayalı kafiye kullanımını yaygınlaştırmışsa da Türkler’in en eski şiirlerinden yola çıkarak kullandıkları bir de dörtlük düzeninde kafiyeleri vardır ki bu şiirlerde kafiyelerin şekil ve yapı bakımından farklı biçimleri ortaya çıkar. Yenisey mezar kitâbeleri ve Orhun âbideleri gibi nesir örneklerinde bile izleri bulunan sese dayalı kulak için kafiye Türkler’in İslâmî edebiyat dönemlerinde halk şiiri geleneği içinde devam etmiş ve divan edebiyatının Arap ve Fars kafiye geleneğine ve yazıya dayalı göz için kafiye ile paralel yürümüştür. Cumhuriyet döneminde kafiye genellikle halk şiirine göre incelenmiş, yapı ve şekil bakımından ayrı tasniflere tâbi tutulmuştur.

Yapı Bakımından Kafiye. Kafiyeyi meydana getiren seslerin azlığı veya çokluğuna göre kafiye yarım, tam, zengin ve cinaslı olabilir. Yarım kafiye mısra sonlarında yalnızca bir sessiz harfin benzeşmesiyle olur (Ecel büke belimizi / Söyletmeye dilimizi; Yûnus Emre); daha çok halk şiirinde ve redifle birlikte kullanılmıştır. Tam kafiye, mısra sonlarında iki sesin (ünlü + ünsüz, ünsüz + ünlü; çift ünsüz veya uzun ünlü) benzeşmesiyle olur (Bir garip rüya rengiyle / Uyumuş gibi her şekil / Rüzgârdaki yaprak bile / Benim kadar hafif değil; Ahmet Hamdi Tanpınar). Zengin kafiye mısra sonlarında ikiden fazla sesin benzeşmesiyle olur (Dünya nedir, anmasak unutsak / Âvâreyiz âşîyâna tutsak; Muallim Nâci). Zengin kafiyede üçten fazla sesten oluşan bir kelime diğer kafiye kelimesi içinde tekrarlanıyorsa buna “tunç kafiye” denilir (N’oldu sana? Yeşil pancurun indi / Karanlık akşamlara döndü ikindi; Oktay Rıfat). Cinaslı kafiye anlamları ayrı, fakat yazılış ve söylenişleri aynı olan kelimelerin kafiye olarak kullanılmasıyla olur (Her nefeste eyledik yüz bin günâh / Bir günâha etmedik hiçbir gün âh; Süleyman Çelebi). Cinaslı kafiye halk şiirinde daha ziyade ayaklı mani nazım şekliyle kullanılmıştır (Gül erken / Bilmem ki yaz mı gelmiş / Niçin

açmış gül erken / Aklımı kayıp ettim / Nazlı yarim gülerken).

Şekil Bakımından Kafiye. Kafiye mısra sonlarındaki dizilişine göre düz, çapraz, sarma ve karma olabilir. Buna göre beyit, bend veya dörtlüklerin bütün mısraları birbiriyle kafiyeli olursa (aa, aaaa ... gibi) düz (bk. yarım kafiye örneği); koşma ve manilerde dörtlüklerin tek rakamlı (1 ve 3) mısraları ile çift rakamlı (2 ve 4) mısraları birbiriyle kafiyeli olursa (xaxa, bcbc, dede veya dcdc ... gibi) çapraz (bk. tam kafiye örneği); dörtlük veya bendlerde mısraların bir-dört, iki-üç sırasına göre kafiyeli olursa (abba cddc veya abbba cdddc ... gibi) sarma (Cânân aramızda bir adındı / Şîrin gibi hüsn ü âna unvân / Bir sâhile hem şerefti hem şân / Çok kerre hayâlimizde cânân / Bir şi‘ri hatırlatan kadındı; Yahya Kemal Beyatlı); bendlerin mısraları arasında kafiye bulunmakla beraber dizilişlerinde düzensizlik ve değişkenlik olursa karma kafiye ortaya çıkar (Ah şu ufkun arkasında / Sonsuz bahar havasında / İşitiyorum kuşların / Kuşların ötüştüğünü / İşitiyorum bir narın / Çatlayarak düştüğünü; Ziya Osman Saba).

Kafiyenin mısra içinde tekrarlanmasına göre sınıflandırılması da söz konusudur. Mısralarının sonunda ve ortasında kafiye yapılan musammat manzumelere “zü’l-kāfiyeteyn”, her mısraında alt alta ikiden fazla kafiye bulunan manzumelere de “zü’l-kavâfî” adı verilir. “Tarsiye murassa” da denilen bu ikincisinde alt alta gelen kelimelerin kafiyeleri sütun tarzında sıralanmış olmalıdır: Münhasırdır sözlerim evsâfına / Muntazırdır gözlerim el-tâfına (Ziyâ Paşa).

Kafiye Kusurları. Kafiyeden bahseden klasik eserlerin son bölümlerinde “uyûbü’l-kāfiye” adıyla verilen bu kusurlar Arap şiirinde daha Câhiliye devrinden itibaren bilinmekteydi. Bişr b. Ebû Hâzim el-Esedî ve Nâbiga ez-Zübyânî gibi şairlerin yaptıkları iḳvâ, sinâd, ikfâ ve taḥrîd gibi kafiye hataları kendilerine hatırlatılınca bunları düzelttikleri kaydedilmektedir (Merzübânî, s. 38-40, 59).

Arap şiirinde kafiye kusurları revî harfi ve harekesine, revîden önceki harf ve harekelere ve kafiye kelimesine ait kusurlar olmak üzere üçe ayrılır. Revî harf ve harekesine ilişkin kusurlar ikfâ, icâze, ikvâ, ısrâf, gulüv ve taaddîdir. İkfâ, revî harfinin aynı veya yakın mahreçten bir harfle bir kasidede beyitten beyte değişmesidir: ح/ خ، ن/ ل،س/ صdeğişimleri gibi. İcâze revî

harfinin uzak mahreçten bir harfle değişimidir: ذميم / قليل kafiye düzeninde ل / م değişimi gibi. İkvâ, revînin harekesinin (mecrâ) ötre ve esre şeklinde değişmesidir: يعقدُ / باليدَ 'de د / د gibi. Isrâf, revînin harekesinin üstünesre veya üstün-ötre olarak değişmesidir:بداءِ / الأداءَ 'de ءَ / ء gibi. Vezni bozacak şekilde sâkin revî harfinin harekelenmesi kusuruna "gulüv", revîden sonra gelen sâkin vasıl "hâ"sının vezni bozacak şekilde harekelenmesi kusuruna da "taaddî" denir.

Revîden önceki harf ve harekelerdeki değişme kusurlarına "sinâd" adı verilir. Bunlar ridf, te'sîs, işbâ', hazv ve tevcîh sinâdları olarak beş nevidir. Ridf sinâdı, iki beyitten birinin revîsinin önünde med (ridf) harfinin bulunması, diğerinde bulunmamasıdır. Te'sîs sinâdı iki beyitten birisinde te'sîs elifinin bulunması, diğerinde yer almamasıdır. İşbâ' sinâdı bir kasidede dahîl harfinin harekesinin farklı gelmesidir. Hazv sinâdı ridften önceki harfin değişmesidir. Tevcîh sinâdı mukayyed (sâkin) revîden önceki harfin harekesindeki değişikliktir. Aruz âlimleri Arap

şiirinde çok görüldüğü için bu nevi sinâdı hoşgörüyle karşılamışlardır.

Kafiye kelimesindeki kusurların başlıcaları îtâ, tazmindir. Îtâ, bir kasidede kafiye kelimesinin aynı anlamda olmak üzere tekrar edilmesidir. Bir kasidede yedi beyit geçmeden yapılmış olan kafiye tekrarları hoş karşılanmaz. Ancak bunu kusur saymayanlar da vardır. Nitekim Nâbiga ez-Zübyânî, bir kasidesinde dört beyit arayla (الساري) kafiyesini aynı anlamda tekrar etmiştir. Tazmin, beytin anlam ve i'rab yönünden tamam olmayıp arkadan gelen beyitle alâkasının bulunmasıdır. Ayrıca bir kasidede kafiye tef'ilelerinin (darb) "mefâîlün = mefâilün" gibi vezni bozacak şekilde farklı tef'ilede gelmesi kusuruna "tahrîd", birinci mısra sonlarındaki tef'ilelerin (aruz) farklı gelmesi kusuruna da "iksâd" denir. Kafiyede, revî hatırına anlamca gereksiz bir kelime kullanma kusuruna "istid'â'", yine kafiyede revî hatırına gereksiz bir "alem" zikretme kusuruna da "ilcâ'" adı verilir.

Fars edebiyatında kafiye kusurları Arap edebiyatındaki gibi ayrıntılı olmayıp sinâd, ikvâ, ikfâ ve îtâ ile sınırlandırılmıştır. Revîden önceki harfin harekesini esas alan sinâd için "yârî" ile "dûrî", hazv ve tevcihin harekesini esas alan ikvâ için "şiguft" ile "girift", telaffuzu birbirine yakın harflerin (b-p, g-k, t-d, c-ç) kafiyesini esas alan ikfâ için "gürg" ile "kürk" ve kafiyede

ses ve kelime tekrarını esas alan îtâ için de “hûb-ter” ile “bed-ter” örnek verilebilir.

Serveti Fünûn dönemine gelinceye kadar bu kusurlar Türk şairleri tarafından da kabul edilir, Arapça ve Farsça kökenli kelimelerle yapılan kafiyelerde kusur olmaması için gayret sarfedilirdi (kadar-kader; kefen-vatan ... gibi). Ancak gerek Tanzimat’tan sonra Batı retoriğini benimseyen Türk şiirinin geldiği nokta, gerekse Türkçe seslerin Arapça ve Farsça kelimeler için hazırlanmış bir kafiye sistemine aykırılığı (üç çeşit h, iki çeşit t, üç çeşit s, dört çeşit z vb.) 1895 yılında, kelimelerin yapılışını esas alan göz için kafiye yerine, okunuşunu esas alan kulak için kafiyenin öne çıkmasına kapı araladı. Hasan Âsaf adlı bir şairin Ma‘lûmât gazetesinde yayımlanan bir şiirinde “abes” ile (عبث) “muktebes” (مقتبس) kelimelerini kafiye yapması üzerine tenkit edilmesi ve daha sonra bunu Recâizâde Mahmud Ekrem’in müdafaası, o dönemin Batı yanlısı Türk şairlerinden çoğuna kafiyenin kulak için olması fikrini benimsetti ve klasik kafiye kusurlarını önemsiz konuma getirdi. Harf inkılâbından (1928) sonra abes-muktebes tartışması da kusur olmaktan çıkıp Latin harfleriyle ve tamamen Batı retoriğine uygun kafiyeler benimsendi. “Garip akımı” ve “ikinci yeni”den itibaren serbest şiir ön plana çıkınca kafiye kısmen terkedildi. 2000’li yılların başlarındaki Türk edebiyatının gelişimine bakıldığında geleneksel anlayıştan farklı da olsa şiirde ses unsuruna değer kazandıran kafiyenin önemini arttıracağı söylenebilir.

Kafiye, İlkçağ’lardan itibaren şiirden bahseden eserlerle retorik kitaplarının başlıca konuları arasında yer almıştır. Arap belâgat ve edebiyat kitaplarında bu konuda yazılanlar İslâmî kaynaklı edebiyatları derinden etkilemiş ve zamanla kafiyenin ayrıntı içinde boğulacak derecede detaylandırılmasına yol açmıştır. Arap edebiyatında kafiye hakkında ilk müstakil eser Halef el-Ahmer’in (ö. 180/796 [?]) Kitâbü’l-Ḳavâfî’sidir (Ebü’l-Alâ el-Maarrî, s. 7). Daha sonra Kutrub’un (ö. 206/821) (İbnü’n-Nedîm, s. 78) ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) aynı adlı eserleri görülür. Mutlak ve mukayyed kafiye taksimini ilk yapanın Ferrâ olduğu kaydedilir. Ahfeş el-Evsat’ın (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1390/1970), Ebû Ömer el-Cermî’nin (İbnü’n-Nedîm, s. 84), Ebû Osman el-Mâzînî’nin, Müberred’in (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Dımaşk 1392/1972), Amr b. Muhammed el-Kûfî’nin (a.g.e., s. 124) Kitâbü’l-Ḳavâfî’leri, Zeccâc’ın Kitâbü’l-Ḳāfî fî

esmâʾi’l-ḳavâfî’si (a.g.e., s. 91), İbn Keysân’ın Telḳībü’l-ḳavâfî ve telḳībü ḥarekâtihâ’sı (nşr. W. Wright, Leiden 1852; Opuscula Arabica, Leiden 1859, s. 47-74; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-Muṣtanṣıriyye, sy. 2, Bağdad 1971), Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî’nin el-Muḫteraʿ fi’l-ḳavâfî’si bu sahada yazılmış ilk eserlerdir. Daha sonra kaleme alınan belli başlı eserler de şunlardır: Kādî Ali b. Muhammed et-Tenûhî Kitâbü’l-Ḳavâfî (Kahire 1975); İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü’l-Ḳavâfî; İbn Sîde, el-Vâfî fî (aḥkâmi) ʿilmi’l-Ḳavâfî; Kādî Ebû Ya‘lâ Abdülbâkī et-Tenûhî, Kitâbü’l-Ḳavâfî (Beyrut 1379); İbnü’l-Kattâ‘ es-Sıkıllî, eş-Şâfî fî (ʿilmi)’l-ḳavâfî; İbnü’s-Serrâc eş-Şenterînî, el-Kâfî fî ʿilmi’l-ḳavâfî (Beyrut 1400/1979); Emînüddin Muhammed el-Mahallî, el-Cevheretü’l-ferîde fî ḳāfîyeti’l-ḳaṣîde; Ali İbn Berrî, el-Ḳāfî fî ʿilmi’l-ḳavâfî; Ebü’l-Abbas Ahmed el-Endelüsî, el-Vâfî fî maʿrifeti’l-ḳavâfî (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL, II, 32); İbnü’l-Mukrî el-Yemenî, ʿUnvânü’ş-şerefi’l-vâfî (Haydarâbâd-Dekken 1272; Taiz-Dımaşk 1987); Ebü’l-Bekā Muhammed el-Ahmedî, ez-Zübdetü’l-Ḳāfiyetü(‘ş-şâfiye) fî ibrâzi meknûnâti fevâʾidi’l-ḳāfiye; Halîl b. İbrâhim el-Girîdî, Kitâbü’l-Ḳavâfî; Abdülmelik el-İsferâyînî, el-Kâfi’l-vâfî bi-ʿilmi’l-ḳavâfî; Ahmed el-Muhrizî, el-Kelimetü’l-ḳāfiye fî ʿilmi’l-ḳāfiye (Kahire 1335).

Aruz ve kafiyeye dair yazılan eserlerin bir listesini veren Gotthold Weil, bu alanda zamanımıza ulaşan ilk eserin İbn Keysân’ın çalışması olduğunu söyler. Günümüzde ise İbn Keysân’dan en az bir asır önce eserini yazmış olan Ahfeş el-Evsat’ın Kitâbü’l-Ḳavâfî’si ile Müberred’in Kitâbü’l-Ḳavâfî’si yayımlanmıştır. Çağdaş yazarlardan Ma‘rûf er-Rusâfî, Mustafa es-Sâvî, Ahmed el-Hâşimî, Safâ Hulûsî, Emîn Ali es-Seyyid, Avni Abdürraûf, Bedevî Mahtûn, Ahmed Keşk, Abdülazîz Atîk, Muhammed el-Ömerî, Ali Necîb Atavî, Abdullah Dervîş tarafından kafiye konusunu aruzla birlikte inceleyen çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Kafiye hususunda Halîl b. Ahmed ile Ahfeş el-Evsat arasındaki süreçte tanım, taksim ve terim olarak yerleşmiş olan bilgilere daha sonraki müellifler şevâhid ve misaller dışında yeni bir şey ekleyememişlerdir (Hüseyin Nassâr, s. 112).

Türk edebiyatında kafiye hakkında müstakil bir eser yazılmamakla birlikte gerek aruzla birleştirilerek gerekse belâgata dair kitapların içinde kafiyeden geniş biçimde bahsedilmiştir. Ali Seydi Bey ve Melkon’un hazırladıkları Seci ve Kafiye Lugatı (İstanbul 1323), Manastırlı Mehmed Rifat’ın

Mecâmiu'l-edeb serisinin altıncı kitabı olan Fenn-i Kāfiye'si (İstanbul 1308), Muallim Nâci'nin Istılâhât-ı Edebiyye'si (İstanbul 1307, s. 65-121), İsmail Habip Sevük'ün Edebiyat Bilgileri (İstanbul 1942, s. 89-100), Tâhirülmevlevî'nin Edebiyat Lugatı (İstanbul 1973, s. 77-83) ve Cem Dilçin'in Örneklerle Türk Şiir Bilgisi (Ankara 1983, s. 59-92) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Ḳāfiye" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 872, 1239-1242; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 393; Ahfeş el-Evsat, Kitâbü'l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970; İbnü's-Serrâc, el-Kâfî fî ʿilmi'l-ḳavâfî (nşr. M. Rıdvan ed-Dâye), Beyrut 1400/1979; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 102-111, 127-128; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 496-510; Kudâme b. Caʿfer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. S. A. Bonebakker),

Leiden 1956, s. 2, 7-9, 19-23, 96-99, 108-111, 140-142; Sâhib b. Abbâd, el-İḳnâʿ (nşr. M. Hasan Âlü Yâsîn), Bağdad 1379/1960, s. 80-87; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1465, s. 38-40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 78, 84, 91, 124, 690; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 375-388, 445-451; İsmâil b. Hammâd el-Cev-herî, el-Ḳavâfî (nşr. Kenan Demirayak), Erzurum 1995, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-19; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Lüzûmü mâ lâ yelzem, Bombay 1303, s. 2-19; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1353/1934, I, 129-158, 164; II, 3-5, 25-33, 54-57, 69-70, 292-293; Abdülbâkī et-Tenûhî, el-Ḳavâfî (nşr. Avnî Abdürraûf), Kahire 1978; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 213-235; a.mlf., el-Kâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Beyrut, ts., s. 146-169; Ebû Yaʿkūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 568-577; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir, Kahire 1358/1939, I, 242-246, 264-278; II, 348-353, 359-361; İbnü'l-

Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 113; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 116-118, 224-241, 263-267, 295-308, 391-392, 517-524, 527-531; Kartâcennî, Minhâcü’l-büleġāʾ ve sirâcü’l-üdebâʾ (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1966, s. 206-207, 271-286; G. W. Freytaz, Darstellung der Arabischen Verskunst, Bonn 1830, s. 296-318; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb: Fenn-i Kāfiye, İstanbul 1308, s. 51-127; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1308, s. 65-121; Ali Seydi-Melkon, Seci ve Kafiye Lugatı, İstanbul 1323, s. 7-14; Brockelmann, GAL, II, 32; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 89-100; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 147-148; Celâleddin Hümâyî, Fünûn-i Belâġat ve Ṣanâʿat-i Edebî, Tahran 1339 hş.; Reşit Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965, s. 18-19; Pervîz Nâtil Hânlerî, Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş.; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I, 54-55, 182-185; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lugatı, İstanbul 1973, s. 77-83; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 61 vd.; a.mlf., “Arûz”, DİA, III, 426-427; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 362-365, 370-373, 374-376; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1976; Farzaad Mas‘ud, The Persian Poetic Metres, Leiden 1977; M. Rıza Şefîî Kedkenî, Mûsiḳī-i Şiʿr, Tahran 1358 hş.; Cevdet Kudret, Örneklerle Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1980, I, 178-201; Mehdî Hamîdî, Fünûn-i Şiʿr, Tahran 1363 hş.; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 59-92; Abdullah Dervîş, Dirâsât fi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Mekke 1407/1987, s. 93-120; Sîrûs-i Şemîsa, Ferheng-i ʿArûż, Tahran 1370 hş.; a.mlf., Âşinayî bâ ʿArûż ve Ḳāfiye, Tahran 1373 hş.; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Dımaşk 1410/1990, s. 151-218; M. Ali Şevâbike - Enver Ebû Süveylim, Muʿcemü muṣṭalaḥâti’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Amman 1411/1991; Takī Vahîdiyân-ı Kâmyâr, Vezn ü Ḳāfiye-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1372 hş.; Hâşim Sâlih Mennâ‘, eş-Şâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî, Beyrut 1995, s. 251-298; Muhsin Macit, Dîvân Şiirinde Âhenk Unsurları, Ankara 1996, s. 83-93; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler, Erzurum 1997, s. 116-135; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 223-225; Hüseyin Nassâr, “ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ʿani’l-ḳāfiye”, Mecelletü’l-baḥs̱i’l-ʿil-mî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, sy. 1, Mekke 1398, s. 103-112; a.mlf., “el-Ḳāfiye fi’l-luġa ve’l-ʿarûż ve’l-mûsîḳā”, a.e., sy. 3 (1400), s. 197-206; Ali M. Hakşinâs, “Perdâḫten be Ḳāfiye Bâḫten”, Neşr-i Dâniş, II/2, Tahran 1360 hş., s. 18-35; G. Weil, “Arûz”, İA, I, 625-634; a.mlf., “ʿArûż”, EI² (İng.), I,

667-677; Moh. Ben Cheneb, “Kafiye”, İA, VI, 65-66; a.mlf. - S. A. Bonebakker, “Ḳāfiya”, EI^2 (Fr.), IV, 429-432; S. A. Bonebakker, “Ḳāfiya”, EI^2 (İng.), IV, 411-414; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 351; IV, 401; Mirza Hâdî Ali Vâmık, “Ḳāfiye”, UDMİ, XVI/1, s. 53-58; Dihhudâ, Luġatnâme, X, 15327-15328; “Kafiye”, TDEA, V, 88-99.

İsmail Durmuş - Mürsel Öztürk - İskender Pala

el-KÂFİYE

(الكافية)

İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair muhtasarı.

Arap gramerine dair kaleme alınmış üç temel eserin sonuncusudur. Bunların ilki olan Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında nahiv ve sarf konuları zengin örneklerle geniş bir biçimde ancak karışık olarak incelenmiş, Zemahşerî de bu malzemeyi kısmen özetleyip düzene sokmak suretiyle el-Mufaṣṣal’ını meydana getirmiştir. İbnü’l-Hâcib ise el-Mufaṣṣal’dan yararlanarak nahve dair konuları daha öz ve yalın bir anlatımla el-Kâfiye’sinde, sarfa dair bilgileri de eş-Şâfiye’sinde toplamıştır. Dolayısıyla bu eserler birbirinin temel kaynağıdır.

Asıl kaynağı el-Mufaṣṣal olmakla birlikte el-Kâfiye onun bir kopyası değildir. el-Mufaṣṣal’da Zemahşerî ve daha önceki bazı nahiv âlimlerinin görüşleriyle çelişen görüş ve yorumların yer alması da bunu teyit etmektedir. İbnü’l-Hâcib, el-Kâfiye’de genelde Basra mektebinin görüşlerine uymakla birlikte bazan Kûfe mektebinin fikirlerine de katılarak eklektik bir yöntem izlemiştir. Eserde Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Yûnus b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, Ebû Osman el-Mâzinî, Müberred, İbn Keysân ve Zeccâc gibi dilcilerin görüşlerine sık sık atıfta bulunulmuş, zaman zaman da Arap lehçelerine işaretler yapılmıştır. Kitapta şâhid olarak yirmi dört âyet, on üç şiir ve sekiz atasözü yer alır.

Osmanlı medreselerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulan el-Kâfiye günümüzde Arap nahvinin öğretiminde eski yöntemi takip eden öğretim kurumlarında da önemini sürdürmektedir. Kadîm usule göre Arap nahvinin öğretiminde Birgivî’nin el-ʿAvâmil’i ile İẓhârü’l-esrâr’ından sonra el-Kâfiye’nin okutulması bir gelenekti. Bu sebeple bir arada basılan bu üç kitap medreselerde “Nahiv Cümlesi” veya “Nahiv Mecmuası” olarak tanınagelmiştir.

el-Kâfiye “isimler, fiiller ve harfler” şeklinde üç ana bölüm ve bunların her biri de birçok alt bölüm halinde düzenlenmiştir. Eser üzerine çoğu Arapça, bir kısmı Türkçe ve Farsça olmak üzere 150 kadar şerh, bunlara hâşiyeler, hâşiyelere de çok sayıda ta‘lik yazılmıştır (İbnü’l-Hâcib, neşredenin girişi, s. 29-49). Bu şerhlerden meşhur olanları şunlardır: 1. İbnü’l-Hâcib, Şerḥu’l-Kâfiye (İstanbul 1311, 1312 [Seyyid Şerîf ve Sûdî Bosnevî’nin şerhiyle birlikte]). Eser, Ezher Üniversitesi’nde Cemal Muhaymir tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 2. Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu’l-Kâfiye (Tahran 1271; Tebriz 1298; İstanbul 1310; nşr. Yûsuf Hasan Ömer, I-V, Bingazi 1975; nşr. Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, I-V, Beyrut 1419/1998). el-Kâfiye şerhlerinin en genişi olup eserde yer alan 957 şâhid beyti Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü’l-edeb adıyla geniş bir şekilde açıklamıştır (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-XIII, Kahire 1387-1406/1967-1986 [son iki cildi fihristtir]). Seyyid Şerîf el-Cürcânî de bu şerhe bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1275). 3. Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâ˒idü’ż-Żiyâ˒iyye (Bombay 1278; İstanbul 1282; Kazan 1890; Tahran 1276; nşr. Üsâme Tâhâ er-Rifâî, I-II, Bağdad 1403/1983). Şârihin lakabı olan Molla Câmî veya sadece Câmî adıyla da tanınan şerh, Osmanlı medreseleriyle diğer İslâm dünyasındaki medreselerde eskiden ders kitabı olarak okutulduğu gibi günümüzde de eski yönteme göre Arapça öğreten bazı yerlerde bu gelenek sürdürülmektedir. Kitaba kırk altı kadar hâşiye yazılmış, bunların onu basılmıştır (Abdurrahman-ı Câmî, neşredenin girişi, I, 85-90). Bu şerhi Abdurrahman Ercan Elbinsoy Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1987). 4. Bedreddin İbn Cemâa, et-Tuḥfe ˓ale’l-Kâfiye. Eseri Muhammed Abdünnebî Abdülmecîd Şerḥu’l-Kâfiye li’bni’l-Ḥâcib adıyla yayımlamıştır (Kahire 1407/1987). 5. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Kâfiye (Farsça, İstanbul 1311, 1312). 6. Sûdî Bosnevî, Şerh-i Kâfiye (Türkçe, İstanbul 1312 [İbnü’l-Hâcib ve Seyyid Şerîf’in şerhleriyle birlikte]).

el-Kâfiye’nin beş kadar ihtisarı, altı kadar mu‘ribi yapılmış ve birkaç defa nazma çekilmiştir (İbnü’l-Hâcib, neşredenin girişi, s. 49-50). Bizzat müellif, eserini Kerek Emîri el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ’nın ricası üzerine el-Vâfiye adıyla nazmettikten sonra Şerḥu’l-Vâfiye fî naẓmi’l-Kâfiye ismiyle de şerhini yapmıştır (nşr. Mûsâ Bennây el-Alîlî, Necef 1400/1980). el-Kâfiye’nin en tanınmış mu‘ribi, Zeynîzâde Hüseyin Efendi’nin el-Fevâ˒idü’ş-şâfiye ˓alâ i˓râbi’l-Kâfiye adıyla anılan eseridir (baskıları için bk. Serkîs, I, 992-993).

el-Kâfiye'yi Büyükçekmece nâibi Mehmed Tevfik (Kavâid-i Nahviyye-i Arabiyye, İstanbul 1312), İshak Harpûtî (Suâl-i Kâfiye, Risâle-i Suâl ve Cevâb veya Risâle-i Es'ile ve Ecvibe içinde, İstanbul 1274, 1277, 1283, 1288, 1310) ve Mehmet Salim Bilge (el-Kâfiye, İstanbul 1984) Türkçe'ye çevirmiştir.

İlk defa 1592'de Floransa'da yayımlanan el-Kâfiye daha sonra dünyanın birçok yerinde defalarca basılmıştır (Kalküta 1805, 1268, 1291; İstanbul 1234, 1249; Bulak 1241, 1248, 1255; Taşkent 1311, 1312; Kazan 1889; Delhi 1270, 1289; Bombay 1311/1893; ayrıca bk. İbnü'l-Hâcib, neşredenin girişi, s. 50-51; Serkîs, I, 72). Eserin ilmî neşrini Târık Necm Abdullah gerçekleştirmiştir (Cidde 1407/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hâcib, el-Kâfiye fi'n-naḥv (nşr. Târık Necm Abdullah), Cidde 1407/1986, neşredenin girişi, s. 21-51; Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye: Şerḥu Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib (nşr. Üsâme Tâhâ er-Rifâî), Bağdad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 18-90; Keşfü'ẓ-ẓunun, II, 1370-1376; Serkîs, Muʿcem, I, 72, 672, 992-993; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1958-64, I, 358; II, 479; Târık el-Cenâbî, İbnü'l-Ḥâcib en-Naḥvî âs̱âruhû ve mez̲hebüh, Bağdad 1973, s. 55-73; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 559-561; Brockelmann, GAL (Ar.), V, 309-327; Abdülhâdî el-Fazlî, Fihristü'l-kütübi'n-naḥviyyeti'l-maṭbûʿa, Zerkā [Ürdün] 1407/1986, s. 161-162; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Medresetü'n-naḥviyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm fi'l-ḳarneyni's-sâbiʿ ve's̱-s̱âmin mine'l-hicre, Beyrut 1410/1990, s. 60-92; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 123-124; M. Ali el-Hüseynî, "el-Kâfiye beyne kütübi'n-naḥv", IV/1, el-Mevrid, Bağdad 1395/1975, s. 11-16; Mehmet Türkmen, "İbn-i Hâcib", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Kayseri 1989, s. 343-345; Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", DÜİFD, sy. 5, İzmir 1989, s. 1-31; İbrahim Yılmaz, "İbnü'l-Hâcib Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi",

EAÜİFD, sy. 13 (1997), s. 482-492; Hulusi Kılıç, “İbnü’l-Hâcib”, DİA, XXI, 57.

Hulûsi Kılıç

KÂFİYECİ

(ö. 879/1474)

Osmanlı âlimi.

788 (1386) yılında Bergama'da dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğumu için 780 (1378), 790 (1388) ve 801 (1399) yılları kaydediliyorsa da ilk verilen tarih doğru olmalıdır. Babasının adı Muhyiddin Mehmed'dir. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan "Kâfiyeci" lakabıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra Anadolu ve İran'ın çeşitli şehirlerini dolaşarak birçok âlimden ders aldı. Hocaları arasında Burhâneddin Haydare b. Mahmûd el-Herevî, Şemseddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî, Abdülvâcid b. Muhammed el-Kütâhî, İbn Melek, Hâfızüddin el-Bezzâzî ve Molla Fenârî sayılabilir. Şam'a ve oradan hacca giden Kâfiyeci üç yıl Kudüs'te kaldı ve 830 (1427) yılı dolaylarında Kahire'ye yerleşti. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık, astronomi konularında yetişmiş bir âlim olarak kendini kendini ispat etti ve Hanefîler'in önde gelen âlimlerinden biri oldu. el-Melikü'l-Eşref Barsbay Türbesi, el-Melikü'l-Eşref Şa'bân Zâviyesi ve Türbesi, Şeyhûniyye meşihatlığı görevlerinde bulundu. Yetiştirdiği birçok öğrenci arasında Celâleddin es-Süyûtî başta olmak üzere Zekeriyyâ el-Ensârî, Takıyyüddin İbn Müşhir, Şehâbeddin İbn Esed, Abdülkādir b. Ahmed ed-Demîrî gibi âlimler yer almaktadır. Mısır Memlük hükümdarları yanında Fâtih Sultan Mehmed'in de takdir edip hediyeler gönderdiği Kâfiyeci 4 Cemâziyelevvel 879 (16 Eylül 1474) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Eşrefiyye Türbesi yanında yaptırdığı türbede gömüldü. Ölüm yılı olarak bazı kaynaklarda verilen 873 (1468), 888 (1483) ve 899 (1494) tarihleri yanlıştır.

Eserleri. Kâfiyeci, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1187) Kitâbü'l-Envâr adlı eserinin sonunda kendi el yazısı ile olan bir icâzette çalışmalarının altmıştan fazla, aynı kütüphanede kayıtlı bir mecmuadaki icâzetnâmede ise (Lâleli, nr. 1906/3) 100'den fazla olduğunu belirtir. Çoğu risâle mahiyetindeki eserlerinin başlıcaları

şunlardır: 1. et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi’t-tefsîr. Tefsir usulüne dair bir mukaddime ile iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan ve çok sayıda yazma nüshası bulunan eseri önce altı nüshasına dayanarak İsmail Cerrahoğlu Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamış (Ankara 1989), daha sonra Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî bu baskıyı ve yedi yazma nüshayı esas alarak tekrar neşretmiştir (Dımaşk 1410/1990). 2. el-Envâr fî ʿilmi’t-tevḥîd (Envârü’s-saʿâde fî şeḥri kelimeteyi’ş-şehâde). Çok sayıda nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1366/3; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1187/1; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 296; Şehid Ali Paşa, nr. 2734/1). 3. el-Feraḥ ve’s-sürûr fî beyâni’l-meẕâhibi’l-erbaʿati fi’l-ʿuṣûr. Mezheplerin mahiyeti, ictihad, taklid ve dört mezhep imamı hakkında bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3577). Müellif bu eserini Neşâṭu’ṣ-ṣudûr adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1477). 4. Ḫulâṣatü’l-aḳvâl fî ḥadîs̱i “İnneme’l-aʿmâlü bi’n-niyyât” (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 525). 5. ʿİḳdü’l-ferâʾid min baḥri(taḥrîri)’l-fevâʾid. Mûcize hakkında üç soruyu ve cevaplarını ihtiva eder (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 747). 6. el-Muḫtaṣar fî ʿilmi’l-es̱er. Hadis terimleriyle ilgili olup Ali Zevin tarafından Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin hadis usulüne dair risâlesiyle birlikte Risâletân fî muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1987). 7. el-Muḫtaṣar fî ʿilmi’t-târîḫ. Küçük hacimli bir çalışmadır (nşr. Muhammed Kemâleddin İzzeddin, Beyrut 1410/1990). 8. Nüz̠hetü’l-iḫvân fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ “Yâ Lûṭu innâ rusülü rabbike” (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 413). 9. Nüz̠hetü’l-aṣḥâb. Fâtır sûresinin son âyetinin tefsiri mahiyetinde bir risâledir (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3817). 10. Şerḥu’l-iʿrâb ʿan Ḳavâʿidi’l-iʿrâb. İbn Hişâm en-Nahvî’nin eserinin şerhi olup Fahreddin Kabâve tarafından Şerḥu Ḳavâʿidi’l-iʿrâb adıyla neşredilmiştir (Dımaşk 1409/1988, 1993). 11. et-Terġīb fî keşfi rumûzi’t-Tehẕîb. Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2592, 2636/2 [müellif hattı]; Hamidiye, nr. 751; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1145; Yenicami, nr. 1176). 12. el-Ünsü’l-enîs fî maʿrifeti şeʾni’n-nefsi’n-nefîs (British Museum, Add., nr. 7519). 13. Risâle fî istiḳbâli’l-ḳıble (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 530). 14. Seyfü’l-mülûk ve’l-ḥükkâmi’l-mürşid lehüm ilâ sebîli’l-ḥaḳ ve’l-aḥkâm. Siyasetnâme türünde bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2888, Şehid Ali Paşa, nr. 1353/2; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3948). 15. Menâzilü’l-ervâḥ (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Kahire 1412/1991). 16. Kitâbü’r-Ravḥ fî ʿilmi’r-rûḥ (Süleymaniye Ktp.,

Ayasofya, nr. 2130/2; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 170). 17. en-Niseb li-ehli'l-edeb (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1906/1, vr. 1-41). 18. Seyfü'l-ḳuḍât ʿale'l-buġāt (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3643/4; Hacı Mehmed Efendi, nr. 989; Şehid Ali Paşa, nr. 948/1). 19. Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ (Derenbourg, III, 150). 20. et-Temḥîd fî şerḥi't-taḥmîd (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1188/4; diğer eserleri ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 139-140; Suppl., II, 140-141; et-Teysîr [nşr. İsmail Cerrahoğlu], neşredenin girişi, s. 11-43).

BİBLİYOGRAFYA

Kâfiyeci, et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi't-tefsîr (nşr. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1989, neşredenin girişi, s. 7-45; a.e. (nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî), Dımaşk 1410/1990, neşredenin girişi, s. 31-92; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 259-261; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1326, s. 48; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 64, 317-318; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 152; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 574-575; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 326-327; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 171-173; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 169-170; K. Vollers, Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l - maḥfûẓa bi'l - kütübḫâneti'l - Ḫidîviyye, Kahire 1308, V, 145; Sicill-i Osmânî, IV, 339; Osmanlı Müellifleri, II, 4-5; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1928, III, 150; Brockelmann, GAL, II, 138-140; Suppl., II, 140-141; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955-62, I, 81-82; III, 8, 70; V, 95; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 245-262, 547-580; a.mlf., "al-Kāfiyad̲j̲ī", EI² (Fr.), IV, 432-433.

Hasan Gökbulut

KAFÎZ

(القفيز)

Eski bir hacim ve alan ölçüsü.

Bir Pers hacim ölçüsü birimi olup Pehlevîce'de kepîc, Farsça'da kefîz, kevîz ve kevîj şeklinde söylenir (Dihhudâ, XXI, 384-385; XXII, 405, 406). Süryânîce'ye kafîzâ, Arapça'ya kafîz, Grekçe'ye kapithe, Latince'ye caficium, cafisa, caphisus, caphitius, İspanyolca'ya cahiz, cafiz, İtalyanca'ya cafiso, cafisone ve Fransızca'ya caffis, caffize, cafiz olarak geçmiştir. Yunanlı tarihçi Ksenophon'un verdiği bilgiden de anlaşıldığı üzere eski Bâbil'de hububat gibi kuru maddelerin ölçümünde kullanılan kapithe iki Attike chonixine (şinik) eşitti (Anabasis, s. 30). Vazquez Queipo'nun Kleopatra'ya dayandırdığı bir bilgiye göre 1 ayak küblük Suriye metretesi 60 sextarioruma yani 1 kafîze denkti (Sauvaire, VII [1886], s. 456). Kâşgar'dan Uygur ülkesine kadar uzanan bölgede kullanılan kevçi adlı 10 rıtllık ölçeğin de (Dîvânü lugāti't-Türk, I, 350) kafîzle ilişkisi olabilir. Sâsânîler devrinde Fars ve Irak'ta kullanılan şâburkân (şâh burgân) adlı 8 rıtllık ölçek de kafîzdir. Bu ölçek, Halife Ömer'in Irak halkına koyduğu aynî vergilerde esas alınmış olup "Haccâc kafîzi" ve "Ömer sâı" adıyla da anılmıştır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 620; Mâverdî, s. 188). Bu sebeple bir hacim ölçüsü sayılan kafîzin, kuru maddelerin tartılarak işleme tâbi tutulduğu İran'da ancak Arap etkisiyle yerleştiğine dair Hinz'in ileri sürdüğü görüş (Islamische Masse, s. 49) yanlış olmalıdır. Züheyr b. Ebû Selmâ'nın bir şiirinde Irak kafîzine atıfta bulunulması bu ölçeğin Câhiliye Arapları tarafından bilindiğini gösterir. Irak kafîzi istikbaldeki vergi gelirlerine dair bir hadiste de zikredilir (Müslim, "Fiten", 33; Ebû Dâvûd, "İmâre", 29).

Diğer ölçü birimleri gibi kafîzin de yer, zaman ve ölçülen şeyin cins ya da vasfına göre farklı değerler alması günümüzdeki karşılığının tesbitini zorlaştırmaktadır. Ebû Ubeyd'in nisab miktarına ilişkin olarak verdiği bilgilerden 1 kafîz = g vesk = 8 mekkûk = 20 sâ' = 80 müd eşitliği elde edilir. Bu hacim 106b rıtl ağırlığında buğday ölçer (Kitâbü'l-Emvâl, s. 624-

625). Müberred, Bağdat kafîzinin Basra'nınkinin iki katı hacme sahip olduğunu söyler. İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî'ye göre Şîraz kafîzi 16 rıtl (= 2048 dirhem) buğday alırdı; İstahr kafîzi de bunun yarısına eşitti. Onun bu ve diğer bazı şehirlerin kafîzleriyle ilgili kaydettiği veriler, Beyzâ ve Errecân kafîzleri dışında İbn Havkal tarafından da doğrulanır. Walther Hinz, Şîraz kafîzinin hacmini 8,44 litre, aldığı buğdayın ağırlığını ise 6,5 kg. olarak belirlemiş, diğerlerini de buna göre hesaplamıştır (Islamische Masse, s. 49). Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'ye göre Bağdat (?) kafîzinin hacmi 8 mekkûk = 12 sâʻ = 24 keylece olup ölçtüğü buğday 64 rıtl çeker. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, Irak kafîzinin 6 mekkûk veya 15 keylece hacminde olup 30 menâ ya da 60 rıtl (= 60 × 128f × 2,975 = 22,95 kg. veya 60 × 130 × 3,125 = 24,375 kg.) ağırlığında buğday aldığını bildirir. 4 mekkûk (= x kâre = 16 müd) hacmindeki Akûr (Mezopotamya) kafîzinin ölçtüğü buğday da 60 Bağdat rıtlına eşitti. 2 mekkûk (= , cerîb) hacmindeki Errecân kafîzi 10 büyük menâ (= 30 rıtl) tahıl kaldırırdı. Makdisî ayrıca Merâga, Ahvaz, Amman, Sûr, Filistin ve diğer bazı şehirlerin kafîzleriyle ilgili farklı ölçüleri kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 129, 145-146, 181, 381, 417, 452). IV. (X.) yüzyılda Irak'ta iki kafîz kullanılırdı. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'ye göre Bağdat ve Kûfe kafîzi her biri 3 keylecelik 8 mekkûke eşit olup 14400 dirhem (= 14400 × 3,1875 = 45,9 kg.) buğday kaldırırdı. Basra ve Vâsıt'ta kullanılan küçük kafîz 4 mekkûke eşit olup 60 rıtl (= 60 × 128f × 2,975 = 22,95 kg.) ağırlığında tahıl alırdı (Hârizmî'nin verdiği diğer eşitlikler için bk. Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 12, 44, 45). Matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, 10 aşîr veya 8 mekkûke (= 24 keylece = 96 rubʻ = 192 sümn) eşit olan Sevâd kafîzinin 120 rıtl (= 120 × 128 × 2,975 = 45,696 kg.) buğday aldığını belirtir. Onun 4 veybe (= 8 mekkûk = 24 keylece) hacminde olduğunu belirttiği Remle kafîzi de öncekiyle eşdeğer görünmektedir. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, ayrıca 25 Bağdat rıtlı (= 25 × 128 × 2,975 = 9,52 kg.) ağırlığında hurma alan "kafîzü'l-hars" adlı bir başka ölçekten de söz eder (Kitâbü Menâzili's-sebʿ, s. 303-306).

Ünlü hekim Zehrâvî'nin aktardığı bilgilerden çıkan eşitlik de şöyledir: 1 büyük kafîz = 8 mekkûk = 24 sâʻ = 24 keylece = 96 peygamber müddü. Ayrıca onun mekkûk ve keylece için verdiği farklı değerlerden 96 kadehlik ve 32, 36 ve 120 rıtllık kafîzlerin varlığı da anlaşılmaktadır (et-Taṣrîf, II, 459, 460). Sauvaire, Zehrâvî'nin kafîzden bahsederken 1 mekkûkün 2 rıtla, 1 büyük mekkûkün ise 4 rıtla eşit ağırlık kaldırdığı şeklindeki kaydını

kafîze yorarak yanılmıştır (JA, VII [1886], s. 449-450). Şerîf el-İdrîsî'ye göre tıb kafîzi, her biri 8 veya 10 ukıyyeye eşit olan 4 tıb rıtlına eşdeğer ağırlık alacak bir hacimdedir. Ayrıca ölçtükleri ağırlık bakımından Roma kafîzinin 4 ukıyye (?) ve el-kafîzü'l-eşbânînin 6b rıtla eşdeğer olduğunu söyler. Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, kafîzin kaldırdığı ağırlığın 25 büyük menne eşit olduğunu kaydeder.

Kahire Müzesi'nde bulunan 571 (1175-76) tarihli müddün 377 dirhem keyllik, yani 1,15 litrelik saf su aldığı belirlenmiştir ki buna göre 48 müdlük kafîzin hacmi 55,2 litre olur (İA, VI, 66). Celâleddin eş-Şeyzerî 16 sünbüllük Şeyzer kafîzinin 24 Şeyzer rıtlı, yani 16416 dirhem ağırlığında buğday aldığını, Hama ve Humus'ta ise 14 sünbüllük kafîz kullanıldığını belirtir. Hinz'e göre birincisi 51,218 kg., ikincisi 44,816 kg. tahıl kaldırırdı (Islamische Masse, s. 50). Meydânî Irak kafîzinin Şam

irdebbine eşit olduğunu bildirir (es-Sâmî fi'l-esâmî, s. 371). Kalkaşendî Bağdat kafîzinin yarım kâreye eşit olduğunu, kârenin de 240 rıtl (= 91,8 kg.) buğday, 300 rıtl (= 114,75 kg.) pirinç, 100 rıtl (= 38,25 kg.) arpa, nohut, mercimek, yulaf ve çörek otu aldığını bildirir (Ṣubḥu'l-aᶜşâ, IV, 422; ayrıca bk. İRDEB). Hinz, bu kafîzin yaklaşık 66 litrelik bir hacme sahip olup 48,75 kg. buğday aldığını belirtir (Islamische Masse, s. 48). Nevevî'nin verdiği bilgilerden 1 Irak kafîzi = 8 mekkûk = 12 sâ' = 40 keylece eşitliği elde edilmekte, Hasan b. İbrâhim el-Cebertî de 1 kafîz = ƒ kür = 8 mekkûk = 24 kile = 45 men = 90 rıtl eşitliğini vermektedir. Ali Paşa Mübârek, biri (x cerîb = 384 ÷ 4 =) 96 müdlük büyük, diğeri (a irdeb = 2 veybe = 4 farak = 8 mekkûk = 12 sâ' = 24 keylece =) 48 müdlük küçük olmak üzere iki kafîzden bahseder. Birincisinin hacminin 1 Arabî irdebbe veya 1 İran arşınının kübüne yani 66 litreye eşit olduğunu söyler. Hacmini 33,048 litre olarak tesbit ettiği ikincisi 64 Bağdat rıtlı ağırlığında buğday alır ki (el-Mîzân, s. 84, 86, 89) bu da (64 × 128 f × 2,975 =) 24,48 kiloya tekabül eder. Eduard Bernard da kafîzin yarım irdebbe veya 64 rıtla eşit olduğunu bildirir.

İslâm coğrafyasının batı bölgelerine gelince İbn Habîb es-Sülemî, Kurtuba (Cordoba) kafîzinin 10 peygamber sâına eşit olduğunu belirtir. Mâlikîler, sâın her biri 128 dirheme eşit 5g rıtllık buğday kaldırdığını kabul eder. Buna göre Kurtuba kafîzinin ölçtüğü buğdayın ağırlığı (10 × 5g × 128 =) 6826b

dirhem olur. İbn Haldûn, 268 (881-82) yılında İfrîkıye kafîzinin 1x Kahire irdebbine eşit olduğunu kaydeder (Sauvaire, VII [1886], s. 454). Makdisî, Endülüs kafîzinin 60 rıtl veya 2 fenega ağırlığında buğday ölçtüğünü, Kayrevan kafîzinin de her biri 6 peygamber müddü (= 6 × 171e = 1028f dirhem veya 6 × 173g = 1040 dirhem) değerindeki 32 sümne eşit olduğunu belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 240). İbn Ebû Zeyd'in (ö. 386/996) verdiği 1 İfrîkıye (?) kafîzi = 48 peygamber sâı = 192 peygamber müddü şeklindeki eşitlik (Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, III, 249-255) önceki tesbiti doğrular. Kalkaşendî'nin İbn Fazlullah el-Ömerî'den aktardığı bilgilerden elde edilen 1 Tunus kafîzi = 10b sahfe = 16 veybe = 128 Hafsî müddü = 192 Kayrevan müddü 192 peygamber müddü şeklindeki eşitlik de (Kalkaşendî, V, 114) öncekilerle uyuşur. Hinz bu ölçeğin hacmini 201,877 litre olarak hesaplar (Islamische Masse, s. 50). Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin verdiği bilgilerden 1 Kayrevan kafîzi = 8 veybe = 32 sümne = 192 (Kayrevan) müddü = 204 peygamber müddü = 5 Kurtuba kafîzi - 6 müd; 1 Kurtuba kafîzi = 42 peygamber müddü (= 44,16 litre, a.g.e., s. 50) şeklindeki eşitlikler elde edilmektedir. İbnü'l-Ceyyâb'ın bildirdiğine göre Endülüs ve İşbîliye (Sevilla) kafîzi 20 kadeh (= 2 vesk = 120 peygamber sâı), Sebte (Ceuta) kafîzi 40 kadehe eşitti (Sauvaire, VII [1886], s. 452). Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Endülüs kafîzinin 30 peygamber sâına tekabül ettiğini söyler (Tenvîrü'l-maḳāle, III, 254).

Tunuslu âlim Tâcülârifîn el-Bekrî'nin bildirdiğine göre IX. (XV.) yüzyılın başlarında şer'î veske tekabül eden Tunus kafîzi, her biri 12 Hafsî müddüne eşit olan 10 sahfeden (mikyele) ibaretti ki bu da 320 şer'î rıtla muadildi (Brunschvig, III [1937], s. 79-81). Boubaker, hacmini 175,92 litre olarak belirlediği bu kafîzin ölçtüğü buğdayın ağırlığının cins farkı sebebiyle 117,8-135,4 kg. arasında değişeceğini söyler (Turcica, XVI [1984], s. 162). Yine Tâcülârifîn el-Bekrî'nin kaydettiğine göre 1024 (1615) yılında Tunus kafîzinin hacmi 16 sahfeye, yani 512 şer'î rıtla çıkmıştır. Brunschvig bu kafîzin hacmini 281,47 litre, ölçtüğü buğdayın ağırlığını ise 195 kg. olarak hesaplar (Annales de l'Institut, III [1937], s. 86). 1625-1632 yılları arasında 16 veybelik (bouibe) Tunus kafîzi (caffis) 600 libreye (livre) eşitti. Eğer bu libre Tunus'unki ise söz konusu kafîzin aldığı ağırlık 300 kg., Marsilya'nınki ise 240 kilodur. 1666'da Tunus kafîzi 2,5 Marsilya yüküne (charge) veya her biri 27-30 kg. arasında değişen ağırlıkta 10 Marsilya esminesine denkti. 1688'de kafîz, her biri 12 sâ' hacmindeki 16 veybeye

muadil olup her veybe 46 rıtl (roton) ağırlık ölçerdi ki bu da 294,44 kiloya eşitti. 1691'de 2,5 Marsilya yüküne (= 300 kg.), XVIII. yüzyılın başlarında 2b Marsilya yüküne (= 320 kg.) tekabül eden kafîzlerin varlığı bilinmektedir. Fransız belgeleri, XVIII ve XIX. yüzyıllarda Tunus kafîzinin ölçtüğü ağırlığın 313,5-483 kg. arasında değiştiğini gösterir (Boubaker, XVI [1984], s. 160-161). Tunus'ta 16 Receb 1312 (13 Ocak 1895) tarihli ölçü reformu ile metrik sisteme geçilmeden önce en çok kullanılan kafîz 520 litre hacmindeydi ve 348,4-400,4 kg. arasında değişen ağırlıkta buğday ölçerdi. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Tunus kafîzi 16 veybe veya 192 sâa eşit olup hububat ve zeytin ölçümünde kullanılan bir hesâbî hacim ölçüsü birimidir; resmî hacmi 642,88 litredir. Ticarî işlemlerde esas alınan Tunus kafîzinin hacmi ise 520 litre iken Mağrib'inki 528 litre, Cezayir ve Trablus'unkiler 317-326 litreden ibarettir. Mahmûd Ferve'nin kaydettiği bilgilerden, XX. yüzyılda Tunus'un çeşitli bölgelerinde hacimleri 160-1600 litre arasında değişen çeşitli kafîzlerin kullanıldığı anlaşılmaktadır (bunların tam listesi için bk. Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 251, 252-253, 266). Ali Paşa Mübârek'e göre Tunus'ta XX. yüzyılın başlarında 16 veybe ya da 192 sâa (= 528,6 litre) eşdeğer olan kafîzle darîbe veya Dimyat irdebbi aynı şeydir (el-Mîzân, s. 90). Eduard Ritter von Zambaur ise kafîzin Tunus ve Sicilya'da (cafiso ve cafisone) 11-20 kiloluk zeytinyağı ölçeği, İspanya'da ise (cahíz) tahminen 6,6 hektolitrelik hububat ölçeği olarak mevcudiyetini koruduğunu belirtir (İA, VI, 66).

Aslen hacim ölçüsü olan bu ölçek, 1 kafîz hacmindeki tohumun ekilebileceği alanı belirtmek üzere alan ölçüsü birimi olarak da kullanılmaktadır. Buna göre 1 kafîz = , cerîb = 10 aşîr = 1 eşl × 1 bâb = 60 arşın × 6 arşın = 360 arşın^2'dir. Söz konusu arşın mesâha, melik veya Hâşim büyük arşını adıyla bilinmekte olup 61,6 cm. uzunluğundadır. Buna göre kafîzin alanı 360 × 61,6^2 = 136,6 m^2 şeklinde bulunur. Arşının değerini farklı hesaplayan Hinz kafîzin alanını 159,2 m^2 olarak tesbit etmiştir (Islamische Masse, s. 66). Cerîble kafîz arasındaki bire on oranı sabit kalıp ikincinin değeri birincisi değiştikçe değişmiştir. Toprakların verim farkı da cerîb ve kafîzin alanında değişikliğe yol açmıştır. İran'da 1926 yılında yapılan ölçü reformuna göre kafîz dekametre kareye eşitlenmiştir (Lambton, s. 406).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 350; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳfz" md.; Müslim, "Fiten", 33; Ebû Dâvûd, "İmâre", 29; Ksenophon, Anabasis (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998, s. 30; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, s. 620, 624-625; Müberred, el-Kâmil (M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 843; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 156; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 301; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, eẓ-Ẓâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî (nşr. M. Cebr el-Elfî), [baskı yeri yok], 1993, s. 210; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 129, 145-146, 181, 240, 381, 398, 417, 452; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 12, 44, 45; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Kitâbü Menâzili's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 206, 303-306; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459, 460; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 188, 194; Bekrî, el-Muġrib, s. 26-27;

Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, es-Sâmî fi'l-esâmî, Tahran 1345 hş., s. 370, 371; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk, Kahire 1306, s. 108; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 526-527; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî (nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 295; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Caʻferiyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), Kum 1375 hş., III, 343; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 17; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 190; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVIII, 20; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 181, 422; V, 114-115; Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Tenvîrü'l-maḳāle fî ḥalli elfâẓi'r-Risâle (nşr. M. Âyiş Abdülʻâl Şübeyr), Kahire 1409/1988, III, 249-255; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 84, 86, 89, 90; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 48-50, 66; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc, Kahire 1977, s. 291-293, 308, 320-327; A. K. S. Lambton,

Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1981, s. 405-406, 407-408; M. H. Sauvaire, “Materiaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la metrologie musulmanes”, JA, VII (1886), s. 445-456; VIII (1886), s. 529-530; R. Brunschvig, “Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVIIe siècle”, Annales de l’Institut d’études orientales, III, Algier 1937, s. 79-81, 86; S. Boubaker, “Poids et mesures dans la régence de Tunis au XVIIe siècle: Le ritl, le qafiz de blé et le mtar d’huile”, Turcica, XVI, Paris 1984, s. 160-164; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ḫilâle’l-ḳarneyn eş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-Târîḫiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̠mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 251, 252-253, 266; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 384-385; XXII, 405, 406; E. V. Zambaur, “Kafîz”, İA, VI, 66; E. Ashtor, “Mawāzīn”, EI^2 (İng.), VI, 119.

Cengiz Kallek

KAFKASYA

Karadeniz ile Hazar denizi arasındaki dağlık bölge.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. MİMARİ

Karadeniz ile Azak denizinin doğu kesimini ayıran Anapa yarımadasından başlayarak Hazar denizi kıyısındaki Apşeron yarımadasına ulaşan Büyük Kafkas dağlarını ve iki yanında uzanan toprakları kapsar; bölgenin adı da söz konusu sıra dağlardan gelmektedir. Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan cumhuriyetleri Güney Kafkasya'da (Transkafkasya), Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan, Kalmuk, Karaçay-Çerkez, Kabarda-Balkar, İnguş, Kuzey Osetya cumhuriyetleri ve halen bağımsızlığına kavuşmaya çalışan Çeçenistan Kuzey Kafkasya'da (Kafkasönü) bulunmaktadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Genellikle dağlık bir bölge olan Kafkasya topografik bakımdan çok farklı özellikler sergiler. Bölgeyi ikiye ayıran Büyük Kafkas dağları yaklaşık 1200 km. uzunluğunda ve 110-180 km. genişliğindedir; en yüksek yerleri orta kesimdeki Elbruz (5642 m.) ve Kazbek (5033 m.) doruklarıdır. Büyük Kafkas dağlarını güney-kuzey doğrultusunda aşan en önemli iki geçit Daryal ve Derbent'tir. Daha güneyde yükseklikleri 4000 metreyi geçmeyen Küçük Kafkas dağları ve aralarında küçük ovalar, geniş çöküntüler ve dik yamaçlı volkanik tepeler bulunmaktadır. Transkafkasya bölgesinin batısındaki Kolhi ile doğusundaki Kura ve Aras havzaları verimli tarım arazilerine sahiptir.

22.500.000 civarında olan Kafkasya'nın nüfusu etnik bakımdan büyük bir çeşitlilik gösterir. Bölgede yaşayan elli kadar halkın başlıcaları Adige, Kabartay (Kabarda), Çerkez, Abhaz, Abazin; Çeçen, İnguş; Avar, Lek,

Dargın, Lezgi; Gürcü, Laz, Megrel, Svan, Hevsur gruplarıdır. Abhaz-Adige grubundan olan Rusya Federasyonu'na bağlı Adige Özerk Bölgesi'nde, daha çok da Laba ve Kuban nehirlerinin aşağı kısımlarında ve Büyük Kafkas dağlarının eteklerinde yaşayan Adigeler (150.000) müslümandır. Gürcistan'a bağlı Abhaz ve Acar Özerk cumhuriyetlerinde yaşayan Abhazlar'ın toplam nüfusu bugün yaklaşık 120.000'dir. Abhazlar'ın bir bölümü müslüman, bir bölümü de Ortodoks hıristiyandır. Ahbazlar'la aynı kökten gelen Abazinler, Adige Özerk Bölgesi'nin doğusunda ve Karaçay-Çerkez Özerk Cumhuriyeti'nde Kuma, Kuban ve Zelencuk nehirlerinin yukarı düzlüklerinde yaşamaktadırlar. Müslüman Abazinler'in toplam nüfusu 30.000 civarındadır. Büyük bir kısmı Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde, az bir kısmı da Adige Özerk Bölgesi'nde yaşayan ve toplam sayıları 500.000 civarında olan Kabartaylar'ın çoğunluğu müslüman, sadece Kuzey Osetya'daki küçük bir kolları hıristiyandır. Çeçenler'le akrabaları İnguşlar, Kuzeydoğu Kafkasya'daki Çeçenistan ile İnguş Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Çeçenler'in toplam nüfusu 1 milyon kadar, bir kısmı Kuzey Osetya'da oturan İnguşlar'ınki ise 300.000'dir; her iki halk da müslümandır. Kuzeydoğu Kafkasya'da bulunan Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nin nüfusundan Avarlar (544.000), Lekler (106.000), Dargınlar (353.000) ve Lezgiler (257.300) bölgedeki yerli halkların başlıcalarıdır. Güney Kafkasya'da ise Gürcü, Megrel, Laz, Svan ve Hevsurlar yaşamaktadır. Gürcistan'daki Osmanlı yönetimi sırasında Acaralılar müslüman olmuşlardır. Elbruz dağlarının güney eteklerinde oturan Svanlar'la Hevsurlar hem din hem dil bakımından Gürcüler'le bütünleşmiştir.

Kafkasya'da yaşayan Türk kökenli Âzerîler, Kumuklar, Karaçaylar, Balkarlar ve Nogaylar içinde nüfus itibariyle çoğunluğu Âzerîler teşkil eder. Azerbaycan, Gürcistan, Dağıstan ve Rusya Federasyonu'nun değişik yerlerinde bulunan Âzerîler'in sayısı 1996 nüfus sayımına göre 7.549.000'dir. Âzerîler'den sonra Kafkasya'da yaşayan en kalabalık Türk topluluğunu oluşturan Kumuklar,

Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nin başşehri Mahaçkale'de yaşamaktadır. Toplam nüfusları 350.000 civarındadır. Karaçay-Balkarlar, Karaçay-Çerkez ve Kabarda-Balkar Özerk cumhuriyetlerinde yaşamaktadır. Toplam nüfusları yaklaşık 400.000'dir. Nogaylar Kuzey Dağıstan'da Terek

deltasında, İdil nehrinin güney boylarında, İnguş, Çeçen ve Karaçay-Çerkez Özerk cumhuriyetlerinde yaşamaktadır. 1989 nüfus sayımına göre 70.000 civarında olan Nogaylar'ın bugün 100.000'e yaklaştıkları tahmin edilmektedir. Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan Kafkas Türkmenleri'nin sayısı 70.000 kadardır. Kumuklar, Karaçay-Balkarlar, Nogaylar ve Kafkas Türkmenleri genelde Hanefî mezhebine mensuptur.

Ermeniler bölgenin güneyinde yer alan Ermenistan Cumhuriyeti'nde (1987, 3.411.900); İranlılar küçük gruplar halinde Azerbaycan, Dağıstan ve diğer cumhuriyetlerde; Kürtler daha çok Ermenistan ve Gürcistan'da (toplam 80.000); Tatlar Dağıstan ile (1979, 22.441) Apşeron'da ve Azerbaycan'ın güneyindeki İran sınırına yakın bölgede; Osetler Orta Kafkaslar bölgesindeki Kuzey Osetya Özerk Cumhuriyeti ile (632.428) Gürcistan'a bağlı Güney Osetya Özerk Bölgesi'nde (1979, 541.893); Slav ırkına mensup Ruslar, Ukraynalılar, Beyaz Ruslar ve diğerleri ise bölgenin hemen hemen her tarafında ve genellikle şehirlerde yaşamaktadır.

Kafkasya'da nüfus dağılımını coğrafya ve tabiat şartları belirler. Yüksek dağlık alanlar nüfustan yoksundur; Büyük Kafkas dağlarının orta ve batı kısımlarında insan yaşamaz. Bölgenin en kalabalık kesimleri Kuzey Kafkasya'daki verimli çöküntü ovalarının bulunduğu yerlerdir. Köy ve şehirlerde yaşayan nüfusun oranı ülkelere göre değişiklik göstermekteyse de genel olarak kırsal alanda yaşayanlar daha fazladır. Tarih boyunca meydana gelen çeşitli olaylar, göç yolları üzerinde yer alan Kafkasya'daki nüfus yapısını ve dağılımını etkilemiştir. Bölgenin Rusya'nın işgaline girmesinden sonra müslüman nüfusun önemli bir bölümü Osmanlı Devleti'nin değişik yerlerine göç etmiştir. Ayrıca Rus işgalinin ardından özellikle şehirlerde Rus nüfusu giderek artmış, Rus ve Kazak kolonileri kurulmuştur. Bugün bölgedeki bütün şehirlerde önemli miktarda Rus ve Ukraynalı topluluklara rastlamak mümkündür. Diğer taraftan Stalin döneminde sürgün edilenlerin bir kısmı daha sonra ülkelerine geri dönmüşse de birçoğu gönderildikleri yerlerde kalmışlardır.

Etnik zenginliğe benzer bir dil çeşitliliğinin bulunduğu Kafkasya'da otuz yedi dilin varlığı tesbit edilmiştir. İslâm coğrafyacıları buraya Cebelülelsine (diller dağı) adını vermişler ve buradaki 300'e yakın dilden bahsetmişlerdir (Géographie d'Aboulféda, II/1, s. 93). Kafkasya'da yaşayan halklar üç

büyük dil ailesi etrafında toplanır: Kafkas (İber-Kafkas), Hint-Avrupa ve Altay. Kafkas dilleri ailesi Kartuel, Abhaz-Adige ve Dağıstan dilleri ailesinden ibarettir. Hint-Avrupa dillerinde konuşan halklar grubuna Ruslar, Ukraynalılar (Krasnodar ve Stauropol vilâyetlerinde), Ermeniler, Osetinler, Kürtler, Tatlar ve yahudiler girmektedir. Altay dilleri ailesinin Türk grubunda Âzerîler, Kumuklar, Karaçaylar, Balkarlar, Nogaylar, Tatarlar ve Kafkas (Derbent) Türkmenleri bulunmaktadır.

Kafkasya Müslümanlık'la Hıristiyanlığın hâkim olduğu bir bölgedir. Türk kökenli halkların tamamına yakını, Gürcüler'den Batum civarında yaşayan Acaralılar ve Kuzeydoğu, Kuzeybatı Kafkasya'daki pek çok halk müslümandır. VII. yüzyılın ortalarında yayılmaya başlayan İslâmiyet daha çok Hazar denizi sahilindeki topraklarda taraftar bulmuştur. Rusya'nın bölgeyi işgali İslâm'ın yayılmasını olumsuz yönde etkilemekle birlikte Sovyetler Birliği döneminde merkezlerden uzak yerlerde dinî hassasiyet muhafaza edilmiştir. Ermeniler'le Gürcüler'in yanı sıra Ruslar, Ukraynalılar ve diğer bazı gruplar hıristiyandır.

BİBLİYOGRAFYA

Géographie d'Aboulféda, II/1, s. 93; J. F. Baddeley, The Russian Conquest of the Caucasus, New York 1908; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 1-54; Hayati Bice, Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler, Ankara 1991, s. 3-4, 43-71; Şamil Mansur, Çeçenler, Ankara 1993; Nadir Devlet, "Çağdaş Türkiler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1993, Ek cilt, s. 284-290; Shireen T. Hunter, The Transcaucasus in Transition Nation-Building and Conflict, Washington 1994, s. 3-21; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 93-225; Nedim İpek, "Kafkaslar'daki Nüfus Hareketleri", TM, XX (1997), s. 273-313; "Kafkas Dağları", TA, XXI, 107-108; "Kafkas Dilleri", a.e., XXI, 108-109; "Kafkasya", a.e., XXI, 109-110; C. E. Bosworth, "al-Ḳabḳ", EI² (Fr.), IV, 356-365; D. N. Mackenzie, "al-Ḳabḳ [Langues]", a.e., IV, 365-367; "Kavkaz", Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva 1973, XI, 113-119; "Caucase", EUn.,

III, 1079-1087; Ziya Musa Bunyatov, “Dağıstan”, DİA, VIII, 404-406; P. Thorez, “Caucasus”, EIr., V, 84-91.

Davut Dursun

II. TARİH

İslâm’ın zuhurundan önce Kafkasya Bizanslılar, Sâsânîler ve Hazarlar arasında iktisadî ve siyasî rekabet alanı haline gelmişti. Bölgenin Asya ile Avrupa arasındaki ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunması ve buradaki siyasî teşekküllerin zayıflığı rekabeti etkilemiştir. Zerdüştî Sâsânîler’in I. Hüsrev döneminde Gürcü Krallığı’nı yıkmalarına rağmen VI. yüzyılda Hıristiyanlık Kafkasya’da yayılmaya devam etmiştir. Müslüman Araplar, Hz. Ömer zamanında Kafkasya’ya yönelik fetih harekâtını başarıyla sürdürdüler ve Sürâka b. Amr 22 (643) yılında Derbend (Bâbülebvâb) Kralı Şehr-Berâz ile barış yaptı. Daha sonra Habîb b. Mesleme, Hz. Osman devrinde Duvîn (Dvin) ve Tiflis şehirlerini fethedip Gürcüler’le bir antlaşma imzaladı (25/645-46). Habîb’in görevlendirdiği Abdurrahman b. Cez es-Sülemî’nin gayretleriyle Tiflis’te birçok kişi müslüman oldu. Sürâka’nın ölümünün ardından başkumandanlığa getirilerek Kuzey Kafkasya’nın fethiyle görevlendirilen Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî’nin bölgeye hâkim bulunan Hazarlar’la yaptığı bir çarpışmada şehid düşmesi üzerine kardeşi Selmân b. Rebîa fetih harekâtına devam etti ve muhtemelen 32’de (652-53) Derbend’i ele geçirdi. İslâmiyet’in Kafkasya’nın özellikle doğu kısmında ve Dağıstan’da yayılmasını Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in kardeşi Mesleme b. Abdülmelik ile Mervân b. Muhammed gerçekleştirdi. Araplar, Büyük Kafkas sıradağlarının kuzeyindeki halkları ve kabileleri itaatleri altına almakta çeşitli zorluklarla karşılaştılar. 180 (796) yılında Hazarlar Derbend’i zaptederek İslâm hâkimiyetine son verdiler. Kafkasya’da egemenlik için Abbâsîler’le Hazarlar ve onların vasalları arasında gelişen mücadeleler IX. yüzyılın ikinci yarısında müslüman Araplar’ın zaferiyle sona erdi. Öte yandan Tiflis’te bir İslâm emirliği kuran (833-852) İshak b. İsmâil, Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın gönderdiği Türk asıllı kumandan Boğa el-Kebîr tarafından

öldürüldü ve Tiflis'teki emirliğe son verildi. 869'da Hâşimî hânedanı Derbend'e hâkim oldu; daha sonra Sâcoğulları şehri ele geçirdi. Ancak Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın ölümünün (927) ardından Hâşimîler bölgeye yeniden hâkim oldular.

Kafkasya'nın müslümanların hâkimiyetine girmesinden sonra bağımsızlıklarını kaybeden hıristiyan prenslikleri Bizans'ın da desteğiyle yer yer ayaklandılar.

Halife Mütevekkil-Alellah'ın emriyle Boğa el-Kebîr bunları yenerek yeniden sükûneti sağladı. Ancak IX. yüzyılın sonlarına doğru Abbâsîler'in bölgedeki hâkimiyeti zayıflamaya başladı ve çeşitli şehirlerde küçük mahallî devletler kuruldu; bu arada etnik yapıda da esaslı değişiklikler oldu. Güney Kafkasya Selçuklular tarafından fethedilirken kuzeydeki stepler Kıpçak Türkleri'nin eline geçti. Gürcü Kralı II. David, Kıpçaklar'ın yardımıyla Selçuklu akınlarını önlemeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Selçuklular ve özellikle İldenizliler döneminde Güney Kafkasya'nın sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarında önemli gelişmeler kaydedildi. O yıllarda Kafkasya'ya yerleşmiş olan Oğuz ve Kıpçak aşiretleri bugünkü Azerbaycan Türkleri'nin atalarıdır.

Celâleddin Hârizmşah'ın bazı şehirlerini zaptederek yağmalamasının arkasından Kafkasya Moğollar'ın istilâsına uğradı (1222). Bölge daha sonra İlhanlılar'ın ve Altın Orda Hanlığı'nın hâkimiyeti altına girdi; XIV. yüzyılın sonlarına doğru da Altın Orda Hanı Toktamış ile Timur arasında mücadeleye sahne oldu. Tebriz'e kadar gelen Toktamış, Bakü ve Şamahı gibi şehirlerde kendi adına para bastırmasının ardından ülkesine döndü (787/1385). Ertesi yıl Timur Tiflis'i işgal etti; 1395'te ise Kıpçaklar'a karşı yeni bir sefere çıkıp Toktamış'ın kuvvetlerini bozguna uğrattı. Daha sonra bölgeye başka seferler düzenleyen Timur'un arkasından XV. yüzyılda Şirvanşahlar, Karakoyunlular ve Akkoyunlular bölgeye hâkim olmak amacıyla mücadele ettiler. XVI. yüzyılın başında Şah İsmâil bütün Güney Kafkasya'yı Safevî topraklarına kattı ve o günden itibaren bölge Safevîler'le Osmanlı Devleti'nin çekişme alanı haline geldi. 1555'te Amasya Antlaşması'yla iki ülke arasında barış ve dostluk kurularak Osmanlı Devleti'nin Batı Gürcistan gibi bazı bölgelerdeki hâkimiyeti Safevîler'ce tanınmış oldu. İran XVI. yüzyılın sonlarına doğru Gürcistan,

Şirvan, Arrân ve Dağıstan üzerindeki hâkimiyetini kaybetti ve İstanbul'da imzalanan barış antlaşmasıyla Tebriz, Karacadağ, Gence, Karabağ, Şirvan ve Gürcistan Osmanlılar'ın eline geçti (1590).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'ın Kuzey Kafkasya'daki çıkarlarını kollamak ve mahallî müslüman yönetimleri savunmak için bazı girişimlerde bulunması Rusya'yı harekete geçirdi. Çıkan çatışmalarda Osmanlı Devleti zaman zaman başarılı olduysa da Ruslar'ın Kafkasya ve Azak denizine doğru ilerlemesinin önüne geçemedi. Çar I. Petro döneminde (1682-1725) Kafkasya'nın doğu ve merkezî kısmı Osmanlı toprağı olarak kalırken Kuzey Kafkasya ile Hazar denizinin batı ve güney sahillerindeki bazı şehirler Rusya'ya bırakıldı. Nâdir Şah, 1736'da Rusya ile Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'da zaptettikleri toprakları geri aldı. Fakat Şirvan, Şeki ve Dağıstan'daki isyanları bastıramadı, 1747'de öldürülmesinin ardından Kafkasya'da bağımsız hanlıklar oluşmaya başladı. 1770'ten 1796'ya kadar Doğu Osetya, Çerkezistan, Kabartay, Tarku Şamhallığı, Gazi-Kumuk, Çeçenistan ve 1801'de Doğu Gürcistan Rusya'nın hâkimiyetine girdi. XVIII. yüzyılın sonlarında yönetime gelen Kaçarlar, Güney Kafkasya'da İran egemenliğini yeniden kurmak amacıyla buraya bir sefer düzenleyerek Tiflis'i ele geçirdiler (1795). XIX. yüzyılın başında Osmanlılar ve İranlılar, Rusya'nın sıcak denizlere açılmak niyetinin ve Karadeniz'le Hazar denizi arasındaki bölgeyi ele geçirme politikasının gerçekleşmesine engel olamadılar. 1804-1813, 1826-1828 Rus-İran ve 1828-1829 Rus-Osmanlı savaşları sonucunda Dağıstan ve Güney Kafkasya'nın tamamı Rusya'nın hâkimiyetine girdi.

Rusya'nın yayıldığı bütün topraklarda uyguladığı Ruslaştırma siyaseti yerli halkların, özellikle müslümanların direnişiyle karşılaştı. Kafkasya uzun süre Ruslar'a karşı yürütülen direnişlerin merkezi oldu. Özellikle Hâlidî şeyhlerinin ön plana çıktığı bu direniş hareketlerinin en önemlisi ve bir dönüm noktası oluşturanı Cemâleddin Gazi-Kumûkī'nin müridlerinden Şeyh Şâmil'in önderliğindeki harekettir (bk. HÂLİDİYYE). Bu hareket ancak yirmi beş yılda bastırılabilmiş (1859) ve arkasından esareti kabullenmeyen 470.000 kişi Osmanlı topraklarına göç etmiştir (Atlas Soyuza Sovetskih, s. 51). 1917 Ekim İhtilâli ile Rusya'da yaşayan bütün milletlere kendi devletlerini kurma hakkının verilmesi üzerine Kafkasya'da Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan ve Dağıstan millî cumhuriyetleri

kuruldu. Fakat kısa bir süre sonra Bolşevikler bu devletlerin topraklarını istilâ ederek yerlerine 1920-1921'de Moskova'ya sadık mahallî Bolşevikler'in idaresinde Sovyet sosyalist cumhuriyetler kurdular. 1924'te, bunlardan Kuzey Kafkasya'nın çoğunu içine alan Dağıstan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti tasfiye edilerek topraklarında Adige (Çerkez), Kabartay (Kabarda)-Balkar, Karaçay-Çerkez, İnguş, Kuzey Osetya ve Çeçen özerk bölgeleri oluşturuldu; ardından bazılarına özerk cumhuriyet statüsü verildi. 1943-1944 yıllarında Stalin rejimi Karaçay Özerk Bölgesi'ni, Çeçen-İnguş Özerk Cumhuriyeti'ni ve Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'ni ilga ederek Karaçay, Çeçen, İnguş ve Balkar halklarını Güney Gürcistan'da oturan müslüman Meshet (Ahıska) Türkleri ile birlikte kitleler halinde Sibirya ve Orta Asya'ya sürgüne gönderdi. 1956-1991 yılları arasında Moskova yönetimi, Kafkas halklarının kendi yurtlarına dönmelerini ve eski haklarına kavuşmalarını sağlayacak çeşitli kanunlar kabul ettiyse de uygulamada büyük zorluklarla karşılaşıldı. Bu arada Çeçen-İnguş Özerk Cumhuriyeti yeniden kuruldu (1957). 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecine girmesi üzerine birçok sovyet cumhuriyet gibi Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan, Moskova ile müzakerelerden sonra bağımsızlıklarını ilân ettiler. 1 Kasım 1991'de Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı ilân edildi. Ancak Moskova'nın ülkeye askerî birlikler sevketmesi üzerine İnguşlar, 30 Kasım 1991'de yaptıkları halk oylaması sonunda İnguş Cumhuriyeti adıyla Rusya Federasyonu'na bağlı kalacaklarını açıkladılar. Çeçenler ise bağımsızlıkta ısrar ettiler ve Rus birlikleriyle çatıştılar. Çeçenistan'ın bağımsızlık kararını kabul etmeyen Ruslar, 26 Kasım 1994'te başşehir Grozni üzerine karadan ve havadan büyük bir saldırıya geçtiler. Bu saldırılar sırasında 60.000'e yakın kişi öldü ve 500.000 kişi komşu cumhuriyetlerle dağlık kesimlere göç etmek zorunda kaldı. 30 Temmuz 1995'te yapılan anlaşma ile savaşa son verildiyse de Ruslar daha sonra bu kararı askıya alarak 21 Nisan 1996 tarihinde Çeçenler'in lideri Dudayev'i öldürdüler ve iki ay sonra da askerlerini geri çektiler. Aradan geçen sürede Çeçenler'in bağımsızlıktan tâviz vermemekte direnmeleri üzerine Ruslar'ın işgal hareketi 1999'da tekrar başladı. Rusya hükümetinin 13 Mayıs 2000 tarihli bir kararıyla Kuzey Kafkasya toprakları merkezi Rostou-Don olan Kuzey Kafkasya Federal Okruğu'na dahil edildi. Bu uygulama, Rusya Federasyonu içindeki yönetim birimlerini merkezî yönetime daha sıkı bağlamak ya da federal yapıdan üniter devlete bir adım olarak değerlendirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belazürî, Fütûh (Fayda), s. 224, 278-279, 288-289, 290, 297, 302-303; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nizâmeddin Şâmî, Ẓafernâme (trc. Necati Lugal), İstanbul 1987, tür.yer.; Gaffârî, Târîẖ-i Cihânârâ (nşr. Müctebâ Minovî), Tahran 1342 hş., s. 225-230; Cevdet Paşa, Kırım ve Kafkas Tarihçesi, İstanbul 1307; J. F. Baddeley, The Russian Conquest of the Caucasus, London 1908; Atlas Soyuza Sovetskih Sotsialistiçeskih Respublik, Moskova 1928, s. 51; Muînüddîn-i Natanzî, Münteẖabü't-tevârîẖ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336/1957, s. 161, 340-344, 362-366, 392-395, 406; F. Kazemzadeh, The Struggle for Transcaucasia (1917-1921), Birmingham 1951; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London 1953; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri I: 1578-1590, İstanbul 1962; C. Toumanoff, Studies in Christian Caucasian History, Georgetown 1963; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1970; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979; F. Silnitskiy, Natsionalnaya politika KPSS (1917-1922 gg.), Washington 1990; M. B. Mehmetzade, Milli Azerbaycan Hareketi, Ankara 1991; Mehmet Emin Resulzâde, Kafkasya Türkleri (haz. Yavuz Akpınar v.dğr.), İstanbul 1993; Shireen T. Hunter, The Transcaucasus in Transition: Nation-Building and Conflict, Washington 1994; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 93-225; Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", TTK Belleten, XII/46 (1948), s. 349-402; Mustafa Budak, "Osmanlı-Rus İlişkilerinde Kafkasya", Avrasya Etüdleri, I/4, Ankara 1995, s. 101-128; Nedim İpek, "Kafkasya'daki Nüfus Hareketleri", TM, XX (1997), s. 273-313; C. E. Bosworth, "al-Ḳabḳ", EI² (Fr.), IV, 356-365.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

III. MİMARİ

Kafkasya’da çağlar boyunca sık sık görülen çatışma ve istilâlar, bölgede yaşayan insanların varlıklarını koruyabilmeleri için savunma tipli mimari yapıları geliştirmelerini zorunlu kılmıştır. Bu amaçla tesis edilen yapılar birbirine birleşik komplekslerden oluşuyor, genellikle yüksek tepelere ve sarp vadilere inşa ediliyordu. Ayrıca Gürcistan’da Gognari, Avranlo, Santa ve Lodovani’de olduğu gibi labirent şeklinde yapılmış örneklere de rastlanmaktadır. Korunaklı bir şekilde tahkim edilen bu yapılar dörtgen şeklinde planlanıyor ve içlerinde gözetleme kuleleri de bulunuyordu. Bu tür gözetleme kuleleri, daha sonraki çağlarda da bölgenin birçok yerinde yaygın şekilde yapılarak günümüze kadar ulaşmıştır. En sağlam biçimde zamanımıza ulaşan kuleler Orta ve Doğu Kafkaslar’da görülmektedir. Farklı biçimlerde inşa edilen bu kulelerin belirgin özelliği olan çatı biçimleri dikkate alınarak sivribasamak çatılı, beşik çatılı, kırma-düz çatılı ve çatısız-hisar tipli olarak dört grupta toplanmaktadır. Sivri basamak çatılı kuleler, Kafkasya’da en çok örneği bulunan mimari yapılar olarak Çeçenya topraklarında yüksek dağ vadileri ve sarp yamaçlarda inşa edilmiştir. Daryal Geçidi bölgesinden başlayarak doğuya doğru İnguş ve Çeçen topraklarından uzanan bir hat üzerinde yoğunlaşan bu tür kulelerin Erzi, Leilakh, Eğikal, Malkhisthi gibi yerlerdeki örnekleri dikkat çekicidir. Bilim dünyasında “Vaynah kuleleri” olarak tanınan bu yapılar, iyi korunan ve az bilinen mimari eserler olarak günümüze kadar gelmiştir. Bazı araştırmacılar, kulelerin Kafkasya’da Bronz çağından beri yapıldığını iddia ederken 1925-1932 yılları arasında Çeçen-İnguş Özerk Cumhuriyeti’nde arkeolojik kazılar yapan Semenov ve Krupnov gibi bilim adamları Eğikal, Hamhi ve Doşhakle yakınlarında milâttan önce 700-500 yıllarına tekabül eden İskit uygarlığı döneminden kalma kule kalıntılarına dayanarak bu tür yapıların en azından İskitler’in Kafkasya’da bulundukları devirlerden itibaren inşa edilmeye başlandığını ileri sürmüşlerdir. Kuzey Kafkasya’da 1220’li yıllardan sonra Moğol istilâsı ve saldırıları sırasında dağlık bölgelere çekilen Çeçenler’in bu yıllarda kule yapımını yaygınlaştırarak geliştirdikleri ve bugünkü klasik görünümüne kavuşturdukları ortak bir kanaat olarak ileri

sürülmektedir. Kule mimarisinin uzun gelişim yılları boyunca askerî, sivil ve dinî işlevlerle yapıldığı anlaşılmaktadır. Yükseklikleri ve birbirlerinin görüş menzilleri içerisindeki stratejik yerleri sebebiyle savunmaya, gözetlemeye ve haberleşmeye imkân veren bu kuleler Rus-Kafkas savaşlarında büyük hizmetler görmüş, "misket topu"nun Ruslar tarafından kullanılmaya başlandığı 1800'lü yıllardan sonra ise önemini kaybetmiştir. Kafkasya'nın hemen her bölgesinde kule mimarisi aynı zamanda yerleşim amaçlı olarak da inşa edilmiştir. Çeçenya'da Yetkali'de olduğu gibi dinî amaçlarla yapılan kuleler de mevcuttur. Ortalama 20 ile 30 m. yükseklikte hafif piramidal gövdeli, beş veya altı katlı olarak inşa edilen Vaynah kulelerinden bölgede 3000'e yakın kalıntı bulunmaktadır. Günümüzde bu kalıntılardan 300'e yakını sağlam veya yarı yıkık olarak ayakta kalabilmiştir. Vaynah kulelerinin oldukça dar bir alanda çok sayıda olması sebebiyle Çeçen-İnguş dağları dünya kule mimarisinin merkezi sayılmıştır. Beşik çatılı kulelere daha çok Gürcistan'da Svanetya ve Güney Osetya'da rastlanmaktadır. Ayrıca Kabarday-Balkarya ve diğer bölgelerde de bu tür kule örnekleri mevcuttur. Özellikle Svanlar'ın yaşadığı Uşguli yöresindeki kuleler bu grubun karakteristik örnekleri arasındadır. Bu türe giren kule örneklerinin ilginç bir özelliği de çatı katında bulunan pencere sayılarındaki çeşitliliktir. Kırma-düz çatılı kule örnekleri ve çatısız-hisar tipli kuleler, genellikle Kuzey Kafkasya'da Balkarya'dan başlayarak Osetya, Çeçenya ve Dağıstan'dan geçerek Azerbaycan'a kadar ulaşan bir hat üzerinde yaygın olarak bulunmaktadır.

Kafkasya'da, bilhassa dağlık bölgelerle kuzey bölgelerinde henüz tam anlamıyla özellikleri tesbit edilmemiş çok sayıda mezar anıtı yer almaktadır. Kafkasyalı halkların putperest oldukları dönemlere ait olduğu sanılan bu mezar anıtları, bölge halklarının semavî dinleri kabul etmesinden itibaren artık yapılmamıştır. Kafkasyalılar, mezar biçimlerini ve ölü gömme âdetlerini değiştirmelerine rağmen bu tür yapılara dokunmamışlardır. Kabarday-Balkarya'dan başlayan bir hat üzerinde Osetya ve Çeçenya topraklarında görülen bu tür mezar anıtlarına kısaca "güneş mezarları", anıtların bulunduğu nekropollere ise "ölüler şehri" veya "sükûnet diyarı" denilmektedir. Kafkasya'daki kulelerle yapı ve biçim benzerlikleri olan bu anıtların plan ve çatı şekilleri açısından başlıca altı çeşidi vardır. Yapıldıkları bölgedeki malzemenin türü bu çeşitlenmede başlıca etken olmuştur. Meselâ mezarlar, Kabarday bölgesinde taş örme tekniğiyle beşik

çatılı olarak inşa edilirken Çeçen-İnguş bölgesinde o yörede bol miktarda bulunan plaka arduvaz taşlarla basamak çatılı olarak yapılmıştır. Kabarday-Balkarya'da Çeğem ve Muhol; Osetya'da Saniba, Dargavs ve Koban; Çeçen-İnguş bölgesinde Vovnişki, Targim, Malkhisthi, Hamhi, Tzidsi, Eğikal ve Falhan bu tür anıtların bulunduğu önemli nekropollerdir.

Dinî mimari örnekleri Kafkasya'nın daha çok Gürcistan, Azerbaycan ve Dağıstan topraklarında yoğunlaşmıştır. Hıristiyanlığın en erken yapılarını da bünyesinde barındıran Gürcistan'daki kilise mimarisi, Ermeni kilise geleneğiyle paralellik göstererek taş işçiliğinin kullanıldığı plastik özellikleriyle dikkat çekmektedir. Mtskheta'da ahşaptan yapılan Azize Nino Kilisesi'yle başlayan bu gelenek Zegani, Gurcaani, Bolnisi, Urbnisi, Ninotzminda, Alaverdi, Cvari vb. eserlerle sürdürülmüştür. XI. yüzyıldan itibaren dağlık bölgelerde yaşayan Çeçenler arasında Hıristiyanlığı yaymak isteyen Gürcü misyonerlerin etkisinin görüldüğü İnguş bölgesindeki Albi Erda, Targim ve Thaba Erda bu tür yapılar arasında sayılabilir.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlık'la tanışan Dağıstan ve Çeçenistan'ın doğusunda VII. yüzyıldan başlayarak dinî mimari örneklerinde büyük bir artış olmuştur. 1913 yılında Dağıstan'da 360'ı ulucami olmak üzere 2060 adet cami tesbit edilmişti. Bu ülkelerde camiler kadar medreseler ve tekkeler de özellikle Nakşibendî ve Kādirî tarikatlarının yaygınlığı sebebiyle yoğun bir şekilde yapılmıştı. Bu eserler aynı zamanda abartısız ölçülerde ve düz-kırma çatılı olarak inşa edilmişti. Günümüzde Kafkas ülkelerindeki mimari örneklerin büyük bir bölümü, Moğol ve Çarlık Rus istilâlarıyla geçen işgal asırları ve 1920-1990 yılları arasındaki komünist rejimin baskıları sonucunda yok edilmiştir. Bu yıkım döneminden sonra 1984'te Dağıstan'da yirmi yedi adet cami kalmıştı. Hazar kıyısındaki Derbend Cuma Camii (1368) Bakülü bir mimar tarafından ele alınan önemli bir eserdir. Kafkas ülkeleri içerisinde İslâm'ı en erken dönemde kabul etmelerine rağmen savaş ve işgaller yüzünden Çeçenistan'daki mimari örneklerinden çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Bu eserler arasında, Pliyevo civarında Borgakaş Türbesi (1405-1406) kare mekân ve taş kubbesiyle dikkati çeker. Ayrıca XVII. yüzyıla ait Himoy Camii, XIX. yüzyıla ait Tunduk Camii ve taş kabartma yazı ve figürlerine sahip yine XVII. yüzyıla ait Tsontroy Camii ve Makajov camileri ilk akla gelen örneklerdir.

Azerbaycan Kafkasya'daki ülkeler içerisinde mimarisi en gelişmiş olan ülkedir. Özellikle Kuzey Kafkasya'ya göre istilâlara daha az mâruz kalması ve ülkenin güneyi ile güneybatısında bulunan eski uygarlıkların köklü mimari gelenekleri Azerbaycan'ı mimari açıdan olumlu yönde etkilemiştir. VII. yüzyıldan itibaren bölgede hâkim olan İslâm kültürü neticesinde mimaride büyük bir gelişme olmuştur. Kumlah-Hudaferin arasında Aras çayı üzerinde 636 yılında yapılan Hudaferin Köprüsü bölgedeki İslâmî döneme ait en eski eser olup on bir gözlüdür. İlhanlılar devrinde bu köprünün yanına on beş gözlü ikinci bir köprü ilâve edilmiştir (XIII. yüzyıl).

Bakü'de yer alan Mescidi Muhammedî ve taş minaresi (Sınık Kule, 1078-1079) bu şehirdeki Selçuklu eserleri olarak günümüze kadar gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde de şehirde pek çok eser yapılmıştır. Bakü'deki camiler içinde XIV-XV. yüzyıllara tarihlendirilen Mescidi Cum'a ile XIV. yüzyılın başına tarihlenen Molla Ahmed Camii dışında kalede bulunan Lezgi Camii (1169), Hıdır Camii (1301), Gîlek Camii (1309), Mirza Ahmed Camii (1345), Cin Camii (XIV. yüzyıl), Şeyh İbrâhim Camii (1415), Mektep Camii (1646), Gazi Aybat Camii (1791) ve Beyliyar Camii (XIX. yüzyıl) önemli yapılardır. Ayrıca Kız Kulesi (XII. yüzyıl), Bakü-Şemaha arasında hankah (1256), Apşeron / Mardakyan'da kale (1232), Apşeron / Nardaran'da kale (1301), Apşeron / Şihova Camii (XIII. yüzyıl), Apşeron / Mardakyan'da Tûbeşah Mescidi (1482) bu bölgedeki diğer yapılardır. XV ve XVI. yüzyıllarda inşa edilen Şirvanşahlar Sarayı Külliyesi'nde Keykubad Camii (Eskicami XV. yüzyıl), Seyyid Yahyâ Bakùyî Kümbeti, Saray Camii (1441) ve Sultan III. Murad Kapısı da (1587) önemli birimlerdir. Evliya Çelebi'nin deniz kenarında büyük ribâtı, 1000 kadar evi, bağı, bahçesi, camileri, üç hamamı, han, çarşı, pazarı ile mâmur bir şehir olarak nitelendirdiği Bakü'de, adını belirttiği kaledeki Haydar Şah Camii ile şehirdeki Mirza Han Hamamı hakkında bilgi yoktur.

Nahcıvan bölgesinde Selçuklu Atabegleri döneminden günümüze ulaşan Yûsuf b. Küseyr Kümbeti (1162), Mümine Hatun Kümbeti (1186) ve Cuga köyündeki Gülistan Kümbeti (XII-XIII. yüzyıl) en eski önemli yapılardır. Bölgede daha sonra inşa edilen Nahcıvan Ulucamii (1368) ve Cuma Camii de (1368) dikkat çeken eserlerdir. Evliya Çelebi'nin yetmiş adet camisi,

kırk mescidi, yirmi mihman sarayı, yedi hamamı, 1000 kadar dükkânı olduğunu yazdığı Nahcıvan'da isimlerini belirttiği Cenâbî Ahmed Paşa, Ferhad Paşa, Güzelce Ali Paşa, Cağaloğlu, Hadım Câfer Paşa camileriyle Cenâbî ve Lâl Paşa

hamamları Osmanlı devri eserleri olup haklarında bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Nahcıvan'ın kuzeybatısında yer alan Karabağlar Kümbeti yivli gövdesi ve çift minareli girişiyle dikkat çeker.

Karabağ bölgesinde Berde'de Berde Kümbeti (1322), Aksadan Baba Türbesi (XIV. yüzyıl başları), İmamzâde Mescidi (1868); Şuşa'da kale (1748), Gövher Ağa Mescidi (XIX. yüzyıl), Aşağı Gövher Ağa Mescidi (XIX. yüzyıl), Şuşa Kervansarayı ve Şuşa evleri (XVIII ve XIX. yüzyıllar); Babi'de Şıh Babili Türbesi (670/1271-72); Ahmedallar'da türbe (XIII. yüzyıl), Mehmedbeyli'de türbe (1305); Huçin'de Dörbentli Türbe (XIII-XIV. yüzyıl); Ağdam'da Penah Han Sarayı (XIII. yüzyıl); Kargapazar'da kervansaray (1681) ve Helifli'de Kız Kalesi (XVII. yüzyıl) önemli eserler olarak bilinmektedir.

Kafkasya'nın sivil mimari örnekleri ülkenin yöresel yaşantı tarzı, bölgede bulunan malzeme ve coğrafî farklılıklara uygun bir şekilde çeşitlilik arzeder. Batı kıyılarında görülen genellikle tek veya iki katlı ahşap ve kâgir evler, doğuda yerini taş veya tuğladan yapılmış yüksek ve kulevari evlere bırakır. Karaçay bölgesinde "başı cabılgan arbaz", Dağıstan'da "saklia" adı verilen korunaklı taş yapılar, Gürcistan'da "darbazi evleri" biçimsel olarak ve kullanılan malzeme açısından birbirinden tamamen ayrı yapılardır. Bu yapılardan Gürcü darbazi evleri piramide benzeyen, yontulmuş kütükten dirseklerle desteklenen ve "ışık" kubbeleriyle dikkat çekmektedir.

Bunlardan başka Kafkasya'da mimari açıdan özgün biçim ve tekniklere sahip, farklı çağlara ait çeşitli yapılar ülkenin hemen tamamına yayılmış durumdadır. Gürcistan'da Ucarma kale şehri ve David Garece, Vardzia vb. kaya oyma manastırları, Nari Kale, Azerbaycan'da Çirah Kale, Bakü'deki Zerdüştîliğin önemli kalıntılarından olan Âteş-i Baguan kompleksi ve bu yapıdan günümüze ulaşan Kız Kalesi, Dağıstan'da Derbent Kale'yi bu yapılar arasında saymak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İ. Tisitsişvili, Kartuli Arhitekturis İstorii, Tiflis 1955; V. V. Beridze, Samtshis Hurotmodzğvreba, Tiflis 1955; a.mlf. v.dğr., Arhitektura Respublik Zakavkaz, Moskova 1951; G. N. Çubinaşvili, Arhitektura Kakhetii, Tiflis 1956; İsmail Berkok, Tarihte Kafkasya, İstanbul 1958; M. K. Garakanidze, Gruzinskoe Derevyannoe Zodçeztvo, Tiflis 1959; L. Sumbadze, Gruzinskie Darbazi, Tiflis 1960; A. M. Apakidze, Goroda i Gorodskaya Zhizn'v Drevnei Gruzii, Tiflis 1963; S. B. Aşurbeyli, Oçerki İstorii Srednevekovogo Baku, Bakü 1964; M. M. Hüseynov v.dğr., Eneoliticeskie Nahodki i Petserah Azıh i Taglar, Bakü 1968; A. İ. Dcavahişvili, Stroitelnoe Delo i Arhitektura Poseleniy Yujnogo Kavkaza, Tiflis 1973; A. Goldşteyn, Başni i Gorah, Moskova 1977; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 33-108; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 83-169; R. M. Munchaev, Eneolit Kavkaza, Moskova 1982; D. A. Ahundov, Arhitektura Drevnego i Rannesrdnevekovogo Azerbaydcana, Bakü 1986; V. V. Agibalova, Na Assu Çerez Armhi, Grozniy 1988; M. B. Mujuhoev, Srednevekovoie Kultovie Pamyatniki Tsentrelnoğo Kavkaza, Grozniy 1989; L. V. Usmanov - H. N. Mazhiev, "The Analysis of Earthquake Resistance and Some Questions Concerning Construction Strengthening of Tower Architecture of the Vainakhs", Proceeding of the Ninth European Conference on Earthquake Engineering, Moscow 1990, IX, 91-98; A. Aydamirov, Hronologiva İstorii Çeçeno-İnguşetii, Grozniy 1991; B. A. Kirikov, Earthquake Resistance of Structures: From Antiquity to Our Times, Moskova 1992; Ufuk Kavkul, Kafkasya Dağlılarında Hayat ve Kültür, İstanbul 1993; M. A. Aziyev v.dğr., Kamenneya Letopis Stranı Vaynahov, Moskova 1994; K. M. Memedzâde - A. A. Hesenova, "Qarabagın Me'marlıq Abideleri", Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri (haz. O. Aslanapa), Ankara 1996, s. 171-192; D. M. Lang, Gürcüler, İstanbul 1997; Erol Yıldır, Kuzey Kafkasya'da Vaynah Kule Mimarisi, İstanbul 1997; a.mlf., "Kafkasya'nın Gizleri Çözülüyor: Çeçen Kuleleri Bir Toplumu Nasıl Korudu?", Kafkasya Gerçeği, sy. 7, Samsun 1992, s. 46; a.mlf., "Çeçen Savunmasının Mimariye Yansıması", Yeni Yüzyıl, sy. 16, İstanbul 11 Mart 1995; a.mlf., "Kuzey Kafkasya'da Çeçen Kuleleri", SÜ

Çevre Araştırma Dergisi, sy. 3, Konya 1995, s. 16-17; a.mlf., “Vaynah Kule Mimarisi”, Çveneburi, sy. 29, İstanbul 1998, s. 35-36; P. Dolukhanov, Eski Ortadoğu’da Çevre ve Etnik Yapı, İstanbul 1998; Jale Kuşhan, “Ölüm Evleri”, İpekyolu, sy. 22, İstanbul 1995, s. 12-21; G. Y. Movçan, “Dağıstan-Avar Mimarisi”, Kafkasya Yazıları, sy. 5, İstanbul 1998, s. 75-81; M. İslamoğlu, “Unutulan Laz Evleri”, a.e., s. 105-113.

Erol Yıldır

KAFZÂDE FÂİZÎ

(ö. 1031/1622)

Tezkire yazarı ve divan şairi.

İstanbul'da dünyaya geldi. Kaynaklarda biri 998 (1590), diğeri 980 (1572) olmak üzere doğumu için iki tarih zikredilmektedir. Asıl adı Abdülhay olan şairin mahlası Fâizî, lakabı ise dedesi Kaf Ahmed Efendi sebebiyle Kafzâde'dir. Sultan I. Ahmed devri kazaskerlerinden Mustafa Feyzullah Efendi'nin oğlu olan Fâizî, anne tarafından da Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin damadı ve III. Murad zamanı şeyhülislâmlarından Mâlulzâde Mehmed Efendi'nin torunudur. İlk eğitimini şairliği de bulunan babasından alarak 1013'te (1604) I. Ahmed'in hocası Mustafa Efendi'den mülâzım ve aynı yıl Ekmekçizâde Ahmed Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Ardından sırasıyla Gevher Han Sultan Medresesi'nde (1019/1610), Semâniye medreselerinden birinde (1022/1613), Üsküdar Vâlide Sultan ve Sultan Selim medreselerinde (1024/1615) görev yaptı. Süleymaniye müderrisliğine yükseldi (1025/1616) ve Selânik kadısı iken görevinden azledildi (1029/1620).

Ömrünün son yıllarını İstanbul'da geçiren Kafzâde Fâizî, Receb 1031'de (Mayıs 1622) patlak veren yeniçeri isyanı sırasında tesadüfen Topkapı Sarayı'nda bulunuyordu. Sultan II. Osman'ın tahttan indirilişine ve idam edilmek üzere Yedikule zindanlarına götürülüşüne şahit oldu. Bu korkunç hadisenin tesiriyle hastalanarak kısa bir zaman sonra vefat etti. Ölümüne düşürülen çeşitli tarihler arasında Nev'îzâde Atâî'ninki şöyledir: "Göçtü bin otuz bir recebi Abdülhay." Mezarı Fatih'te Zincirlikuyu civarında büyük babası Mâlulzâde Mehmed Efendi'nin mezarının bulunduğu hazîrededir.

Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi'ye intisap eden Fâizî zamanının önde gelen şair ve münşîlerinden sayılır. Birçok mecmuada şiirlerine rastlanması şöhretini göstermektedir. Ondan bahseden tezkire ve hal tercümesi müellifleri şairliğini takdir etmektedir. Şiirlerinde tasannu yerine mânaya değer vermiştir. Bilhassa gazelleri samimi ve liriktir.

Fâizî hakkında Nef‘î’nin bazı hicviyeleri bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Divan. Bir na‘t, Hz. Ali hakkında bir methiye, Hz. Hasan için söylenmiş bir şiir, Hz. Hüseyin hakkında iki mersiye, Sultan I. Ahmed, II. Osman ve devrin ileri gelen şahsiyetleri için söylenmiş on kaside ve 150'ye yakın gazelle çeşitli sayıda rubâî, kıta, tarih, müfred ve matla‘dan meydana gelir. Divanın belli başlı nüshaları İstanbul'da Süleymaniye (Fâtih, nr. 3888 [en eski nüsha olup 1038/1628-29 tarihini taşımaktadır]; Esad Efendi, nr. 2598; Hüsrev Paşa, nr. 552), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 759, 776, 1699, 1845, 5556, 9828) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 318) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Divanı üzerinde Halil İ. Okatan bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Zübdetü'l-eş‘âr*. Tezkire olmaktan çok bir antoloji niteliğinde olan eserde toplam 514 şair mevcuttur. Zübdetü'l-eş‘âr'ın mevcut on üç nüshası içerisinde en eskisi

ve en çok şair ihtiva edeni Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Şehid Ali Paşa, nr. 1877) 1033'te (1625) yazılmış nüshadır. 3. Leylâ vü Mecnûn. Fâizî'nin ölümü dolayısıyla yarım kalan eserin 1136 beyitlik kısmı elde mevcuttur. II. Osman adına kaleme alınan mesnevide Leylâ'nın mektepten alınmasına kadar olan kısım yazılabilmiştir. Tezkire sahibi Sâlim eseri Seyyid Vehbî'nin tamamladığını söyleyerek dokuz beyti örnek verir. Leylâ vü Mecnûn'un hikâye kısmı tevhid, münâcât, na‘t, mi‘râciyye, çâryâr-ı güzîn ile Aziz Mahmud Hüdâyî'ye methiye, sebeb-i te'lif, Sultan II. Osman'a övgü ve Sâkīnâme'den sonra başlar. “Âgāz-ı Dâstân” başlığı altındaki bu kısım 235 beyit tutmaktadır. Başlangıç bölümünde Hâtifî'nin eseriyle olan benzerliğe dikkat çekilmiştir. Eserin Nev‘îzâde Atâî'nin el yazısıyla 1033'te (1624) yazılmış bir nüshası Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege kitaplığında bulunmaktadır (ASL 14). Ayrıca Fâizî divanının bazı nüshaları içinde de yer alır (İÜ Ktp., TY, nr. 1699). 4. Sâkīnâme. 168 beyitlik tamamlanmamış tasavvufî bir mesnevi olup şairin bazı divan nüshalarında rastlanmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 5556). Fâizî, Tiryâkî Hasan Paşa'nın Kanije müdafaasını anlatan Hasenât-ı Hasan adlı bir eserin müellifi olarak da gösterilmektedir (bk. KANİJE).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 660-662; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 115a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 29-30; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 77-78; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 2401, s. 45; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 377-386; Sicill-i Osmânî, III, 307; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, I, 52-55; Gibb, HOP, III, 203-204; Osmanlı Müellifleri, II, 386-387; TCYK, I, 585-588; TYDK, II, 235-239; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, IV, 1429-1432; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 433-434; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 294-298; Babinger (Üçok), s. 172; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, V, 70-71; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1991, s. 85-89; Halil İbrahim Okatan, Kafzâde Fâizî: Hayatı, Eserleri, Sanatı, Tenkitli Divan Metni (doktora tezi, 1994), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bekir Kayabaşı, Kafzâde Fâizî'nin Zübdetü'l-eşâr'ı (doktora tezi, 1998), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Osman Coşkun, "Sakinameler ve Kafzâde Faîzi'nin Sakînamesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1994, s. 52-64; a.mlf., "Kafzâde Fâizi Divanı'ndaki Atasözleri ve Deyimlere Dair", a.e., sy. 10 (1997), s. 63-74; "Kafzade Abdülhay Çelebi Mehmed Efendi", TA, XXI, 111; Hasan Aksoy, "Fâizî", TDEA, III, 149-150.

Sabahattin Küçük

KAĞAN

(bk. HAN).

KÂĞIT

Üzerine yazı yazmak üzere kullanılan malzeme.

İnsanların kullandığı ilk yazı malzemesinin kilden tabletler olduğu kabul edilmektedir. İbnü'n-Nedîm'in Hz. Âdem'e kadar götürdüğü tabletlerin yanında (el-Fihrist, s. 7) geçmişte tesviye edilmiş taş, tahta, kurşun, kalay, tunç, pirinç, fildişi ve kemik levhaların yazı için kullanıldığı bilinmektedir. Ancak gerek yazmanın gerekse bunları taşımanın zorluğu insanları yeni arayışlara sevketmiştir. Bunun sonucunda Mısırlılar, milâttan önce 4000'de Nil kenarında yetişen papirüs bitkisinden (cyperus papyrus) kâğıt benzeri bir yazı malzemesi elde etmeyi başardılar. Nitekim Batı dillerinde kâğıt karşılığında kullanılan paper, papier, papel kelimeleri Grekçe ve Latince'deki papyrus, papyrostan gelmektedir. Bu kâğıtlar, kabuğu soyulmuş papirüsten kesilen ince şeritlerin su ile ıslatılarak düz bir tahtada yan yana dizilmesi ve üstüne buna çapraz ikinci bir dizi konup nişasta içeren özünün yapışkanlığı sayesinde, yassı geniş bir taşla dövülerek yapıştırılıp güneşte kurutulmasından elde edilmiştir. Bunlar, deniz hayvanları kabuğu veya fildişinden yapılmış mühre ile perdahlanır, mürekkebin dağılmaması için birkaç defa zamk mahlûlüne batırılıp kurutularak terbiye edilirdi. Milâttan önce V. yüzyılda yaşamış olan Herodotos birçok milletin yazı için deri kullandığını kaydeder (Tarih, s. 223-224). Batlamyuslar'dan Epiphanes'in Bergama'ya koyduğu papirüs ambargosunun ardından burada yazı için özel bir şekilde terbiye edilen deri kullanılmış, daha sonra bu malzemeye "Bergama işi" anlamına pergamen denilmiş, kelime zamanla parşömen şeklini almıştır. Bu malzeme daha çok, keçi ve koyun derisinin üzerindeki yün veya kılın kazınıp birkaç gün kireçli suda bekletilmesinin ardından sünger taşı ile perdahlanarak elde edilirdi. Pavlus'un Timoteos'a İkinci Mektubu'ndan da (4/13) anlaşıldığı gibi değerli kitaplar dayanıklılığı sebebiyle bu tür deriye yazılırdı. Araplar, üzerine yazı yazılan beyaz ince deriye rak diyorlardı. Nitekim Kur'an'da rak kelimesi zikredildiği gibi (et-Tûr 52/2-3) "tomar denilen büyük kâğıt" anlamında sicil de geçmektedir (el-Enbiyâ 21/104). Araplar kâğıda esas olarak kırtâs (kurtâs, kartâs), beyaz sayfa veya parşömene mührâk ve varak derler. Kelime Kur'an'da "kitap yazılan kâğıt" anlamında geçer (el-En'âm

6/7, 91). İki yüzyıl geriye götürenler olsa bile genellikle kâğıdı milâttan sonra 105'te Çin'de Ts'ai Lun'un icat ettiği kabul edilmektedir. Çince kâğıt mânasına gelen kuchih (kuşi) kelimesi bazılarına göre Çince'den Farsça'ya, oradan da Arapça'ya geçmiştir. Berthold Laufer kelimenin Uygurca kağat veya kağastan geldiğini söyler. Ona göre bazı Türk lehçelerinde kâğıt karşılığı yer alan kağat, kağaz gibi kelimeler Türkçe'dir. Bazı Türk boylarında kağasın "ağaç kabuğu" anlamına gelmesi, Kâşgarlı'nın bu mânada kadız (kazız) kelimesini vermesi bu ihtimali güçlendirmektedir.

Milâttan sonra V. yüzyıldan itibaren Çin'de yaygın olarak kullanılan kâğıdın tarihi Orta Asya ve Çin'de yapılan arkeolojik kazılarda Sir Marc Aurel Stein, P. Pelliot, Sven Hedin ve Folke Bergman'ın buldukları̇yla daha iyi aydınlanmıştır. Stein, Doğu Türkistan'da Niya'da milâttan sonra II ve III. yüzyıllara, Hedin tarım havzası Lou-Lan'da milâttan sonra 200 civarına, Pelliot, Kansu'daki (Gansu) Bin Buda mağaraları ve Tun-Huang'ta III-IV. yüzyıllara, Bergman da 1931'de Karahoto civarında milâttan sonra II. yüzyıl başlarına tarihlenen belgeler buldular. Mikroskobik analizler, bunların yazıldığı kâğıtların imalinde dut ağacı kabukları, kendir, kenevir ve paçavra kullanıldığını göstermiştir. Mısır'da Feyyûm'da bulunan, Wiesner ve Josef Ritter von Karabacek tarafından milâttan sonra 800-1300 arasına tarihlenen kâğıt belgelerde de paçavra kullanılmıştı. Halbuki uzun yıllar kâğıdın Doğu'da pamuktan yapıldığı, paçavradan kâğıt imalini XV. yüzyılda ilk olarak İtalyanlar'ın veya Almanlar'ın denediği sanılıyordu. Bu tarz kâğıt imalâtında, uzun süre kireçli suda bekletilen paçavra ve halat parçaları önceleri taş havanlarda tahta tokmaklarla dövülerek yumuşatılıyordu. Bu iş için sonradan un değirmeni gibi su gücüyle dönen ağır taşlar kullanılmıştır. Batı'da ileriki asırlarda geçen "kâğıt değirmeni" tabiri bundan doğmuştur.

İthali zor olduğu için Sâsânîler döneminde sadece bazı devlet belgelerinin yazımında kullanılan Çin kâğıdı deniz yoluyla Japon adalarına, Orta Asya üzerinden İpek yolunu takip ederek İran'a gitmiştir. Mervezî, İranlı ve Arap tüccarların

Çin'le ticaretinden söz ederken Hanfu'daki (Kanton) emtia arasında bir tarafı beyaz, diğer tarafı sarı, kaliteli bir kâğıdı da sayar (Fuşûl, s. 10). Çinliler'in, Göktürkler'in zayıflamasıyla tarım havzasına bir süre hâkim

oldukları sırada bölgede kâğıt sanatını geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Mervezî ayrıca İslâm fetihleri öncesinde Mâverâünnehir'in Çin egemenliğinde olduğunu, fethin ardından buradan kaçan Çinliler'in Semerkant'ta kaliteli kâğıt imal sanatını bıraktıklarını yazar (a.g.e., s. 6). Bazı araştırmacılara göre burada kâğıt sanatı Talas Savaşı'nda alınan esirler aracılığı ile 756'da başlamıştır. Müslümanların bölgeyi ele geçirmesinden sonra Semerkant'ta kâğıt sanayii daha da gelişti. Üretilen kâğıt, Ḥudûdü'l-ʿâlem müellifinin bildirdiğine göre (s. 113) dünyanın her tarafına ihraç ediliyordu. Nitekim Câhiz de kâğıdın geldiği yerler olarak sadece Çin ve Semerkant'ı saymıştır (et-Tebaṣṣur bi't-ticâre, s. 21-22).

Çin ve Orta Asya'nın bazı bölgelerinde IX. yüzyıldan itibaren birtakım siyasî ve iktisadî düşüncelerle hükümdarın mührünü taşıyan kâğıt paralar kullanılmaya başlanmıştır. Marco Polo, Hanbalık'ta (Pekin) Kubilay Han'ın kâğıt para basan darphânelerini görmüştü. 1294'te Tebriz'de Geyhatu Han zamanında tedavüle çıkarılan "çav" (çav-ı mübâreke) adlı kâğıt paralar meşhurdu (Jahn, VI/23-23 [1942], s. 291 vd.).

Yakındoğu'da ilk kâğıt imalâthanesi Hârûnürreşîd döneminde 178 (794-95) yılında Bağdat'ta açıldı. Bermekîler'den Horasan Valisi Fazl b. Yahyâ'nın önerisiyle kurulan bu imalâthanenin benzerleri daha sonra Şam, Trablusşam, Hama, Yemen ve Mısır'da da faaliyete geçti. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inden öğrenildiğine göre (s. 23) İslâm dünyasında 987 yıllarında fir'avnî, süleymânî, ca'ferî, talhî, tâhirî ve nûhî adlarında altı cins kâğıt kullanılmaktaydı. Bunlardan birincisi Mısır'a, diğerleri Süleyman b. Reşîd, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, Talha b. Tâhir, II. Tâhir ve Sâmânî Hükümdarı I. Nûh'a izâfe edilen kâğıtlardır. Ayrıca kâğıt sıkıntısı çeken Avrupa pazarlarına Yakındoğu'dan ihraç edilen kâğıtlar Avrupa'da "charta Bombycina" ve "charta Damascena" adlarıyla anılmaktaydı.

Ortaçağ İslâm kültürünün üstün olmasının sebepleri arasında İslâm dünyasında bol miktarda kâğıt üretilmesi ve kullanılmasının payı küçümsenemez. Kâğıt imal edilen Semerkant gibi şehirlerin de bir ilim ve kültür merkezi haline geldiği görülmektedir. XI. yüzyıl gezginlerinden Nâsır-ı Hüsrev'in, Mısır'da esnafın sattığı malı sarmak için kullanılan malzeme arasında kâğıdı da sayması (Sefernâme, s. 82) imalâtın bolluğunu ve zengin çeşidini göstermektedir. Seyyah, 1046'da Trablusşam'a gittiğinde

orada Semerkant kâğıdından daha kaliteli kâğıt yapıldığını görmüştür (a.g.e., s. 19). Nitekim 1109'da Haçlılar tarafından tahribata uğratılmadan önce şehir halkının büyük kısmının kâğıt imaliyle meşgul olduğu bilinmektedir. 1326'da Şam'ı ziyaret eden İbn Battûta, burada Avrupa pazarlarında da büyük rağbet gören kâğıtların yapılıp satıldığı dükkânlardan söz etmektedir (Voyages, I, 208).

Kâğıt İslâm fütuhatıyla İspanya'ya geçmiştir. İdrîsî, XII. yüzyılda müslümanların Endülüs'te kurdukları Avrupa'nın ilk kâğıt imalâthanelerinin Belensiye (Valencia) bölgesinde Şâtıbe (Xativa, Jativa) şehrinde bulunduğunu, burada yapılan eşsiz kâğıtların her tarafa gönderildiğini yazmaktadır. Nitekim Avrupa, 1276 yılında İtalya'nın Fabriano şehrinde kâğıt imal edilene kadar ihtiyacını Yakındoğu ve İspanya'dan karşılıyordu. Kâğıt imalâtı Fransa'da 1348, Almanya'da 1390, İngiltere'de 1495 ve Amerika'da 1690 yıllarında başlamıştır.

Batı'da üretimine başlandıktan kısa bir müddet sonra kâğıtlara bir nevi marka yerine geçecek, ışığa tutunca görülebilen ve "filigran" (su damgası) denilen çeşitli şekil ve yazılar konmuştur. Bunlarda tesbit edilen üç hilâl, taç, kartal, kılıç, ok, makas, terazi, şapka, koyun, öküz başı, çapa, el, balık, kalyon, kale, çan, anahtar, merdiven vb. şeklindeki filigranların üreten firmanın adı ve amblemi yanında kâğıdın ihraç edileceği ülkeye uygun olarak seçildiği anlaşılmaktadır. Filigranlar, tarih konulmamış bazı belgelerin yaklaşık zamanını tesbit açısından önem kazandığı için Doğu'dan gelen kâğıtlarda filigran bulunmaması bu açıdan bir eksiklik kabul edilmektedir.

Belgeler, XV. yüzyılda Osmanlı sarayında hem Doğu hem Batı menşeli kâğıtların kullanıldığını göstermektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 1505 tarihli filigranlı kâğıtlardan oluşan Enderun Hazinesi defterinde, sarayda mevcut eşya listeleri verilirken "bir sandık içinde Hindî kâğıtlar ve Semerkandî kâğıtlar" ibaresine rastlanmaktadır. Yine burada nakkaş kâğıtları da zikredilmektedir (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, s. 13, 21. vesika). XV. yüzyıla ait Başbakanlık Arşivi'nde mevcut belge ve defterlerde hem filigranlı hem filigransız kâğıtlar kullanılmıştır.

Âlî Mustafa Efendi'nin verdiği bilgiye göre XVI. yüzyılda Osmanlı

bölgesine Şam, Semerkant, Çin, İran ve Hint menşeli kâğıtlar gelmekteydi. Doğu menşeli kâğıtların en düşük kalitelisi haşebî denilen ve ağaç liflerinden imal edilen odun kâğıdı ile dımaşkī denilen Şam kâğıdı idi. Ardından sırasıyla devletâbâdî, hatâyî, âdilşâhî, harîrî semerkandî, sultânî semerkandî, hindî, nizamşâhî, kasımbegî, harîrî hindî, gûnî tebrîzî, muhayyer gibi kâğıtlar kullanılmıştır (Menâkıb-ı Hünerverân, s. 11). Sultânî ve âbâdî kâğıtların ham maddeleri ipekti. Gûnî tebrîzî ve muhayyer şeker renginde kâğıtlardı. Hattatlarca Buhara kâğıdı olarak tanınan Semerkant kâğıdı ise kalın, koyu renkli, fakat sağlamdı (Gülzâr-ı Savâb, s. 80-83). Âlî Mustafa'nın, Batı'da charta Damascena adıyla ün yapmış Şam kâğıdını en düşük kalitede göstermesi manidardır. Muhtemelen Batı'ya iyi kalite kâğıt gönderiliyordu. 1600 ve 1640 tarihli narh defterlerinde piyasalarda bulunan kâğıt cinsleri istanbulî, sultânî, âbâdî, ay ve alem damgalı, haşebî, şabta olarak verilmiş ve bunların fiyatları kaydedilmiştir. Bunların içinde Doğu menşeli olanların daha pahalı olduğu dikkati çekmektedir. Muhtemelen XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya nisbetle Doğu'dan daha az kâğıt gelmiş ve nihayet XVIII. yüzyılda bunlar piyasadan tamamen çekilmiştir. Bu defterde zikredilen kâğıtlar içinde bir deste Avrupa kâğıdı 1600 yılında 8 akçe, İstanbul kâğıdı ise 24 akçe olup fiyatlar 1640'ta daha da artmıştır. Bu rakamlardan o yıllarda kâğıt fiyatının oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Batı'dan ilk kâğıt, muhtemelen XIV ve XV. yüzyıllarda İtalyan tâcirleri tarafından önce Osmanlı padişahlarına getirilmişti. Zira İtalya'da XIV ve XV. yüzyıllarda dışarıya kâğıt gönderildiği, Udine ve Brescia fabrikalarında 1421'den itibaren Venedik tâcirleri için büyük ölçüde kâğıt imal edildiği bilinmektedir. Seyyah Pierre Belon, XVI. yüzyılın ilk yarısında kâğıdın İstanbul'da sadece mühürlendiğini, imal edilmediğini ve deniz yoluyla İtalyanlar tarafından getirildiğini yazmaktadır (Babinger, OM, XI/2 [1931], s. 406-415). Osmanlı arşiv belgelerindeki filigranlar bu kâğıtların daha çok İtalyan menşeli olduğunu,

içlerinde XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenenlerin bulunduğunu göstermektedir. XVI. yüzyıl boyunca Avrupa'dan Osmanlı ülkesine kâğıt ihracı artmıştır. Babinger'e göre XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı sarayının satın aldığı kâğıtlar arasında üç yarımaylı filigrana sahip olanlar tercih edilmekteydi. Ancak XVIII ve XIX. yüzyıllara ait resmî belgelerde

farklı filigranlara da bol miktarda rastlanmaktadır. 1051'de (1641-42) İstanbul'a saraya gelen kâğıtlar içinde "buyruldu için, orta battal kâğıt, zarflık kâğıt, telhis kâğıdı, alikurna kâğıdı" adları geçmektedir. İtalya'nın Liguria bölgesinden (veya Livorno Limanı'ndan) ithal edilen bir cins kâğıda alikurna deniyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında devreye giren Fransız kâğıt sanayiinin Avrupa piyasasına etkisi Osmanlı pazarlarını da içine aldı. 1723'te Fransa'nın rekabetiyle Venedik'in İstanbul'a kâğıt ihracatı azaldı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren piyasaya diğerlerine göre daha kaliteli İngiliz ve Felemenk kâğıtları da sürülmeye başlandı. Nitekim Osmanlılar'da kâğıt imali için bu kaliteli türlerin örnek alınması kararlaştırılmıştı. XIX. yüzyılda Osmanlı kâğıt fabrikalarının devreye girmesine rağmen dışarıdan ithal sürdü. Bu yüzyılın ortalarında Charles White kullanılan kâğıtların düşük kalitede olduğunu, Beykoz'da ve diğer yerlerde Türk fabrikaları olmasına rağmen yeterli teşvik görmediğini, kâğıdın İtalya, Fransa, Almanya ve İngiltere'den getirtilmesinin daha ucuza mal olduğunu, Venedik imalâtı kâğıtların İstanbul'da mührelenerek resmî evrakta kullanıldığını yazar (Three Years in Costantinople, II, 208).

Osmanlılar'da ilk kâğıt imalinin ne zaman ve nasıl başladığı bilinmemektedir. Bayezid Paşa'nın Amasya'da yaptırdığı caminin Zilhicce 820 (Ocak 1418) tarihli vakfiyesinde geçen "Kâğıtçı Muhyiddin Mescidi" ve "kâğıthane" ifadeleri burada bir imalâthane olabileceğini akla getirse de büyük ihtimalle burası kâğıt terbiye edilen bir yerdir. Bir başka belgede Bursa'da da bir kâğıthaneden söz edilmektedir. 925 (1519) yılına ait bir sicil kaydında ise, "Mahrûse-i Bursa'da kâğıthâne demekle mâruf ev ki içinde kâğıt işlenmez olduktan sonra mumhâne olmuştur" denilmektedir. XV-XVI. yüzyıl Bursa Şer'iyye Sicilleri defterlerinde az sayıda da olsa filigransız kâğıdın bulunması buraların imalâthane olabileceğini akla getirmektedir. Ancak bunların da âharlama ve mühreleme gibi kâğıdın terbiyesiyle ilgili olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Kâğıthane adı da İstanbul'un bu semtinde bir imalâthanenin bulunduğunu düşündürmektedir. Evliya Çelebi, "Kefere zamanında burada kâğıt imaline mahsus kâgir kubbelerle mebnâ varmış" demekte ve dolaplarından birinin Dâye Hatun Camii altında görüldüğünü yazmaktadır (Seyahatnâme, I, 484). Hammer burada kâğıt yapıldığı kanaatindedir. Babinger de bölgede IV. Mehmed devrinde bir kâğıt değirmeni olduğunu ileri sürer. II. Bayezid'in 1509 tarihli vakfiyesinin istanbulî kâğıda yazılmış olması, bazı arşiv kayıtlarında

istanbulî kâğıttan söz edilmesi ve narh defterinde fiyatlarının verilmesinden İstanbul'da kâğıt imal edildiği anlaşılmaktaysa da bu konuda elde kesin belge yoktur.

Osmanlı Devleti'nde bilinen ilk kâğıt imalâthanesi XVIII. yüzyılda açılmıştır. 1729'da ilk Türk matbaası faaliyete geçince ciddi olarak kâğıda ihtiyaç duyuldu. Burada basılan eserlerin filigranları kâğıtlarının değişik yerlerden ithal edildiğini göstermektedir. Bundan da matbaanın belli bir kâğıt stokunun olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple İbrâhim Müteferrika, 1741'de Yalova'da (Yalakâbâd) bir kâğıt imalâthanesi kurmak için teşebbüse geçti ve bu amaçla Lehistan'dan kâğıtçı ustaları getirdi. Yalova Çardaklı'da açılan kâğıt imalâthanesine (belgelerde kârhâne, kâğıdhâne) gelen su yollarının bakımı için Saruhanlı (Elmalı) köyü halkı vergiden muaf tutuldu (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1018). 18 Nisan 1745'te buraya ikinci bir dolabın yapılması ve imalâthanenin ihtiyaçlarının Tersane, Cebehâne ve Tophane'den karşılanması talimatı verildi (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1771). Bu imalâthanede her cins ve özellikte aslan filigranlı kâğıtlar yapılıyordu. Ancak bu tesis on-on beş yıl verimli bir şekilde çalıştıktan sonra su azlığı, teknik eleman yokluğu ve yabancı kâğıtlarla rekabet edememesi yüzünden kapanmıştır.

III. Selim döneminde İstanbul Kâğıthane'de de bir kâğıt imalâthanesi kurulmasına karar verildi. Bu iş için Rusçuklu Mehmed Emin Behiç Bey görevlendirildi. 1793 tarihli bir arşiv belgesinde (BA, Cevdet-İktisat, nr. 231) kâğıt yapımına yarayan bazı malzemenin Sâdâbâd Kasrı'na konulduğu belirtilmektedir. Kâğıthane faaliyete geçtiyse de imal ettiği kâğıtlar işçi gündelikleri ve öteki giderleri karşılayamadığından 1500 kese açık verdikten sonra kapanmıştır. Aynı dönemde diğer bir teşebbüs de 1804'te yapıldı. Darphâne sermayesiyle İngiltere ve Hollanda kâğıdı ayarında imalâtın hedeflendiği fabrika 1805'te Beykoz'da Değirmen Ocağı'nda açıldı. Devlet dairelerinin, yeni kurulan Üsküdar matbaasının ve ordunun ihtiyacı olan hartuçluk kâğıt artık buradan temin edilecekti. Kabakçı Mustafa ayaklanmasında zarar görmeyen fabrika, unvanları sonradan müdür olarak değişen Darphâne nâzırlarına bağlı kâğıt eminleri eliyle yönetiliyordu. İmal edilen istanbulî, telhis, ay damga, haşebî türünden kâğıtlar sagīr, vasat, kebîr ve battal; sulu ve susuz olarak ayrılmaktaydı. Ancak yeni teknolojiye ayak uyduramayan fabrika Batı'da kâğıt fiyatlarının

âni düşüşü karşısında rekabet gücünü yitirdi; veresiye sattığı kâğıtların parasını tahsil edemediği ve Darphâne'den aldığı borcu ödeyemediği için 1832'de kapandı.

1844'te İzmir'de bir kâğıt fabrikasının temeli atıldı ve 1846 yılında üretime geçildi. Buhar gücüyle çalışacak fabrika Brya Donkin tipinde makine ile donatıldı. Ancak Avrupa'da kâğıt fiyatlarının yarı yarıya

azaldığı bir sırada imal ettiği kâğıtların fiyatlarının on yıl içinde iki buçuk kat artması ve rekabet gücünü yitirmesiyle bu fabrika da kapanmak zorunda kaldı. Fabrikanın mâmulü kâğıt "eser-i cedîd" adıyla anıldı.

II. Abdülhamid zamanında İstanbul Beykoz'da yeni bir kâğıt fabrikası kurulması için teşebbüse geçildi. Serkarîn Osman Bey'e bu iş için şirket kurma yetkisi ve fabrika imtiyazı verildi. Osmanlı-İngiliz ortaklığı ile 1893 yılı Ocak ayında açılan Hamidiye Kâğıt Fabrikası'nın üretim süresi çok kısa olmuştur. Fabrikayı kuran Masson Scott firması, altı ay çalıştırdıktan sonra anlaşma gereği Hamidiye Şirketi'nden alacağını istedi. Parayı tahsil edemeyince başvurduğu mahkeme fabrikayı firmaya verdi. Ancak makine yapan firmanın yönetim kurulu kâğıt fabrikası işletilmesine karşı çıkınca işler 1912'ye kadar sürüncemede kaldı. Firmanın satışa çıkardığı fabrikayı Hamidiye Şirketi satın aldıysa da üzerindeki haciz sebebiyle çalıştıramadı. Daha sonra haciz kaldırılıp İngiltere'den mühendisler getirilerek fabrika çalıştırılmaya başlandı. Fakat bu sırada çıkan I. Dünya Savaşı sebebiyle İngiliz mühendisler ülkelerine döndüler. Fabrika da savaşı kazanan devletler tarafından sökülüp dağıtıldı. Osmanlılar'da yerli kâğıt imali için yapılan çalışmalar, genellikle bu geniş pazarı kaybetmek istemeyen ülkeler ve kâğıt ithal eden tüccarlar tarafından baltalanmıştır.

Cumhuriyet döneminde ilk olarak 1936'da İzmit Kâğıt Fabrikası açıldı. Daha sonra SEKA'ya bağlı Çaycuma, Aksu, Dalaman, Afyon, Akdeniz, Balıkesir, Kastamonu fabrikaları kurularak ülke ihtiyacı büyük miktarda yerli sanayiden karşılanmaya çalışıldı. Bunları bazı özel fabrikalar takip etti. Günümüzde elektrik gibi kâğıtta da kişi başına düşen yıllık tüketim gelişmişliğin göstergeleri arasında kabul edilmektedir. 1980 yılında bu miktar Türkiye'de 12, Amerika Birleşik Devletleri'nde 272, Kanada'da 192, Japonya'da 153 kg. idi (Eroğlu, s. 9-10).

İslâm sanatının özellikle hat, tezhip, ebru ve kātı‘ gibi dallarında kâğıdın niteliği ve terbiyesi önemlidir. Hat, minyatür ve tezhipte mürekkebin dağılmaması için kâğıda âhar denilen ve nişasta, yumurta akı, şap, balık tutkalı, üstübeç, hatmi veya gül yaprağından değişik formüllerle yapılan bir mâyi sürülür. Âharlamadan sonra yazmayı kolaylaştıracak pürüzsüz bir zemin oluşturmak için usulünce çakmak taşı veya cam mührelerle mührelenir. Böylece bozuk yazıların silinip kolayca düzeltilmesi imkânı da elde edilmiş olurdu.

Türk edebiyatında kâğıt kelimesi “kâğıd-ı zer, pür-zer kâğıt, kâğıt câme” gibi tamlamalar yanında “kâğıt uçurmak, kâğıt burmak, kâğıda dökmek, kâğıda geçirmek, kâğıt düzmek, kâğıt paralamak, kâğıt karalamak, kâğıt üzerinde kalmak” vb. deyimlerde kullanılmıştır. Sünbülzâde Vehbî’nin, “Kâğıd-ı zer gibi gördükte o zerrin kemeri / Bildim ol mâhı ki var bend-i miyânında berât” beyti kelimenin “kıymetli kâğıt” mânasında kullanıldığını gösterir. Nâbî’nin, “İsbât-ı sıyâma olunan hücceti saklar / Kâğıt uçurur menzil ile yolda ulaklar” mısraları, “ramazanın başladığını bildiren haberi ulaştırmak” anlamında ramazâniyyelerde rastlanan bu tabirin yer aldığı seçkin örnekler arasındadır. Ancak divan şiirinde kâğıt yerine daha çok “varak” kelimesi yaygındır. Nitekim, “Varak-ı mihr-i vefâyı kim okur kim dinler” mısraı atasözü haline gelmiştir. Kâğıt ve varak kelimeleri yanında bunlarla yapılmış tamlama, deyim ve terimler hat, tezhip, cilt, kātı‘ gibi İslâm sanatlarında çok zengin kullanımlara sahip olduğu gibi eski edebiyatta kâtip, kitap, mektup, kalem, defter, ders (sebak) gibi kavramların yer aldığı şiirlerde, özellikle “kalemnâme” adını alan mesnevilerde çağrışım yoluyla zengin bir çeşitlilik içinde zikredilmiştir. Bâkî’nin, “Nevbahâr açtı cemâlin mushafından bir varak / Ol varaktan başladı gülşende bülbüller sebak” beyti bu çeşitliliğin bir ifadesidir. Ahmed Paşa’nın, “Sernâme-i mahabbeti cânâna yazmışam / Hasret risâlesin varak-ı câna yazmışam” beyti de mektup-varak alâkasıyla söylenmiş bir şahbeyit kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 365; Lisânü'l-ʿArab, "ḳrṭs", "rḳḳ" md.leri; BA, Cevdet-İktisat, nr. 231, 348, 800, 1018, 1771; Câhiz, et-Tebaṣṣur bi't-ticâre (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Dımaşk 1932, s. 21-22; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s.105-109; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 113; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 7, 22-23; Herodotos, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 223-224; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1994, s. 19, 82; Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî, Fuṣûl ḥavle'ṣ-Ṣîn ve't-Türk ve'l-Hind münteḫabe min kitâbi Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân (nşr. ve trc. V. Minorsky), Londra 1942, s. 6, 10; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1407/1987, s. 91; Şerîf el-İdrîsî, Géopraphie d'Édrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1840, II, 37; Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 162-165; İbn Battûta, Voyages, I, 208; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 516-517; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 11; Gülzâr-ı Savâb, s. 80-83; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 484; C. White, Three Years in Costantinople, London 1845, II, 208; J. V. Karabacek, Das Arabische Papier, Wien 1887, s. 110; B. Laufer, Sino-Iranica, Chicago 1919, s. 557, 559; Ahmet Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 192; Fr. Babinger, Zur Geschichte der papierer zeugung im Osmanschen Reichs, Berlin 1931, s. 3; a.mlf., "Appunti sulle cartiere e sull'importazione di corta nell'Impero Ottoman Specialmente da Venezia", OM, XI/2 (1931), s. 406-415; Mehmet Ali Kâğıtçı, Kâğıtçılık Tarihçesi, İstanbul 1936, s. 213; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1940, s. 13; Th. F. Carter, The Invention of Printing in China and Its Spread Westward, New York 1955, s. 4-7; Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959, s. 65-69; a.mlf., XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Türkiye'de Kâğıt, Ankara 1963, s. 7-53; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 217, 351, 509; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 104; a.mlf., Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 15-36; Nuray Yıldız, Eskiçağ Kütüphaneleri, İstanbul 1985, s. 25; a.mlf., Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Ankara 2000, s. 79-178; Hüdaverdi Eroğlu, Kâğıt ve Karton Üretim Teknolojisi, Trabzon 1990, s. 4-5, 9-10; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 233-234; Horst Blanck, Antikçağda Kitap (trc. Zehra Aksu Yılmazer), Ankara 2000, s. 48-72; Karl Jahn, "İran'da Kâğıt

Para" (trc. M. Altay Köymen), TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 269-309; Zeki Arıkan, "İzmit Kâğıt Fabrikası ile İlgili Belgeler", TTK Belgeler, XVIII/22 (1997), s. 111-158; Pakalın, II, 138; III, 582; Cl. Huart - A. Grohmann, "Kāg̲h̲ad", EI^2 (İng.), IV, 419-420.

Osman Ersoy

KAĞIT OYMA

(bk. KATI‘).

KÂĞITHANE

İstanbul’a bağlı ilçe, tarihî bir semt.

Terkos gölünün güneydoğusundaki Karatepe mevkiinden çıkan, Belgrad ormanlarından birçok kol aldıktan sonra Haliç’e dökülen derenin ve bu derenin kıyısında kurulan yerleşme yerinin adı olup Bizans döneminde derenin ismi Barbysos, köyün ismi ise Pissa idi. Osmanlılar zamanındaki adını daha Bizanslılar devrinde burada bulunan kâğıt imalâthanelerinden aldığı belirtilir.

Osmanlılar, Kâğıthane ve civarını Yıldırım Bayezid zamanında tanımışlardır. Bu padişah, ilk İstanbul muhasarasını

Kâğıthane ile Galata arasındaki sahada yapmış ve bazı kuvvetlerini Kâğıthane köyü civarına yerleştirmişti. II. Mehmed de fetihle sonuçlanacak olan İstanbul kuşatması sırasında bu bölgeye gelmişti. II. Bayezid devrinde Kâğıthane’de bir barut imalâthanesi yapılmış, bu baruthâne uzun süre faaliyette kalmıştır (BA, MD, nr. 16, s. 375). Yavuz Sultan Selim devrinde yeni ilâvelerle genişletilen (921/1515) Haliç’teki tersane de Galata’dan Kâğıthane deresine kadar uzanıyordu.

Kâğıthane vadisi, esnaf ve sanatkârların zaman zaman toplanıp imal ettikleri malları sergiledikleri bir yer ve mesire mahalli olarak da ünlüdür. Özellikle kuyumcular, müzehhipler ve saraçlar burada toplanırlar ve meslekleriyle ilgili törenleri icra ederlerdi (Evliya Çelebi, I, 483). Kanûnî Sultan Süleyman’ın şehzadeleri için yapılan sünnet törenleri Kâğıthane’deki eğlence ve ziyafetlerle tamamlanmıştı. Yine bu padişah zamanında buradaki tatlı suların İstanbul’a getirilmesi planlanmış ve bunun için su kemerlerinin yapımına başlanmıştır. Kâğıthane Kanûnî’den sonra daha da önem kazanmış ve kısmen iskâna açılmıştır. Bu hükümdarın oğlu Şehzade Mehmed’in dadısı Dâye Hatun 951 (1544) yılında burada bir mescid yaptırmış, bir süre sonra bunun etrafında bir tekke ile hamam ve yirmi kadar dükkândan oluşan 200 hâneli bir yerleşim merkezi oluşmuştur (a.g.e., I, 484). XVI. yüzyıl sonlarında Kâğıthane’de Mîrâhur Kasrı ile çeşmesi

yapılmış, II. Osman zamanında ise Kâğıthane sularının toplanıp su kemerlerine dağıtımının yapıldığı havuz inşa edilmiştir. Kâğıthane, İstanbul halkının bir gezinti yeri olduğu gibi saraya ait atların çayıra çıkıp otladığı, hatta bazı padişahların avlandığı bir yer olarak da önem kazanmıştır (BA, MD, nr. 80, s. 217). IV. Murad zamanında burada Emîrgûne oğlu Yûsuf için Acem tarzında bir kasır ve bahçe yaptırılmıştır. Osmanlı klasik döneminde Kâğıthane yeniçeri ağasının nezâretinde olduğundan bu makamda bulunanlar zaman zaman burayı teftiş ederlerdi.

Kâğıthane asıl gelişmesini, XVIII. yüzyılın ilk yarısında III. Ahmed'in damadı ve sadrazamı Nevşehirli İbrâhim Paşa zamanında göstermiştir. İbrâhim Paşa, 1718 Pasarofça Antlaşması'ndan sonra başlayan barış döneminde İstanbul'un imarına büyük önem verip her tarafta saraylar, kasırlar, bahçeler, çeşmeler, cami, mescid, mektep ve medreseler yaptırırken Kâğıthane semti üzerinde önemle durmuş ve burayı yeniden tanzim ettirmiştir. Burada yapılan köşk ve bahçeler, daha ziyade Paris sefâretinden dönen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin oradan getirdiği saray ve bahçe resim ve planlarına göre inşa ettirilmiştir (Shay, s. 300). Bu münasebetle önce Kâğıthane'nin batı tarafında Alibey köyü sırtlarında eski bir mesire yerindeki üç mermer havuz tamir edilerek oluklarla birbirine bağlanmış ve civarı ağaçlandırılmıştır. 1132 (1720) yılında devrin şair ve vak'anüvisi Râşid Mehmed Efendi tarafından buraya Hüsrevâbâd adı verilmiştir (Târih, V, 305-306). Hüsrevâbâd'ın bazı arazisi yeni köşk, kasır ve bahçeler yapılmak üzere devlet adamları arasında paylaşılmıştır. 1134'te (1722) Kâğıthane deresinin eski mecrası değiştirilerek burada bulunan Humbarahane'den 800 zirâ mesafeye kadar derenin iki tarafı rıhtım yapılmak üzere mermerlerle çevrilmiş ve derenin yeni yatağının kenarında devrin padişahı için bir kasır inşa edilmiştir. Bu kasır, önündeki geniş havuza yukarıdan döktürülen sudan dolayı Çağlayan Kasrı adıyla anılmıştır. Kasrın karşısına iki cepheli bir çeşme yapılmış, ayrıca havuz ejder başlı fıskıyelerle donatılmıştır. Çağlayan Kasrı'ndan Baruthane'ye kadar Kâğıthane deresi sahiline iki taraflı köşkler ve kasırlar inşa edilmiştir. 10 Ağustos 1722 tarihinde tamamlanan Kasr-ı Hümâyun ve civarına Sâdâbâd adı verilmiştir. Daha sonra, Kâğıthane deresinin iki tarafında olup devlet adamlarına dağıtılan arsalara birçok köşk ve kasır inşa edilmiştir (Çelebizâde Âsım, s. 42 vd.). Lâle Devri Kâğıthane'nin en parlak dönemini teşkil eder. Kâğıthane'deki köşk ve bahçelerde icra edilen türlü eğlenceler,

elçi kabul törenleri, düğünler, başta Nedîm olmak üzere devrin şairlerinin şiirlerinin ve ünlü bestekârların bestelerinin okunduğu toplantılar 1730 Patrona İsyanı'na kadar sürmüştür. Burada yapılan eğlence ve törenlerin israf derecesine varması, fakir ve işsiz İstanbul halkı ile İbrâhim Paşa'ya rakip kimselerin hasedini çekmiş, diğer bazı sebeplerden dolayı 1730'da Patrona Halil önderliğinde çıkan isyan Kâğıthane'nin ihtişamını sona erdirmiştir. Âsiler, Kâğıthane'deki köşk ve kasırların tamamen yıkılıp yakılmasını isterken yeni padişah I. Mahmud sadece yıkılmasına izin vermek zorunda kalmıştır (Subhî, vr. 11a). Böylece 100'den fazla kasrın içindeki eşyayı yağmalayan zorbalar daha sonra binaları yıkmışlardır. I. Mahmud, âsilerin bertaraf edilmesinin ardından 1732 yılında

Kâğıthane'yi Bostancı Ocağı vakıflarına bağlayarak kısmen korumaya ve 1743'te Sâdâbâd'ı ihya etmeye çalışmışsa da burası hiçbir zaman eski ihtişamına kavuşamamıştır. Daha sonraki padişahlar savaşlar yüzünden Kâğıthane ile pek ilgilenememişler, sadece burada kurulan çadırlarda elçi kabulü ve ziyafet tertibine devam edilmiştir.

Öte yandan III. Mustafa devrinde kurulan ve I. Abdülhamid zamanında yeniden organize edilen Sürat topçularının Kâğıthane çayırında düzenli tâlimlere başlaması, aynı şekilde III. Selim döneminde yine buranın Nizâm-ı Cedîd askerleri için tâlim sahası haline getirilmesi, Kâğıthane'nin askerî amaçlı olarak revaç bulmasına sebep olmuştur. Bunların dışında Kâğıthane boğazı denilen yerde donanmaya ait Şalope teknelerinin kalafatı için yeni gözler yapılmış (Cevdet, VI, 220), aynı zamanda başta Kasr-ı Hümâyun olmak üzere bazı bina ve çeşmelerin tamirine başlanmış, III. Selim bu işlerle bizzat ilgilenmiştir (Ayvansarâyî, I, 300). IV. Mustafa, İspanya sefiriyle Fransa'nın İstanbul elçisini Kâğıthane'ye yaptığı biniş sırasında, aynı şekilde II. Mahmud 1808'de Sened-i İttifak'ı imzalamak üzere gelen âyan temsilcilerini Kâğıthane'deki Çağlayan Kasrı'nda kabul etmiştir (Cevdet, IX, 7-8). 1809 yılından itibaren II. Mahmud'un emriyle Çağlayan Kasrı ve diğer bazı kasırlarla Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın yaptırdığı cami yeniden inşa edilmiş, böylece Kâğıthane tekrar eski canlılığına kavuşmaya başlamıştır. Bina Emini Ahmed Efendi'nin nezâreti altında 1814'te ihyası tamamlanan Kasr-ı Hümâyun ve müştemilâtı padişahlara lâyık bir tarzda döşenmiş, aynı yılın nevruzunda II. Mahmud haremiyle birlikte buraya gelerek birkaç gün kalmıştır (Şânîzâde, II, 216-217). Daha sonraki yıllarda

da burada çeşitli vesilelerle ziyafet tertibine ve törenler yapılmasına devam edilmiştir. 1835'te Şehzade Abdülaziz burada icra edilen bir törenle Kur'ân-ı Kerîm'e başlamış, ertesi yıl şehzade ile büyük kardeşi Abdülmecid'in sünnet düğünleri yine burada yapılmıştır (Lutfî, V, 45). Padişah olduktan sonra da Kâğıthane'ye olan ilgisini sürdüren Sultan Abdülaziz 1862 yılında buradaki camiyi yıktırarak yenisini yaptırmıştır. 1863'te Mısır seyahatinden dönünce askerlere ve yabancı devlet adamlarına yine Kâğıthane'de bir ziyafet vermiştir. Ertesi yıl Kâğıthane'de bu padişah için özel bir kasır yapılmış ve çeşitli sportif gösterilerle eğlenceler düzenlenmiştir. İleriki yıllarda da Sultan Abdülaziz sık sık Kâğıthane'ye gelmiş, 1867'de buradaki sarayın bahçesini halka açmıştır. II. Abdülhamid, 1893 yılında Kâğıthane çayırına âbidevî bir çeşme yaptırarak buranın imarına katkıda bulunmuştur (Tanışık, I, 343-344). 1914 yılında üç subay tarafından İttifak Çeşmesi adıyla bir çeşme daha inşa edilmiştir (a.g.e., I, 308).

I. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük ihmale uğrayan Kâğıthane yeniden harap olmaya terkedilmiş, buradaki tarihî binalar bakımsızlıktan teker teker ortadan kalkmıştır. Çağlayan Kasrı da, 1940'lı yılların başlarına kadar varlığını koruyabilmiş, daha sonra tamamen ortadan kalkmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nin sanat, edebiyat ve sosyal hayatında bir çığır açmış olan Kâğıthane gecekondularla dolmuş, bir sanayi bölgesi haline gelişi de tarihî dokunun acımasızca tahribine yol açmıştır. Bugün İstanbul'un bir ilçesi durumunda olan Kâğıthane'nin on altı mahallesi vardır. Şişli'ye bağlı bir köy iken hızla gelişmesi 1987'de ilçe haline getirilmesine yol açmıştır. 2000 yılı nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre Kâğıthane'nin nüfusu 345.574 idi.

Kâğıthane Osmanlılar dönemindeki tabii güzelliği ve mesire yeri olmasıyla divan edebiyatında sık sık anılmıştır. Özellikle Lâle Devri'ndeki Sâdâbâd eğlenceleri pek çok şairin gazellerine, kıta ve kasidelerine konu olmuş, burada yaşanan renkli hayat, daha sonraki dönemlerde de şair ve yazarların ilgisini çekerek mısralara yansımıştır. Türk edebiyatında Kâğıthane'den bahseden ilk eser Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'sidir (yazılışı 898/1493). "Sıfât-ı Kâğıthâne" başlığı ile on dokuz beyitlik bir tasvirin yer aldığı Hevesnâme'den sonra Latîfî Risâle-i Evsâf-ı İstanbul'da Kâğıthane'yi,

“Güller ile ettiler bezm-i çemende encümen / Câm gül sûsen sürâhî bülbül anda nâyzen” diye anlatır. Nef‘î Kâğıthane’yi kalabalığı, güzelliği ve hûrileriyle cennete benzetir: “Mahşer olmuş sahn-ı Kâğıthâne dünyâ bundadur / Cennete dönmüş güzellerle temâşâ bundadır”. Lâle Devri’nden sonra da Kâğıthane şiirin konusu olmaya devam etmiş, Hâtem, Haşmet, Sünbülzâde Vehbî, Enderunlu Fâzıl (Zenannâme mukaddimesinde) ve Sermed gibi şairler gazel ve kasidelerinde buranın güzelliğinden bahsetmişlerdir. Serveti Fünûn döneminde Hüseyin Suat Yalçın, Cumhuriyet devrinde de Cevdet Kudret ile İlhan Berk Kâğıthane’yi eskiye özlem duygusuyla anmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 16, s. 375; nr. 80, s. 217; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 2, 3, 4; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 155; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 482-484; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1952, s. 34-35; Silâhdar, Târih, II, 563; a.mlf., Nusretnâme, II/1, s. 225, 272, 342, 385, 399; Râşid, Târih, V, 305-306, 443 vd.; M. Mignot, Histoire de l’Empire ottoman depuis son origine jusqu’à de la paix de Belgrade en 1740, Paris 1773, IV, 254; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 231a-232b; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, tür.yer.; Subhî, Târih, vr. 11a, 38b, 90a, 180b, 194b, 195a-197a; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 41, 252, 299-301; M. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1819, I, tür.yer.; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 196; Şânîzâde, Târih, II, 56-57, 216-217; Hammer (Atâ Bey), VI, 109, 355; IX, 167; Cevdet, Târih, I, 63-64; III, 77-78; IV, 162, 258; V, 199, 286; VI, 11, 38, 42, 220; VIII, 144, 243; IX, 7-8; Lutfî, Târih, IV, 62, 154; V, 4, 45; X, 89-90, 102, 112; XI, 26-91; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 14-16, 571-574; Mehmed Safâ, Delîlü’l-Âsitâne, İstanbul 1331, s. 60-61, 151-153; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931, s. 48; a.mlf., Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 157; a.mlf., Lâle Devri (1130-1143), İstanbul 1932, s. 35 vd., 77, 152; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 7; II, 225-226; M. L. Shay, The

Ottoman Empire From 1720-1734 as Revealed in Despatches of Venetian Baili, Urbana 1944, s. 20-22, 300; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 42, 126-127, 194, 308, 343-344; Âsaf Hâlet Çelebi, Divan Şiirinde İstanbul, İstanbul 1953, s. 30-31; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, tür.yer.; a.mlf., "Kâğıdhâne'ye Dâir Bazı Bilgiler", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 335-363; Hasan Akay, Fatihten Günümüze Şairlerin Gözüyle İstanbul, İstanbul 1997, I, 278, 593, 655; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri", VD, IV (1958), s. 149-182; Semavi Eyice, "İstanbul", İA, V/2, s. 1214/54, 1214/55, 1214/125 vd.; V. G., "Kâğıt", a.e., VI, 71.

Münir Aktepe

KAHHÂR

(القهّار)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “yenmek, üstün gelmek, zor kullanarak istediğini yapmak” anlamındaki kahr kökünden mübâlağa ifade eden bir sıfat olup “yenilmeyen, yegâne kudret ve tasarruf sahibi” demektir. Dilciler ve âlimlerin hemen hepsi kahr kavramının temel mânasını “boyun eğdirip üstün gelmek” (tezlîl ve galebe) olarak belirlemişlerdir. Fahreddin er-Râzî, bu kavrama “zor kullanmak ve mecrasından çıkarmak suretiyle bir şeye boyun eğdirmek” anlamını verdikten sonra bunun zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiği takdirde iki şekilde düşünülebileceğini söylemiştir: Başkasını ilâhî iradenin dışında iş yapmaktan alıkoymak ve kendi iradesince hareket etmekten kişiyi men etmek (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 229).

Kur’ân-ı Kerîm’in altı âyetinde kahhâr, iki yerde kāhir ismi Allah’a, bir âyette de kāhir sıfatı insanlara izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu’cem, “ḳhr” md.). Allah’a nisbet edilen kahhâr isimlerinin hepsi vâhid isminden hemen sonra yer almıştır. Bunların dördü şirk anlayışını eleştirip tevhid inancını pekiştiren bir bağlamda zikredilmiş (Yûsuf 12/39; er-Ra‘d 13/16; Sâd 38/65; ez-Zümer 39/4), iki âyet de kıyametin kopmasını tasvir eden âyetler sırasında yer almıştır (İbrâhîm 14/48; el-Mü’min 40/16). Doksan dokuz isim listesinde bulunmayan kāhir ismi ise tabiat varlıkları içinde müstesna bir yer tutan insan türü üzerindeki ilâhî nimet, kudret ve tasarrufu ifade eden âyetler içinde zikredilir (el-En‘âm 6/18, 61). Kahhâr esmâ-i hüsnâ listesinin Tirmizî rivayetinde (“Daʿavât”, 82), kāhir ise İbn Mâce rivayetinde (“Duʿâʾ”, 10) yer almıştır.

Kahhâr ile kāhirin kelime kalıplarını ve Kur’an’daki kullanılışlarını göz önünde bulunduran âlimler birincisinin ikincisinden daha zengin bir muhtevaya sahip olduğunu kabul etmişler, bununla birlikte iki ismi genellikle birlikte düşünmüşlerdir. Âlimler Allah’ın yegâne galip, sonsuz kudret ve tasarruf sahibi oluşunu şöyle açıklamışlardır: İlâhî hâkimiyete

karşı direniş gösterenlere önce akla ve duyulara hitap eden belgeler sunmak, bu yarar sağlamadığı takdirde çeşitli âfet ve belâlarla kendilerini uyarmak ve nihayet onları ortadan kaldırmak (Zeccâc, s. 38; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 202; Gazzâlî, s. 86). Fahreddin er-Râzî, kahhâr isminin etki alanını duyularla algılanabilen ve algılanmayan âlemleri içine alacak şekilde geniş düşünmüştür (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 229-230). Abdülkāhir el-Bağdâdî de kahhâr isminin İslâm inancının temelini oluşturan şirkin reddi ve tevhidin ispatı açısından büyük önem taşıdığını belirtmiştir; çünkü bu isim Seneviyye ve Mecûsîlik gibi düalist telakkilerinin yanında kulu kendi fiilinin hâlikı kabul eden Mu'tezile'ye karşı güçlü bir delil oluşturmaktadır (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 158b).

Doksan dokuz esmâ-i hüsnâ içinde yer almamakla birlikte Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde Allah'a nisbet edilen gālib kavramı anlam açısından kahhâra en yakın olan bir isimdir. Galb (galebe) kökü bir âyet-i kerîmede, "Ben ve elçilerim mutlaka galip geleceğiz" (el-Mücâdile 58/21) ifadesiyle fiil olarak, "Allah irade ettiği her işte hükmünü icra edip galip gelendir" (Yûsuf 12/21) meâlindeki âyette de isim olarak zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste müslümanlara zor günler yaşatan Hendek (Ahzâb) Gazvesi'nin zaferle sona ermesi münasebetiyle Hz. Peygamber'in, içinde galebe kavramının da yer aldığı şöyle bir şükran niyazında bulunduğu ifade edilmiştir: "Allah'tan başka tanrı yoktur, O tektir. Ordusunu onurlandırdı, kuluna zafer verdi, birleşik kuvvetlere kendi kudretiyle galip geldi" (Buhârî, "Meġāzî", 29; Müslim, "Ẕikir", 77).

Kahhâr ile esmâ-i hüsnâdan "yenilmeyen, yegâne galip" anlamındaki azîz, "her şeye gücü yeten" mânasındaki kādir, muktedir, kavî ve metîn, ayrıca "iradesini her durumda yürüten" anlamındaki cebbâr, "mülkün sahibi ve tasarruf edeni" mânasındaki mâlikü'l-mülk isimleri arasında anlam yakınlığı ilişkisi bulunmaktadır.

Kahhâr, âlimlerin çoğunluğu tarafından kādir ismi statüsünde düşünülerek zâtî isimler grubunda mütalaa edilmiştir. Bunun yanında kahhârı, "kulu kendi iradesince hareket etmekten alıkoymak" mânasına alarak fiilî isimlerden (sıfatlar) sayanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳhr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳhr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳhr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳhr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳhr” md.; Buhârî, “Meġāzî”, 29; Müslim, “Ẕikir”, 77; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 38; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân

(nşr. Hilmî Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 202; İbn Fûrek, Mücerredü Maḳālât, s. 53; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 207-208; XXII, 215; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 158a-b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 39; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 86, 173-174; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 229-230.

Bekir Topaloğlu

KÂHİN

(الكاهن)

Gizli ilimleri bildiğini ve gaipten haber verdiğini ileri süren kişi.

Kehanet, sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi yahut sanatı, kâhin ise bu işi yapan kişidir. Grekçe mantis, Latince vates kelimelerinin Arapça karşılığı olan kâhinin menşei tartışmalıdır. Kelimenin “ayakta durmak” anlamında kwn kökünden, “eğilmek” anlamındaki Akkadça kanudan veya “bolluk” mânasına gelen Süryânîce kahhenden ya da “bir mâbedin tesisi” anlamındaki k(w)n-den geldiği ileri sürülmektedir (DBS, X, 1197; IDB, IV, 877).

Kâhin kelimesi Batı Sâmîleri’nde bir cemaat adına kurban takdimi, ulûhiyyet nezdinde bu cemaati temsil, ulûhiyyetin emirlerinin açıklanması ve arzularının önceden bilinmesi gibi görevler üstlenen kişiyi ifade etmektedir (EI2 [Fr.], IV, 439). Dolayısıyla kâhin hem kurban takdimi, mâbedin hizmet ve muhafazası görevini hem de ulûhiyyetle cemaatin irtibatını sağlama, ulûhiyyetin planlarını anlama ve arzularını önceden bilme görevlerini kendinde toplamıştır. Bu sebeple İbrânîce’de kohen kelimesi “din adamı” anlamı taşımakta ve bu kavram sadece Yahve inancının din adamları için değil Mısır (Tekvîn, 41/45, 50; 46/20; 47/26), Filisti (I. Samuel, 6/2) ve Baal (II. Krallar, 10/19) kâhinleri için de kullanılmaktadır. İbrânîce kohenin Arapça’daki kâhinle alâkası vardır. Fakat çeşitli sebepler kâhinin diğer görevlerini ön plana çıkarmış, böylece Arapça’da bu kavram “gelecekten haber veren” mânasında kullanılmıştır.

Kehanet vahiyden, falcılıktan, bilimsel ve istatistik öngörüden farklıdır. Falcılığın konusu daha sınırlı, amacı daha belirgindir. Kehanet ise falcılıktan kapsamlıdır ve falda olduğu gibi çeşitli araçlar kullanmanın yanında hiçbir araç kullanmaksızın sadece sezgi gücüne dayanılarak yapılabilmesi yönüyle ondan ayrılmaktadır.

İnsanoğlunun görünmeyen ve bilinmeyeni merak etmesi, geçmişteki bilinmezlerden çok geleceğin kendisine neler hazırladığını bilme arzusu onu birtakım şeyler yapmaya sevketmiş, tarih boyunca bunun için çeşitli yolları denemiştir. İlâhî vahiy ve bilimsel tahminler dışında gelecekten haber vermek ve bilinmeyeni anlamak için insanlar, ya bazı yetenekler vasıtasıyla ve birtakım varlıklarla irtibat kurma yoluyla veya bazı eşya ve davranışların yorumlanmasıyla bilgi edinmeyi denemişlerdir. Bu sebeple kehaneti tabii yahut sezgisel ve sunî ya da bazı şeylerden sonuç çıkarıcı olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Tabii kehanet, bazı görünmez varlıklar yardımıyla ya da kişiye özgü bazı yeteneklerle yapılan geleceğe ait tahminde veya yorumda bulunmak şeklinde açıklanabilir. Kâhin çeşitli riyâzet ve meditasyon yollarıyla kendinden geçip trans haline gelmekte, bu esnada gözle görünmeyen varlıklarla irtibat kurup onlardan bilgi aldığını iddia etmektedir. Tabii kehanetin farklı şekilleri arasında bu tür vecd halinde gaipten verilen haberlerle (oracle) rüya tabirleri önemli yer tutmaktadır. Rüya tabiri eski Yunan'da oldukça gelişmişti, "oracle" ise bir kâhinin trans halinde söyledikleridir. Söylenenlerin gerçekte dua edilen ulûhiyyetten geldiğine inanılmaktadır. Bunların bir kısmı anlaşılmaz ifadelerdir ve usta yorumcular gerektirmektedir. Bu kişiler çeşitli dinlerde oldukça etkili uzmanlar sınıfı oluşturmuşlardır. Delfi kehanetleri veya efsanevî Sıbyl'ler'e nisbet edilen sözler bu türdendir.

Sunî veya bazı şeylerden sonuç çıkarıcı kehanetlerin farklı çeşitleri olmakla birlikte bunlar temelde insan, hayvan veya başka canlı varlıkların bazı davranışlarının gözlemlenmesi ve yorumlanmasına ya da cansız maddelerle irtibat kurmaya yahut onları kullanmaya dayanır. Eski Roma'da devlet dininin önemli bir yönünü teşkil eden, kuşların uçuş şekli ve seslerinden anlam çıkarma, Etrüskler'de, Mezopotamya'da ve Roma'da yaygın olan hayvanların iç organlarının veya ateşe atılan çeşitli nesnelerin aldıkları şekillerin yorumuyla yapılan kehanetler bunlardandır (bk. FAL). İbrânîler, ruh çağırma ve ruhlarla konuşmayı da (necromancie) bir tür kehanet olarak görüyorlardı (I. Samuel, 28/8; İşaya, 8/19).

Kehanet çok eski dönemlerden beri dünyanın her tarafında yaygın olarak bulunuyordu; bugün de her kültür düzeyinde kehanetin çeşitli türleri (astroloji, billûr küre ile fal bakma, el falı, kâğıt falı vb.) belli ölçüde

yaşamaktadır. İbrânîler'in temas kurdukları eski Mısır, Çin, Bâbil ve Kalde'nin putperest kavimlerinde kehanet oldukça yaygındı (Tesniye, 18/9-12; I. Samuel, 6/2; İşaya, 19/3; Hezekiel, 21/26-27; Daniel, 2/2; Resullerin İşleri, 16/16). Kehanetle ilgili çeşitli teknikler Mezopotamya menşeli olup Akkadlar döneminde yayılmıştır. Hititler'de de gerek tanrıların isteklerini öğrenip onları memnun etmek gerekse savaş kazanmak için çeşitli kehanet türlerine sıkça başvuruluyordu. Eski Yunan'da mantis adı verilen kâhinlerin yanında kehanet tanrısı Apollon'un Delfi'deki tapınağında da kâhinler bulunuyordu. Eski Roma, Çin, Hindistan ve Japonya'da, İslâm öncesi Türkler'de kehanetin birçok türü mevcuttu.

Geleceği keşfetme ve bilinmezi anlamanın meşrû yolları kabul edilen peygamberî haber, sâdık rüya, Urim ve Thummim yolu dışında yahudiler çeşitli kehanet türlerini uygulamışlar, bunun için yalancı peygamberlere, ücretle iş yapan kâhinlere ve falcılara başvurmuşlardır. Eski Ahid kehanetle ilgili olarak "terafim" (Tekvîn, 31/19, 30; Hâkimler, 17/5, 18/18-26), "hartummim" (Daniel, 1/20; 2/2, 4,10), "hakamim", "qesem" (miqsam), ayrıca "nahaş", "keşafim" ve "meonen" gibi tabirler kullanmaktadır (DB, II/II, 1445-1446).

Kehanet putperestlikle çok yakından bağlantılı olduğu için Yahudilik'te yasaklanmış, kâhinlerin öldürülmeleri emredilmiştir (Levililer, 19/26, 31; 20/6, 27; Tesniye, 18/9-12). Kehanette bulunan İsrailli de öldürülecektir. Şeriata göre kâhin sahtekârdır ve ona uyan büyük günah işlemiştir. Peygamber Yeremya sahte peygamberler, falcılar, düşçüler, müneccimler ve afsuncuların dinlenmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (Yeremya, 27/9). Peygamberler sadece halk nezdinde değil Yahuda ve İsrail kral saraylarında da kehanete karşı mücadele etmişlerdir. Kitâb-ı Mukaddes sonrası Yahudiliğinde de kehanete iyi gözle bakılmamış, ancak kabalistik ve halk Yahudiliğinde kehanetin bazı türleri kullanılmıştır. Hıristiyanlık'ta da kehanet tasvip edilmemiştir. Gerek Yeni Ahid'de gerekse Yeni Ahid sonrası dönemde kilise kehanete karşı savaş açmış,

kilise babaları kehanetin her türüyle mücadele etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lesetre, “Divination”, DB, II/II, s. 1443-1448; J. Auneau, “Sacerdoce”, DBS, X, 1170-1254; R. Abba, “Priests and Levites”, IDB, IV, 877; G. V. D. Leeuw, La Religion, Paris 1970, s. 371-375; Belkıs Dinçol, “Hititlerde Fal ve Kehanet”, Arkeoloji ve Sanat, sy. 4-5, İstanbul 1979, s. 6-10; T. Fahd, “Kāhin”, EI² (Fr.), IV, 438-440; M. R. P. Mc.Guire, “Divination”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IV, 913-915; E. M. Zuesse, “Divination”, ER, IV, 375-381.

Ömer Faruk Harman

KELÂM.

Dilciler genelde kâhini “gelecekten haber veren kişi” olarak tanımlarken Râgıb el-İsfahânî geleceğe ait olaylardan haber verene “arrâf”, geçmişte meydana gelip gizli kalan haberleri ortaya çıkaranlara da kâhin dendiğini belirtir (el-Müfredât, “khn” md.). Hattâbî ise kehanetin fal, ırâfe, remil, ilm-i nücûm vb. gaipten haber verme çeşitlerini içine alan umumi bir terim olduğunu söyler (Meʿâlimü’s-Sünen, IV, 212). Bazı nefislerin özelliğinden dolayı tabii veya cinlerle irtibat kurma, yıldızlarla temasa geçme şeklinde kesbî olduğu söylenen kehanet (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “khn” md.; Fahreddin er-Râzî, es-Sırrü’l-mektûm, vr. 5a-b), “beşerî ruhların cin ve şeytan gibi soyut varlıklarla ilişkiye girerek onlardan meydana gelecek olaylar hakkında bilgi edinmesi” şeklinde tarif edilir (Taşköprizâde, I, 364; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1524). İnsan nefsinin gaybî ve yüksek ruhanî varlıklarla ilişkiye girme özelliği üzerinde duran İbn Haldûn’a göre bu özelliğin en üst düzeyine mazhar kılınan peygamberler vahyi vasıtasız olarak alma imkânına sahiptirler. Fıtratları zayıf olanlar ise kristal kap, hayvan kemiği, kafiyeli sözler, kuş ve hayvan hareketleri gibi hissî veya hayalî vasıtaları kullanıp soyut varlıklarla irtibat kurmaya çalışırlar. Bunlar üstün ruhî yeteneklere sahip olmadıkları için edindikleri bilgiler genellikle eksik ve yanlıştır (Muḳaddime, I, 411-413). İbn Haldûn, nübüvvet ve kehaneti gaybla bağlantı kurma açısından aynı kategori içinde mütalaa ediyorsa da öznelerinin farklı yeteneklere ve bilgi kaynaklarına sahip olmaları sebebiyle ikisini birbirinden ayırır.

İslâm'dan önce kehanet yaygın olup kâhinlerin cin ve şeytanlarla irtibatlı oldukları kabul edilirdi. Câhiliye Arapları'na göre dünyanın idaresinde ruhlar Tanrı'nın ortak ve yardımcıları konumunda olup saadete ulaşma veya felâketlerden korunma onların sayesinde mümkündü (Cevâd Ali, VI, 705-706). Şairler gibi kâhinlerin de göğe çıkıp meleklerin konuşmalarını dinleyen cinlerinin bulunduğuna inanılırdı (bk. KARÎN). Nitekim Câhiz, Müseylime'nin "reiy" sahibi bir kâhin olduğunu kaydederken (Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 370) Mâverdî, "beşâirü'n-nübüvve" çerçevesinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber veren kâhinlere örnekler verir ve Sevâd b. Karîb'i bunlar arasında sayar (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 103-107). Câhiliye döneminde kâhinlerin fert ve toplum hayatında da önemli bir yeri vardı. İnanışa göre onlar ihtilâfları çözer, rüyaları tabir eder, kayıpları bulur, zina olaylarını belirler, hırsızlık ve adam öldürme gibi cürümleri aydınlatır, hastalıklara şifa bulurlardı. Ayrıca bir kabileye savaş ilân edileceği zaman kâhinlere danışılır, toplumsal ihtilâflarda ve aile anlaşmazlıklarında hakemliklerine başvurulur, gelebilecek her türlü felâketi önceden haber vermeleri istenirdi. Bu sebeple kabilelerin özel şair ve hatipleri yanında kâhinleri de bulunur ve işleri karşılığında "hulvân" denilen bir ücret alırlardı. Kâhinler secili ve kafiyeli ifadelerle kısa ve âhenkli cümleler kullanır; yer, gök, ay, güneş, gece, gündüz üzerine yemin ederek kehanete başlarlardı. Birçok ünlü erkek ve kadın kâhin arasında en eskilerinden biri tek eli, tek gözü ve tek ayağının bulunduğu ve yarım insan şeklinde olduğu söylenen Şık, bir başkası ise kafatası dışında vücudunda kemik bulunmadığına ve kumaş gibi dürülebildiğine inanılan Satîh'ti. Diğer meşhurlar arasında Hanâfîr b. Tev'em el-Himyerî, Sevâd b. Karîb ed-Devsî, Yemen kadın kâhinleri Tureyfe, Sevdâ bint Zühre ve Zerâ bint Zuhayr sayılabilir (Mes'ûdî, II, 172-193).

Kur'ân-ı Kerîm'de kâhin kelimesi iki yerde geçmektedir (et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42). Bunların birincisinde Peygamber'in kâhin veya cinlerin etkisinde kalmadığı, ikincisinde Kur'an'ın herhangi bir kâhinin sözü olmadığı bildirilmekte, dolayısıyla her iki âyette de Resûl-i Ekrem kâhinlikten tenzih edilmektedir. Ancak şeytan ve cinlerden bazılarının önceleri gök âlemine nüfuz etmeye çalışarak meleklerin konuşmalarına kulak verdikleri, daha sonra buna fırsat verilmediği (el-Hicr 15/18; es-Sâffât 37/7-10; el-Cin 72/8-9), insan ve cin şeytanlarının birbirine yaldızlı ve aldatıcı sözler fısıldayıp taraftarlarına telkinde bulundukları (el-En'âm

6/112, 121) yönündeki âyetlerin ve bazı hadislerde zikredilen kâhinlerin (meselâ bk. Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Tefsîr”, 15/1; 34/1; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13) İslâm öncesi bilgi kaynaklarına işaret ettiği kabul edilir. Hz. Peygamber, kendisine kâhinlerin gaipten haber verme iddiasında bulundukları söylendiği zaman bu tür bilgilerin bir değerinin olmadığını bildirmiş, söylediklerinin bazan doğru çıktığı ifade edilince de bunların cinlerin kulak hırsızlığına dayandırılıp bir doğruya yüz yalanın karıştırılmasıyla ortaya çıktığını belirtmiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 46; “Tevḥîd”, 57; Müslim, “Selâm”, 122-123).

Kâhinlerle cin ve şeytanlar arasında bir iletişimin bulunduğunu kabul edenler, bunun Resûl-i Ekrem’in nübüvvetinden sonra devam edip etmediği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmına göre cinlerin gökten haber aşırmaları nübüvvet öncesi döneme ait olup daha sonra böyle bir olay gerçekleşmemiştir (Beyhakī, II, 237). İbn Haldûn’un da dahil olduğu bazı âlimler ise nübüvvetle birlikte gökten haber aşırmanın engellendiği ve sadece hayal gücüne dayalı kehanetin devam ettiği, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise cin ve şeytanlar vasıtasıyla haber aşırmanın tekrar başladığı görüşündedir (Muḳaddime, I, 413; Mâverdî, s.103; ayrıca bk. İSTİRÂK-ı SEM‘).

Tevhid ilkesine aykırılığı ve nübüvvete alternatif olma tehlikesi sebebiyle İslâm dininde kehanet şiddetle yasaklanmıştır. Kur’an’da gayb bilgisinin sadece Allah’a ait olduğu (Yûnus 10/20; en-Neml 27/65), cinlerin gaybı bilmeyip (Sebe’ 34/14) yaldızlı sözlerle birbirlerini aldattıkları (el-En‘âm 6/112) haber verilmek suretiyle kâhinlerin bilgi kaynaklarının güvenilir olmadığına işaret edilir. Ebû Hanîfe, vahiy almaksızın insanların kalbinden geçenleri bildiğini ileri süren kişinin büyük günah işlemiş ve cehennemi hak etmiş olacağını söyler (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 86). Öte yandan hadislerde de kehanet kesinlikle yasaklanmış, bilgi için kâhinlere başvuranın Hz. Peygamber’e indirilen vahiyleri inkâr etmiş olacağı (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 21; İbn Mâce, “Taḥâret”, 122; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102), kıldığı namazların kırk gün kabul edilmeyeceği (Müslim, “Selâm”, 125) ve cennete giremeyeceği (Müsned, III, 14) bildirilmiştir. Asr-ı saâdet’te kâhinlere yönelik uygulama da aynı istikamette olmuş, Resûl-i Ekrem, Muâviye b. Hakem es-Sülemî’yi kâhinlere başvurmaktan ve kuşların uçuş şeklinden hükümler çıkarmaktan menetmiş (a.g.e., III, 443; V, 447-448),

ayrıca kehanet karşılığında bedel alınmasını yasaklamıştır (a.g.e., IV, 118; Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26). Hz. Ebû Bekir de bir seferinde

kölesinin kehanet parasıyla alınan bir yiyeceği kendisine yedirdiğini sonradan farkedince bundan derin bir üzüntü duymuştur (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26). Hz. Ömer, hilâfetinin son yıllarına doğru Mısır valisine gönderdiği bir yazıda büyücülük ve kâhinlik yapanların cezalandırılmasını istemiştir (Muhammed Hamîdullah, s. 509-510).

Kitap ve Sünnet’te büyü, bazı nesne ve olayları uğursuz addetme gibi fal ve bakıcılık da yasaklanmış, kehanetin her çeşidi bâtıl kabul edilerek reddedilmiştir. Buna rağmen İslâm dünyasında kâhinlik tamamen ortadan kaldırılamamış, bu Câhiliye geleneği zaman zaman toplumun değişik kesimlerinde ilgi görmüştür. Günümüzde kâhinlere başvuranların sadece halkla sınırlı kalmayıp bir kısım seçkin insanların bile kâhinlerle ilgilenmesi ve bunlara itibar etmesi, ayrıca çağdaş dünyada kehanetin bazan dinî bir görünüm altında sunulması, konunun ciddiyetini gösterdiği gibi dinin aslî hüviyetini hurafe ve yanlışlardan koruma yükümlülüğünü de arttırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “khn” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “khn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “khn” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “khn” md.; Müsned, II, 408, 429, 476; III, 14, 443; IV, 118; V, 447-448; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6; “Tefsîr”, 15/1, 34/1, 72/1, “Ṭıb”, 46, “Tevḥîd”, 57, “Edeb”, 117, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26; Müslim, “Selâm”, 122-123, 125, “Ṣalât”, 149; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 21; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; “Ṭahâret”, 133; Tirmizî, “Tefsîr”, 72/2, “Ṭahâret”, 102; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 370; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 172-193; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, IV, 212; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve, Bağdad 1319, s. 103-107; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 237; Fahreddin er-Râzî, Ḳıṣṣatü’s-siḥr ve’s-seḥare fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1985, s. 61-67; a.mlf., es-

Sırrü’l-mektûm fî esrâri’n-nücûm, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 845, vr. 5a-b; İbn Hacer el-Askalânî, es-Siḥr ve’l-kehâne ve’l-ḥased (nşr. Abdullah el-Haccâc), Kahire, ts. (Mektebetü’t-türâsi’l-İslâmî), s. 31-37; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 411-413; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 364-365; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1524-1525; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe, İstanbul 1416/1996, s. 86; Toufic Fahd, La divination arabe, Strasbourg 1966, s. 92-106; a.mlf., “Kāhin”, EI² (İng.), IV, 421; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, Beyrut 1980, VI, 705-706, 756; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 509-510; Ömer Süleyman el-Eşkar, Âlemü’s-siḥr ve’ş-şaʿveze, Amman 1997, s. 287-288; Abdülmün‘im Seyyid Necm, “el-Kehâne ve’l-kühhân”, Ḥavliyyetü Külliyeti uṣûli’d-dîn, XII, Kahire 1996, s. 11-20; A. Fischer, “Kâhin”, İA, VI, 71-73.

İlyas Çelebi

KĀHİR-BİLLÂH

(القاهر بالله)

Ebû Mansûr Muhammed el-Kāhir-Billâh b. Ahmed el-Mu‘tazıd-Billâh b. Talha el-Muvaffak-Billâh (ö. 339/950)

Abbâsî halifesi (929, 932-934).

287’de (900) doğdu. Annesi Berberî asıllı bir câriyedir. Kardeşi Muktedir-Billâh’ın yerine kāidü’l-ceyş emîrü’l-ümerâ Mûnis el-Muzaffer tarafından 15 Muharrem 317 (28 Şubat 929) tarihinde halife ilân edildi; hayatının bundan önceki dönemi hakkında bilgi yoktur. Vezir İbn Mukle, valilere Ebû Mansûr Muhammed’in Kāhir-Billâh lakabıyla hilâfet makamına getirildiğini bildirdiyse de (Kitâbü’l-ʿUyûn, IV/1, s. 245) Kādılkudât Ebû Ömer, onun halife olduğuna dair mazbatayı açıklamayarak çoğunluğun biatını önledi (İbnü’l-Cevzî, VI, 69). Kardeşi Muktedir-Billâh’ın hal‘edilmesi sırasında yağmalanan dârülhilâfe etrafında toplanan askerler cülûs bahşişi (hakku’l-bey‘a) ve bir yıllık maaşlarını isteyerek ayaklandılar. Onları yatıştırmak için gönderilen Sâhibü’ş-şurta Nâzûk öldürüldü. Sarayı zapteden askerlerin elinden Ebü’l-Heycâ Abdullah b. Hamdân sayesinde kurtulan Kāhir-Billâh iki gün iktidarda kalabildi. Yeniden halife olan Muktedir-Billâh, hal‘inde kardeşi Kāhir-Billâh’ın herhangi bir rolünün olmadığına kanaat getirerek kendisine emannâme verdi ve iktidarı süresince her türlü ihtiyacını karşılayarak onu gözetim altında tuttu.

Muktedir-Billâh’ın aleyhine aldığı kararlardan rahatsız olan Mûnis el-Muzaffer sarayı ele geçirip halifeyi öldürttü. Mûnis, Muktedir’in oğlu Ebü’l-Abbas Ahmed’e biat etmeyi düşünüyordu. Ancak beraber hareket ettiği Ebû Ya‘kūb İshak b. İsmâil en-Nevbahtî’nin, seçilecek halifenin başkalarının tesiri altında kalmayacak bir kimse olmasının daha uygun olacağını söylemesi üzerine Kāhir-Billâh ikinci defa halife ilân edildi (27 Şevval 320 / 31 Ekim 932). Kāhir-Billâh İbn Mukle’yi vezir, Ali b. Yelbak’ı hâcib olarak tayin etti. Başta Muktedir-Billâh’ın annesi olmak üzere eski halifenin yakınlarının malları müsadere edildi ve çocukları gözetim altına

alındı.

Vezir İbn Mukle tayinlerde etkin rol oynayarak rakiplerini cezalandırdı ve birçok ünlü ailenin mallarına el koydu. Bu arada Ebû Abdullah el-Berîdî, Kāhir-Billâh'tan aldığı destekle büyük bir servete sahip oldu. Muktedir-Billâh zamanında Bağdat'tan uzaklaştırılan Hârûn b. Garîb'e Bağdat'a girme izni veren Kāhir-Billâh, Muhammed b. Yâkūt'un da desteğini sağladı. Bu durum Mûnis el-Muzaffer, İbn Mukle, Hâcib Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak'ın endişelenmesine yol açtı. Ali b. Yelbak, halifenin kapısına nöbetçi dikerek girip çıkanları kontrol altına aldı ve hizmetçilerin maaşlarını kesti. Bundan haberdar olan Kāhir-Billâh, Muhammed b. Yâkūt'un da desteğiyle harekete geçerek Mûnis el-Muzaffer, Hâcib Yelbak ve oğlu Ali'yi tutuklatarak evlerini mühürletti; bunlara yakın olanlarla İbn Mukle'nin evleri yağmalanarak ateşe verildi. İbn Mukle'nin yerine Ebû Ca'fer Muhammed b. Kāsım vezir, Sellâme et-Tolûnî hâcib ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hākân sâhibü'ş-şurta tayin edildi. Tutuklanan Mûnis el-Muzaffer'in adamları ve onları destekleyen ordunun bazı birlikleri Mûnis'in serbest bırakılması isteğiyle ayaklandılar. Kāhir-Billâh Mûnis, Hâcib Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak'ı öldürterek başlarını Bağdat caddelerinde halka teşhir ettirdi. Tutuklanan Ebû Ahmed b. Müktefî-Billâh da bir mahzende ölüme terkedildi (İbn Miskeveyh, I, 266).

Bütün aramalara rağmen ele geçirilemeyen İbn Mukle, Sâciyye ve Huceriyye denilen gulâmlarla anlaşarak halifeyi hal'etmeye karar verdi. Sâciyye ve Huceriyye dârülhilâfeyi kuşattı. Ayaklanmayı haber alıp kaçmaya teşebbüs eden Kāhir-Billâh yakalanarak hapsedildi (6 Cemâziyelevvel 322 / 24 Nisan 934). Yerine halife ilân edilen Râzî-Billâh'ın emriyle gözlerine mil çekildi. Kāhir-Billâh'ın, gözlerine mil çekilen ilk halife olduğu ve tahttan çekilmeyi kabul etmediği için böyle bir muamele ile karşılaştığı kaydedilmektedir (Mes'ûdî, Tenbîh, s. 388; İbnü'l-Cevzî, VI, 265). Kāhir-Billâh, 3 Cemâziyelevvel 339'da (18 Ekim 950) vefat edinceye kadar hapiste kaldı ve ölümünde dârülhilâfede babası Mu'tazıd-Billâh'ın yanına defnedildi.

İdarecilerin halifelere karşı cüretkâr tavırlarının yaygınlaştığı bu dönemde Abbâsî Devleti, başta Horasan ve Fars bölgesi olmak üzere bazı eyaletlerde hâkimiyetini yitirmiş, Büveyhîler gibi mahallî hânedanlar muhtariyet

kazanmıştı. Ayrıca Bağdat'ta Şiîler ile Hanbelîler arasında zaman zaman çatışmalar oluyordu. Kāhir-Billâh sert politikalarla bunları sindirme yolunu tuttu. Mûnis el-Muzaffer'den

kurtulması ve kendi sarayından başlayan tasarruf tedbirleriyle hazineyi düzeltmeye çalışması önemli faaliyetlerindendir. Kāhir-Billâh merhametsizliğiyle tanınır. İntikamcı ve kan dökmeye meyilli bir mizaca sahip olmasının döneminde pek çok cinayetin işlenmesine zemin hazırladığı söylenir. Ehl-i kitap dışında mütalaa edilen Sâbiîler için verilen idam fetvasını uygulamamıştır (Hatîb, VII, 268). Mûsiki dinlemeyi seven ve sık sık işret meclisleri düzenleyen Kāhir-Billâh 321'de (933) şarap içmeyi, teganni ile uğraşmayı ve şarkıcı câriyelerin yüksek fiyatla alınıp satılmasını yasaklamış, bu işleri meslek edinenleri Basra ve Kûfe'ye sürerek oyun ve eğlence aletlerini imha ettirmiştir. Basra ve Uman'dan getirttiği turunçgillere ait ağaçları diktirmiş olduğu bahçesinin çok meşhur olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kitâbü'l-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, s. 245-248, 261-269, 275-278; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 1, 19-20, 184; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 313-314, 335-336; a.mlf., Tenbîh, s. 387-388; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 124-125, 153-157; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 193-199, 241-295; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 339-340; VII, 268; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 273-282; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 123; VI, 69-70, 222, 241, 249-250, 253-254, 265-266, 309, 368; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 201, 244, 248, 264; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 98-102; H. F. Amedroz, "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkām Sultāniyya of Mawardi", JRAS (1911), s. 657; K. V. Zetterstéen, "Kāhir Billah", İA, VI, 74; D. Sourdel, "al-Ḳāhir

Bi’llāh”, EI² (İng.), IV, 423-424; Abdülkerim Özaydın, “İbn Mukle”, DİA, XX, 211-212.

Mustafa S. Küçükaşcı

KAHİRE

(القاهرة)

Mısır'ın başşehri.

I. KURULUŞU ve OSMANLI ÖNCESİ

II. OSMANLI DÖNEMİ

III. SON DÖNEM

IV. MİMARİ

I. KURULUŞU ve OSMANLI ÖNCESİ

Nil deltasının güneyinde bulunan Kahire, Mısır tarihinde daha önceki başşehirlerin çoğu gibi aynı yerde kurulmuştur. Hz. Ömer zamanında Mısır'ı fetheden Amr b. Âs, eski Babilon civarında bölgedeki ilk İslâm şehri olan Fustat'ı kurdu (22/643). Şehirde Amr b. Âs Camii ve idare binası ile bunların etrafında Amr b. Âs'ın ordusundaki 15.500 asker için kabilelerine göre ayrılmış semtler bulunuyordu. Amr b. Âs aralarında Hemdân ve Himyerîler'in de bulunduğu bazı kabile mensuplarını Fustat'ın güvenliği açısından önem taşıyan Nil nehrinin batı tarafındaki Cîze'ye (Gize) yerleştirdi ve kalelerle burayı tahkim etti. Firavunlar döneminden kalma piramitleriyle meşhur olan Cîze, Ravza (Roda) adası ile birlikte denizden Nil yoluyla gelebilecek tehlikelere karşı bir savunma hattı oluşturuyordu. Zaman içerisinde yapılan muhtelif köprülerle Fustat'a bağlanan Cîze her zaman tarihî ve kültürel önemini korudu. Mısır'da kurulan ikinci İslâm başşehri, Abbâsî kumandanı Sâlih b. Avn'ın Hamrâülkusvâ mevkiinde 132 (750) yılında kurduğu el-Asker'dir. Fustat'ın kuzeydoğusuna düşen bu şehir, güneyden ve kuzeyden bugünkü Kahire'nin Mecraluyûn köprüleriyle Seyyide Zeyneb meydanı arasında yer alıyordu. Ahmed b. Tolun Mısır'a vali tayin edildiğinde (254/868) el-Asker'in kuzeydoğusunda, Mukattam dağının eteklerinden batıya doğru uzanan

alanda Yeşkur dağının eteğinde üçüncü başşehir Katâi‘ şehrini kurdu ve halen kendi adını taşıyan cuma mescidini yaptırdı. Planlaması bakımından Sâmerrâ’ya benzeyen Katâi‘ şehrinin çekirdeğini cuma mescidinin önündeki ana meydan ve burada mevcut sarayla bîmâristan teşkil ediyordu.

Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh döneminde Mısır’daki İhşîdî hâkimiyetine son veren kumandan Cevher es-Sıkıllî Şâban 358’de (Temmuz 969) Fustat’a girdi ve yeni bir idare merkezi kurmak üzere Katâi‘ şehrinin kuzeyindeki Menâh bölgesinde saray ve sur inşaatı başlattı. Böylece temeli atılan ve büyük bir saray, hükümet konağı ve kışlalardan oluşan bu dördüncü başşehir, Halife Muiz-Lidînillâh’ın gelişinden sonra “Kāhire” (düşmanlarını kahreden, ezip geçen) adıyla tanınmış ve hilâfet merkezi olmuş, Fustat ise yine kültür ve ticaret merkezi olarak kalmaya devam etmiştir.

Kahire’nin planı ilk kurulduğunda yaklaşık kare şeklinde iken 120 yıl sonra Bedr el-Cemâlî tarafından daha çok güney ve kuzey yönlerinde genişletilerek dikdörtgen şekline getirilmiş ve şehir bu plana uygun olarak eski tuğla surların dışından taş surlarla çevrilmiştir. Cevher es-Sıkıllî, Mısır’ı ele geçirdiği sırada maiyetinde olan bütün topluluk ve kabilelere Kahire’de mescidleri, pazar yerleri, yolları ve evleriyle alt yapıları tamamlanmış “hâre” denilen on kadar mahalle tahsis etmiştir. Şehrin en önemli binaları sonradan Câmiu’l-Ezher adını alan cuma camii, onun kuzeybatısında bugünkü Meşhedü’l-Hüseynî, Hânü’l-Halîlî, Baybars el-Çâşnigîr Hankahı ve Akmer Camii’nin yerinde bulunan Büyükdoğu Sarayı, onun batısında bugünkü Kalavun Bîmâristanı civarında olan Küçükbatı Sarayı ve bu sarayla haliç arasında yer alan birçok köşk, küçük sarayla eyvandan meydana gelmiş Kusûrü’z-zâhire isimli hilâfet sarayı idi. Şehrin diğer bölümlerinde de Fâtımî ordusunun kışlalarıyla yeni kurulan çarşı ve hamamlar bulunuyordu. Surların dışında ise sadece kuzeyde Bâbünnasr’a yakın bir yerde “iki bayram musallâsı” denilen Cevher es-Sıkıllî’nin yaptırdığı bir bina ile güneyde, Bâbüzüveyle’nin solundan Mukattam dağının eteklerine kadar uzanan alanda Kahire Kabristanı vardı. Fâtımîler’in Mısır’a gelişinin ardından Ravza’da kurdukları tersane bir süre sonra Fustat’a nakledilmiş ve burada yük ve büyük harp gemileri inşa edilmiştir. İskenderiye’den ve Kızıldeniz’den gelen gemiler yüklerini bu limanda boşaltmıştır.

Fâtımîler döneminde Kahire'de yapılan en mükemmel camilerden biri Hâkim Camii'dir. Ondan sonra 519'da (1125) ibadete açılan Akmer Camii, ardından Halife Zâfir-Biemrillâh'ın (Câmiu'l-Fâkihiyyîn, 543/1148) ve son olarak da el-Melikü's-Sâlih Talâi' b. Rüzzîk tarafından Bâbüzüveyle'nin dışında yaptırılan Sâlih Talâi' Camii (555/1160) gelmektedir. Kahire'de Fâtımîler devrinde çeşitli dinî müesseseler kurulmuştur. Bunlar arasında Dârülilim adıyla da anılan Dârülhikme, kütüphane ve kültür merkezi olarak Fâtımî propagandası amacıyla tesis edilmişti. Meşhedeyn denilen bölgede Ehl-i beyt için türbeler veya onların hâtırasına türbeli mescidler inşa edilmişti. Fâtımîler'in ilk döneminde yalnız halife, devlet adamları, kumandanlar, askerler ve halifenin hizmetinde bulunanlar için bir kale haline getirilen bu şehre ancak özel izinle girilebiliyor ve Fustat halkı içeri alınmıyordu. Şehir, Halife Âmir-Biahkâmillâh ve veziri Me'mûn el-Betâihî'nin gayretleriyle gelişiminin zirvesine ulaşmıştır. Bu dönemde Bâbüzüveyle ile Nefîsî Türbesi'nin arasındaki güney bölgeye doğru genişleme olmuş, ayrıca vezirin vekili Ebü'l-Berekât Muhammed b. Osman da bu bölgenin

dışında bulunan bütün türbeleri tamir ettirmiştir. Kahire, hem devletin idarî ve siyasî merkezi hem de Şiî mezhebinin propaganda kalesiydi ve Mısır'ın ekonomi, sanayi ve ilim merkezi olan Fustat'la birlikte başşehri oluşturuyordu. Fâtımîler'in son yıllarında Fustat'ın Vezir Şâver'in emriyle yakılmasından (564/1168) sonra Kahire tam anlamıyla Mısır'ın başşehri oldu. Elli dört gün süren bu yangında kuzeybatıdaki Hamrâvât bölgesi tamamen yandı; şehrin doğu kesimi ise daha önce V. (XI.) yüzyılda vuku bulan büyük bir kargaşada harabeye dönmüştü. Fustat ahalisi, Kudüs Kralı I. Amaury'nin saldırısı karşısında Kahire'ye geçerek savunmaya katıldı. Şîrkûh sonradan Şâver'i ortadan kaldırıp Halife Âdıd-Lidînillâh'ın veziri olunca Fustatlılar'ı şehirlerine dönüp onu yeniden kalkındırmaya çağırdı. 572 (1176) yılında yapılan onarımlar sırasında Ebû Sâlih el-Ermenî'ye göre Fustat'taki birçok kilise de eski haline getirildi. Mısır'ı bu tarihten beş yıl sonra gören İbn Cübeyr, Fustat'ın büyük bir bölümünün yeniden inşa edildiğini yazmaktadır.

Fâtımîler devrinde Cevher ve Muiz ile beraber Mısır'a gelen Mağribliler, Kütâmeliler, Sanhâceliler ve Sicilya Rumları'na Halife Azîz-Billâh

döneminde Türkler ve Deylemliler eklenmiş, Bedr el-Cemâlî ve ondan sonraki vezirler döneminde Ermeniler'in sayısı çoğalmış, Kahire ve çevresindeki nüfusun çoğunluğunu onlar teşkil etmiştir. Mısır'ın asıl yerli ahalisi köyler ve Saîd bölgesinde oturmuştur.

Selâhaddîn-i Eyyûbî Mısır'ı ele geçirdikten (567/1171) sonra hem kendine mahsus, hem de Kahire ve Fustat'ı denetimi altında tutacak yeni bir başşehir kurmayı düşünmüştü. Bu maksatla Mukattam dağına yakın bir tepeyi seçti ve Kal'atülcebel'i yaptırdı. Burada inşasına başlanan ve I. el-Melikü'l-Âdil döneminde oğlu Kâmil tarafından tamamlanan saray, Osmanlı hâkimiyetinin sonuna kadar sultanların ve valilerin ikametgâhı olarak kullanılmıştır. Bu iç kalenin devamı olan taş surlar Kahire, Katâi' ve Fustat'ı da içine alarak başşehrin gerçek birliğini sağladı. Kahire'de çok az kalan Selâhaddin Kal'atülcebel'de sürekli ikamet etmedi; Kal'atülcebel'e taşınan ve Kahire'yi merkez edinen ilk Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'dir. Eyyûbîler, Fâtımîler'in propaganda merkezi olan Ezher Camii'nin itibarını düşürmek için yalnız İbn Tolun, Amr b. Âs ve Hâkim camilerinde cuma hutbesi okuttular ve Kahire'de herhangi bir cami yaptırmadıkları gibi eski camilerin tamiratıyla da ilgilenmediler. Buna karşılık hem Fâtımîler'e karşı fikrî mücadeleyi yürütmek hem de Ehl-i sünnet'e verdikleri önemi göstermek amacıyla Kahire ve Fustat'ta yirmi üç medrese yaptırdılar; bunlardan yalnız Kâmiliyye ile Sâlihiyye günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca Eyyûbîler İmam Şâfiî, Abbâsî halifeleri ve kendi hükümdarları el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb ile eşi Şecerüddürr'ün adlarını taşıyan türbeler ve Seâlibe Eyvanı gibi eserler de inşa etmişlerdir. Eyyûbîler, Kal'atülcebel ile surların dışında herhangi bir askerî ve idarî tesis yapmadılar. Sonradan Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve Kansu Gavri zamanında birleştirilen kalenin su kanallarının bir kısmı Eyyûbîler'e aittir. Cîze yolundaki iki köprünün üzerinde bulunan Karakuş adına yazılmış kitâbeler bunların da Selâhaddin dönemine ait olduğunu göstermektedir. Sultan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb 1241'de, Kal'atülcebel'den müstahkem hale getirdiği ve bir köprüyle karaya bağladığı Kahire'nin batısındaki Ravza adasına taşındı. Burada yaptırdığı sarayın harabeleri XVIII. yüzyılın sonlarına kadar ayakta kalmıştır.

Memlükler'in iktidara gelmesiyle (650/1252) Kahire daha da genişledi ve

yeni bir şekil kazandı. Bağdat Moğol istilâsına mâruz kalınca Abbâsîler'in hilâfet merkezi de Kahire'ye intikal etti ve burası o günden itibaren Doğu İslâm âleminin dinî merkezi oldu. Memlükler döneminde Kahire'deki imar faaliyetleri, özellikle Bâbüzüveyle'nin güneyindeki mahallelerde ve Tolun bölgesinin etrafında yoğunlaştı. Buralarda Sultan Hasan Camii, Müeyyed Şeyh Camii ve Hankahı, Sargatmış Medresesi, Sencer el-Cavlî Medrese ve Mescidi, Emîr Yeşbek (Yüşbek) Köşkü gibi çok sayıda dinî ve içtimaî tesis yapıldı. Moğol istilâsına uğrayan ülkelerden gelen mülteciler Birketülfîl çevresine ve şehrin kuzeyindeki Hüseyniye bölgesine, Moğol ordusundan kaçan bir kısım askerler Bâbüllûk bölgesine ve daha sonra gelen Vâfidiye cemaati de Fustat'ın kuzeyindeki Yediçeşme yakınlarında bulunan Hikrüakboğa'ya yerleştirildi. Hüseyniye, buraya yerleştirilen mültecilerin çokluğu sebebiyle şehrin en kalabalık semti haline geldi. Burada Emîr Çevgândâr bir cami, sarayhan (fundûk) ve hamam yaptırdı; ayrıca Memlükler devrinde Kahire'de yapılan 130 camiden on ikisi Hüseyniye semtinde bulunuyordu. Hüseyniye'de el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında yüksek rütbeli otuz emîrin yerleştiği bilinmektedir. Bu sebeple de el-Melikü'n-Nâsır, burayı Kûmirrîş ve Arzuttabbâle ile bağlamak maksadıyla körfezin batısında birçok köprü yaptırmıştır. IX. (XV.) yüzyılın başlarına kadar şehrin iktisadî hayatında önemli rol oynayan kuzeybatıdaki Bulak Limanı da Muhammed b. Kalavun zamanında inşa edilmiştir.

Kahire el-Melikü'n-Nâsır Muhammed döneminde gelişmesinin zirvesine ulaştı ve en geniş sınırlarına kavuştu. İbn Fazlullah el-Ömerî o sırada Mısır'ın başşehrinin Fustat, Kahire ve Kal'atülcebel adlı üç büyük şehirden oluştuğunu söyler. Makrîzî de bu dönemde Kahire ile Fustat'ın birleşik bir tek şehir haline geldiğini yazar (el-Ḫıṭaṭ, I, 365). O günlerde şehrin nüfusunun 500-600.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Fakat 749'da (1348) başlayıp on beş yıl ve 776'da (1374) başlayıp iki yıl süren veba salgınlarında pek çok kişi ölmüştür (a.g.e., I, 339).

el-Melikü'n-Nâsır Muhammed döneminde Kahire'nin yaşadığı her alandaki gelişmenin IX. (XV.) yüzyılın başlarından itibaren Timur istilâsı sebebiyle yerini çöküşe bıraktığı görülür. İbn Tağrîberdî, 806 (1403) yılındaki kıtlık ve veba salgını sırasında şehrin büyük bir bölümünün harabeye döndüğünü ve nüfusunun neredeyse üçte ikisinin yok olduğunu söyler (en-Nücûmü'z-

zâhire, XIII, 152). Makrîzî de emîrlerin şehri yağma ettiklerini, vakıflara saygı göstermediklerini ve birçok kimsenin devlet ve vakıf mülklerine el koyduğunu, özellikle 811 (1408) yılında Emîr Cemâleddin Yûsuf Üstâdüddâr'ın Bâbül'îd semtindeki birçok emlâki ve vakıf arazisini gasbederek yerlerine sonraları Kahire'nin tarihinde büyük rol oynayan ve "hayyü'l-Cemâliyye" (Cemâleddin mahallesi) denilen mevkide bir saray ve medrese yaptırdığını yazmaktadır. Fustat'ta ise Makrîzî, Kalkaşendî ve İbn Dokmak'ın da kaydettiği gibi IX. (XV.) yüzyılın başlarında yalnız Nil sahilindeki ve Amr b. Âs Camii civarındaki yapıların harabeleri kalmıştı. Fustat ekonomik önemini kaybettikten sonra nüfusu azalmış ve aynı yüzyılın sonlarına doğru artık tamamıyla tahrip edilmişti. Kahire, daha sonraki dönemlerde ve özellikle el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay zamanında bazı imar faaliyetlerine sahne oldu. Fakat VIII. (XIV.) yüzyıldaki nüfusuna ulaşamadı; Osmanlı hâkimiyeti

öncesine ait tahminî rakam 385.000'dir. Memlükler'in ticarî faaliyetleri Fâtımîler zamanındaki Kahire'nin sınırları içinde yoğunlaşmıştı; yalnız şehrin merkezini teşkil eden Kasaba semtinde yirmi üç ayrı çarşı ve yirmi üç "vikâle" (vekâle, kapalı çarşı, kervansaray), günümüzde Bâbüzüveyle dışında kalan mahallelerde birçok ticaret merkezi vardı. Haliç'in arka tarafında da küçük pazar yerleri ve çeşitli zenaat erbabına ait dükkânlar bulunuyordu.

Memlük camilerinin en önemlisi surların kuzeybatısında I. Baybars tarafından yaptırılan I. Baybars Camii idi. 715 (1315) yılından itibaren özellikle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a ait Kal'a Camii'nden sonra birçok cami daha inşa edildi. 662'de (1264) açılan I. Baybars'ın yaptırdığı Zâhiriyye Medresesi dört eyvanlı olarak planlanmış ilk medrese idi. Diğer önemli Memlük medreseleri, devrin mimari anlayışına uygun biçimde Kasaba semtinde Kalavun, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve Berkuk tarafından yaptırılan yapılırdı. 703'te (1303) açılan dört eyvanlı Nâsıriyye Medresesi dört mezhep fıkhının aynı bina içinde okutulduğu ilk medresedir. Kahire'deki ilk hankah, 569 (1173) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bugünkü Cemâliye caddesi üzerinde bulunan Karasungur Medresesi'nin karşısına yaptırdığı Saîdü's-suadâ Hankahı'dır. Osmanlı devrine kadar kurulan diğer hankahlar ise şunlardır: Bundukdâriyye, II. Baybars el-Çâşnigîr, Şeyhû el-Ömerî, İbn Gurâb, Sencer

el-Cavlî, Ferec b. Berkūk, el-Melikü’l-Eşref Barsbay, el-Melikü’l-Eşref İnal. Mısır’daki hankahların gelişimi tarikatlara bağlı olduğundan tarikatların IX. (XV.) yüzyıldan itibaren çözülme sürecine girmesiyle sayıları azalmıştır.

Memlükler devrinde Kahire’de kurulan iş yerleri, hanlar ve vikâlelerin mimarisi bir bütünlük arzediyordu. Kahire hanlarının en eskisi, tarihi 742 (1341) yılından önceye uzanan ve günümüze yalnız kapısının kalıntısı intikal eden Küsûn Hanı’dır. Sultan Kayıtbay’ın 882 (1477) yılında Ezher Camii civarında, 885’te (1480) Bâbünnasr içinde yaptırdığı iki hanla Sultan Kansu Gavri’nin 906-922 (1501-1516) yılları arasında yaptırdığı Nahle Hanı ve yine Kansu Gavri’nin tamir ettirdiği kapalı çarşı ile Hânü’l-Halîlî diğer hanların başlıcalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, tür.yer.; İbn Abdüzzâhir, er-Ravżatü’l-behiyyetü’z-zâhire fî ḫıṭaṭi’l-Muʿizziyyeti’l-Ḳāhire (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1417/1996; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I-V, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, bk. İndeks; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi’l-emṣâr (nşr. K. Vollers), Bulak 1309-10; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, Kahire 1938, III, 325-375; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I-II, tür.yer.; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), I-II, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. Mustafa es-Sekkā - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, XIII, 152; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, tür.yer.; S. Lane-Poole, The Story of Cairo, London 1924; M. Clerget, Le Caireétude de géographie urbaine et d’histoire économique, Le Caire 1934, I-II; Fuâd Ferec, el-Ḳāhire, Kahire 1943, I-III; Ahmed Fikrî, Mesâcidü’l-Ḳāhire ve medârisühâ, Kahire 1965-69, I-II; el-Ḳāhire: Târîḫuhâ ve fünûnühâ ve âs̱âruhâ (nşr. Hasan el-Bâşâ), Kahire 1969; J. Abu-Lughod, Cairo, 1001 Years of the City Victorious, Princeton 1971; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1971-83, I-V; S. J. Staffa, Conquest and Fusion-The Social Evolution of Cairo A. D. 642-1850, Leiden 1977; J. Cl. Garcin, “Habitat

médiéval et histoire urbaine à Fustāt et au Caire", Palais et maison du Caire I. Epoque mamelouke, Paris 1982, s. 145-217; W. B. Kubiak, Al-Fustāt; Its Foundation and Early Development, Cairo 1987; N. D. Mac Kenzie, Ayyubid Cairo, A Topographical Study, Cairo 1992; Cemâl Hamdân, el-Ḳāhire, [baskı yeri yok] 1993 (Kitâbü'l-hilâl); A. Raymond, Le Caire, Paris 1993; a.mlf., "La population du Caire de Maqīuzī à la description de l'Egypte", BEO, XXVIII (1975), s. 201-215; a.mlf., "Cairo's Area and Population in the Early Fifteenth Century", Muqarnas, II, Leiden 1984, s. 21-31; Eymen Fuâd Seyyid, La capitale de l'Egypte jusquà l'époque fatimide's essai de reconstitution topoghraphique, Beyrut 1995; P. Casanova, "Histoire dela description de la citadelle du Caire", Mémoires de la mission archéologique française au Caire, IV (1891), s. 509-781; K. A. C. Creswell, "The Foundation of Cairo", Bulletin of the Faculty of Arts University of Egypt, I (1933), s. 258-281; V. B. Minecke, "Eine Stadtansicht des Mamlukischen Kairo aus dem 16 Jahrhundert", Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo, XXXII (1976), s. 113-132; J. Cl. Garcin, "Toponymie et topographie urbanies médiévales à Fustat et au Caire", JESHO, XXVII/2 (1984), s. 113-155; C. H. Becker, "Kahire", İA, VI, 74-86; a.mlf., "Mıṣr", EI² (İng.), VII, 148-152; J. Jomier, "al-Fusṭāṭ", a.e., II, 957-959; a.mlf., "al-Ḳāhira", a.e., IV, 441-444; J. M. Rogers, "al-Ḳāhira", a.e., IV, 424-441; O. Weintritt, "Rawḍa", a.e., VIII, 463-465.

Eymen Fuâd Seyyid

II. OSMANLI DÖNEMİ

Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından 922 Zilhiccesinde (Ocak 1517) fethiyle başlayan Kahire'de Osmanlı devri, görünüşe göre 1914'te sona ererse de fiilen XIX. yüzyılın başında etkisini yitirmiştir. Bundan önceki Memlük hâkimiyeti boyunca Mısır Akdeniz'in doğu havzasının ana merkezi olmuş, Kahire ise Doğu dünyasının en önemli şehirlerinden biri özelliğini kazanmıştı. Roma ve Venedik'i başka şehirlerle kıyas edebilecek derecede iyi tanıyan seyyah Félix Fabri 1483'te Kahire'yi bütün dünya

şehirlerinin en büyüğü ve meşhuru, dünyadaki en harika bir şehir olarak belirtir (Le voyage en Egypte, II, 400).

Osmanlı Kahiresi hakkında çeşitli araştırmacılar tarafından genellikle olumsuz fikirler ileri sürülmüştür. Bu husus, Osmanlı dönemiyle ilgili küçümseyici bir tavrı yansıttığı kadar Osmanlı Kahiresi'nin Memlükler'e ait metropol ve onun âbidevî azametiyle karşılaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Mercel Clerget klasikleşmiş eserinde, "Şehir anlaşılmaz bir şekilde yavaş yavaş sönüyor, ölmeye yüz tutuyor. Şaşaalı mâzisinin kalıntıları yıkılmaya terkediliyor" demektedir (Le Caire, I, 178). Söz konusu fikirleri doğrulamak için çeşitli deliller de sıralanmıştır. Bunlara göre Kahire, bütün Ortadoğu'yu kaplayan bir sultanlığın başşehri iken bir eyaletin merkezi durumuna indirilmiş, böylece gelir kaynakları küçülmüş ve sonraki yıllarda

Bâbıâli'nin aldığı vergilerle bu kaynaklar daha da azalmıştır. Geniş ölçüde Doğu ticareti üzerine kurulmuş olan ülke ekonomisindeki çöküş Portekizliler'in Hindistan'a ulaşması sonucu doruk noktasına varmış, kurulan sert rejim zihnî ve kültürel tembelliğe yol açmıştır.

Bugün Osmanlı Devleti hakkında sahip olunan daha düzenli mâlûmat ve Osmanlı arşivlerinin (mahkeme belgeleri, merkez arşivleri) sağladığı kesin bilgiler Osmanlı Kahiresi'nin mahiyetini artık daha doğru tesbite imkân vermektedir. 922'den (1517) itibaren Mısır'da kurulan siyasî idarenin uzun süre tasvir edildiği gibi hiçbir şekilde haksızlık ve zulüm sistemi olmadığı, Osmanlı Devleti'nin ülkenin gelir kaynakları üzerinden aldığı payın toplam kaynakların çok cüzî bir kısmını oluşturduğu, ayrıca valiler ve yönetici sınıfın gerek kendi özel giderleri gerekse dinî, sosyal ve kültürel nitelikli harcamalar için aldıkları vergileri sonuna kadar mahallinde kullandıkları bilinmektedir. Mısır'ın ekonomisi, Batılı müelliflerin yazdıklarından farklı olarak 1500'lerde birden bire çökmediği gibi kârlı baharat ticareti de XVIII. yüzyıla kadar sürdü ve yavaş yavaş çöktü. Ayrıca XVII. yüzyılda Mısır'ın büyük bir pay aldığı Yemen kahve ticareti, bu geleneksel ticarî faaliyetlerin ana mihveri ve kaynağı haline gelerek Kahire'nin kalkınmasını ve refahını sağladı. Bu iş için Kahire'de "vikâle" adıyla anılan altmış iki kervansaray ve kahve ticareti yapan 500 büyük tüccar mevcuttu. Bu yıllarda Kahire dış ticareti besleyen bazı zanaat faaliyetlerinin de merkeziydi. XVIII. yüzyılın

sonlarında hemen hemen ithal edilen kumaş kadar da ihracat söz konusuydu. Avrupa ekonomik nüfuzunun bozucu etkileri henüz çok sınırlı kalıyordu. 1780'li yıllarda Kahire dış ticaretinin sadece % 15'ini Avrupa ile yapıyordu ve bir ekonomi dünyası teşkil eden Osmanlı ekonomisiyle tamamıyla bütünleşiyordu.

Nihayet Kahire, büyük Ezher Medresesi sayesinde son derece itibarlı ve parıltılı ilmî bir metropol haline gelmişti. Ezher Medresesi, 3000'e ulaşan hoca ve talebesi yanında İslâm dünyasından gelen çok sayıda âlimi bir araya getirmişti. Ayrıca hac sayesinde Kahire'ye her yıl 30-40.000 kadar hacı geliyor ve bunlar pek farkına varılmasa da önemli ölçüde ekonomik faaliyete yol açıyordu.

Şehrin Fizikî Gelişmesi. Memlükler dönemi sonundaki şehrin durumu açıklıkla bilinmemektedir. Ancak yapılan yeni çalışmalar ve Osmanlı dönemi sonlarındaki planlarından yola çıkılarak şehrin gelişme seyri takip edilebilmektedir. 1517'de Kahire'nin meskûn alanının 450 hektardan fazla olmadığı söylenebilir. Bu da şehir nüfusunun en fazla 150 ile 200.000 kişi olduğunu düşündürmektedir. 1798'de 660 hektarlık meskûn alan için nüfusun 263.000 kişiye ulaştığı bilindiğine göre Osmanlı dönemi boyunca Kahire'nin iskân sahası ve nüfusunun % 50 civarında arttığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı hâkimiyetindeki Kahire'nin demografik gelişmesi hakkında olumsuz değerlendirmeler Memlükler dönemindeki nüfusun mübalağalı rakamlarına dayanmaktadır. Bu durum ise 1517 ile 1798 yılları arasında demografik bir düşüş yaşandığı kanaatine yol açmıştır. Ancak bütün veriler Kahire'deki gelişmeyi desteklemektedir. Öte yandan Memlük döneminden Osmanlı dönemine kadar çeşitli ticarî faaliyetlerle ilgili yapıların tesbiti de bu gelişmeyi doğrulamaktadır. Nitekim Kahire'de Memlükler devrindeki elli sekiz kervansaraya karşılık Osmanlılar zamanında 348 kervansaray, seksen yedi çarşıya karşılık ise 144 çarşı yer almaktaydı. Şehrin eski kesimi daha Memlük dönemi öncesinde yoğun bir yerleşmeye sahne olduğundan burası hem Memlükler hem de Osmanlılar zamanında çok az bir gelişme gösterdi. Nüfus bakımından artışın görüldüğü Osmanlı Kahiresi'nde şehirleşme tabii olarak boş olan güney ve batı varoşları yönüne doğru yayıldı.

Güneydeki varoşun iskânı geniş biçimde Eyyûbîler döneminde kalenin

inşasından sonra başlamış ve özellikle Memlükler devrinde sürmüştü. Bu hareketin XVI ve XVII. yüzyıllarda da devam ettiği tesbit edilebilmektedir. Nitekim burada şehircilik girişimlerini teşkil eden büyük vakıflar kurulmuştu. Meselâ Bâbüzüveyle ve Bâbülhark arasındaki İskender Paşa Külliyesi (963-966/1556-1559) bunun ilk örneğini oluşturmaktadır. Şehrin büyümesini engelleyen Bâbüzüveyle'nin güney batısındaki tabakhâneler III. Mehmed'in emriyle 1008'de (1600) kaldırılmış ve bu atölyeler Kahire'nin tam batısındaki Bâbüllûk civarına nakledilmiştir. Ardından Rıdvan Bey, 1038-1057 (1629-1647) yılları arasında kendi adını taşıyan büyük kapalı çarşının çevresinde Fâtımî surunun güneyinde kurulmuş olan bölgeyi yeniden düzenlemiştir. Nihayet yeniçeri ağası İbrâhim Ağa 1060'lara (1650) doğru Tabbâne bölgesinde dinî, içtimaî ve iktisadî maksatla kullanılan bazı âbideleri inşa ve restore ettirdi. İkametgâhlarını gitgide güneydeki varoşa kuran eşrafın buraya yerleşmesi gelişmeyi hızlandırdı. Nitekim alt yapısı hazırlanan bu kesime XVII. yüzyılın sonlarında emîrlerin dörtte üçü yerleşmiş, beşte ikisi de Birketülfîl gölünün etrafını tercih etmişti. Böylece şehrin bu kesimi zengin ve önde gelen zümrelerin oturduğu bir mahalle haline geldi. Yerleşmenin durumu kamu eserlerinin yapım faaliyetleriyle de kendini göstermektedir. 1009 (1601) ile 1137 (1725) yılları arasında güneydeki varoşta on dört cami ve otuz iki çeşme inşa edilmişti. Bu varoşta yaptırılan kamu eserleri o dönemde bütün Kahire'de mevcut olan yirmi iki cami ve elli altı çeşmenin yarısından fazlaydı. Söz konusu gelişme, XVIII. yüzyılda şehrin bu bölgesinin doyum noktasına ulaşması sebebiyle yavaşlamaya ve batı bölgesine doğru kaymaya başladı. Gerçekten de XVII. yüzyılın sonlarında zanaatkâr ve tüccarların % 20,6'sı güneydeki varoşta çalışıp % 29,7'si orada ikamet etmekteyken bir asır sonra bu oranlar % 21,2 ve % 19 olmuştur. Bunların karşılaştırılması, XVIII. yüzyılda bir durgunluğa ve hatta güneydeki varoşta bir gerilemeye işaret etmektedir.

Fâtımî dönemi Kahire'sini batıya doğru çevreleyen Haliç'in ötesinde Kahire'nin gelişmesi tamamen Memlük döneminde başlamıştır. XIV. yüzyılın ilk yarısında el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in, daha sonra 1476 ile 1484 arasında Emîr Özbek'in girişimleri devamlı bir nüfus patlamasına yol açmıştı. 1517'de meskûn saha, Haliç boyunca ve batıya doğru uzanan ana geçiş yolları etrafında güney kısmında 100 hektarı geçmiyordu ve nüfus 30.000 kişi civarındaydı. XIV ve XVII. yüzyıllarda bu bölgede yer alan göl

ve bahçelerin bulunduğu kesimlerin çevresinde çok defa yazlık ikametgâhlar şeklinde Kahire burjuvası yerleşmeye başlamıştır. Bununla birlikte Özbekiye yakınında Ahmed er-Rûviî'nin yapıları (1608 civarı) ve Emîr Âbîdin Bey Vakfı (1631) sınırlı kalmış olan bir inşa faaliyetinin başlangıç örnekleridir. XVII. yüzyılın sonlarında Kahire'nin zanaatkâr ve tüccarlarının sadece % 4,6'sı orada çalışıyor, % 9'u orada oturuyordu. Emîrlerin ise % 13'ü bu varoşun güney kısmında ikamet ediyordu. XVIII. yüzyılın başında Özbekiye muhtemelen bir kır (köy) bölgesiydi ve halkına da köylü (fellâh) deniyordu. XVIII. yüzyılın başında bu durum değişti. Kahire'nin batı bölgesine doğru akın eden nüfus hareketi, hiç şüphesiz 1730-1770 yılları arasındaki gelişme ve

refah döneminin demografik gelişmesiyle alâkalıydı. Bu hareket, büyük tüccar Kāsım eş-Şereybî ve özellikle Osman Kethüdâ'nın Özbekiye'nin doğu kıyısı üzerindeki inşa teşebbüsleriyle başlamıştı. Osman Kethüdâ'nın vakfı, yanında bir halk hamamıyla birlikte gölün güneybatı köşesinde inşa edilmiş bir cami, bir çeşme ve ticarî kullanımlı bazı yapıları da bünyesinde topluyordu. Kahire'nin batı varoşu yüzyıl boyunca seçkin sınıfın tercih ettiği semt haline geldi. 1798'e doğru emîrlerin yarısı orada, altıda biri de Zeybekiye çevresinde ikamet ediyordu. Bu hareket Kahire nüfusunun tamamını ilgilendiriyordu. 1726 ile 1798 yılları arasında incelenen zanaatkâr ve tüccarların % 9,5'i batı varoşunda çalışıyordu. Bu ise XVII. yüzyıldaki oranın iki katıydı ve aynı kategoriden nüfusun % 26,1'inin ikametgâhı da oradaydı. İnşa hareketinin incelenmesi de bu sonucu teyit eder. Nitekim 1726-1798 yıllarında inşa edilen on beş cami ve on iki çeşme ile batı varoşu Kahire'nin diğer bölgelerindekine denk bir mimari faaliyete mazhar olmuştu. Daha önceki iki asır boyunca (1517-1725) orada sadece dokuz cami ve iki çeşme yapılmıştı. Şu halde 1798'in Kahire'si, Description de l'Egypte adlı kitabın müellifleri tarafından haritaları çizilip tasvir edildiği gibi Osmanlılar'ın Memlükler'den miras aldığı nüfus ve fizikî yönden geliştirdiği oldukça büyük bir şehirdi.

XVIII. Yüzyılın Sonunda Kahire. XVIII. yüzyılın sonunda Kahire'nin genel yapısı geleneksel Arap şehirlerinin yapısına uygundur. Şehrin ana mâbedi (Ezher Külliyesi) etrafında iktisadî faaliyetlerin esasını bir araya toplayan çarşıdan oluşan merkezle ikamete ayrılmış birtakım semtler arasındaki tezat orada da görülmektedir. Bu merkez Kahire'nin kalbini elinde tutuyordu,

Fâtımî şehrinin bir ucundan öbür ucuna devam eden başlıca ana caddesi Memlük ve Osmanlı şehrinin de ana caddesi olarak kalmıştı. Ticaret merkezinden itibaren şehir kademe kademe dairevî şekilde açılıyor, fakir bölgeler, çevreyi en çok kirleten iş yerleri ve ziraat alanı şehrin kenar kesimini oluşturuyordu. Nelly Hanna tarafından bir araştırma konusu yapılan yerleşim ve konut biçiminin dağılımı aynı şekilde merkezden dışa doğru uzanıyordu. Ana faaliyet bölgesinin etrafında tüccar ve şeyh evlerinin bulunduğu rahat ve zengin bir yerleşim alanı yayılıyordu. Hali vakti yerinde olanların oturduğu avlulu evler (rab‘), bunların dışında orta hallilerin barındığı meskenler ve nihayet şehir kenarında muhtemelen havuz tipinde bir avluya bakan fakir ve basit konutlar sıralanmıştı.

Kahire gittikçe düzenli bir yapılaşmadan uzaklaşsa da önceleri yerleşme alanları, semtler hususi bir mantığa uyuyordu. Yahudi mahallesi merkezin hemen yakınında kurulmuştu. Kıptî semtleri nisbeten merkezden uzak bir mesafede Kahire'nin batı bölgesindeydi. Seçkinlerin mahalleleri Birketülfîl ve daha sonra Özbekiye çevresinde toplanmıştı. Hâkim sınıf, yerleşme için gereken geniş alana sahip su ve yeşillik bulunan bazı kenar semtlerde de oturmaktaydı. Kahire'nin gelişmesi kuzeydoğu istikametinde Memlük mezarlıkları, kalıntılardan oluşan tepeler ve Mukattam kenarının fizikî engeliyle sınırlanmıştı. Kuzeye doğru bir varoş olarak gelişen fakir Hüseyniye mahallesi, her ne kadar Suriye ve hac yolu üzerinde kurulmuş olsa da ancak çok sınırlı bir gelişme göstermişti.

Fâtımîler tarafından inşa edilmiş surlarının içinde Kahire gerçek bir ferdiyeti yansıtıyordu. Mahkeme kayıtlarında dış mevzileşmeler XVII. yüzyıla kadar “zâhirü'l-Kāhire” olarak zikredilmişti. Burada 153 hektarlık bir alan üzerinde yaklaşık 90.000 kişi yaşıyordu. Bu ise hektar başına 588 kişiden daha fazla olan büyük bir nüfus yoğunluğudur. Bu yoğunluk, çok önemli miktarda ortak konutların (kervansaray ve rab‘ gibi avlulu evler) varlığını ve mimarinin düşeyliğini açıklamaktadır. Ezher ve pek çok dinî kuruluşun mevcudiyetinden dolayı burası itibarlı bir bölgeydi. Bu dinî kurumlar eğitimin verildiği ve adaletin dağıtıldığı yerlerdi; kadı mahkemesi orada merkezî bir yer tutuyordu. Bu kesim şehrin belli başlı iktisadî faaliyetlerinin sergilendiği yerdi. Toplam 144 çarşının altmış sekizi (% 47,2) ve 348 kervansaraydan 244'ü (% 70) orada toplanmıştı. Kahire tüccar ve zanaatkârlarının tereke kayıtlarının (muhallefât) incelenmesi, 1776 ile

1798 arasında fertlerin % 67,5'inin orada çalıştığını ve bunların gelirlerinin toplamının % 89,3'üne sahip olduğunu göstermektedir (ortalama meblağ 115.000 para). Kasabanın içinde bulunduğu 60 hektarlık bölgede özellikle toplanma çok fazla idi. Kasabanın bir kısmı olan Beynelkasreyn bu ismi Fâtımîler devrinden kalma iki saraydan alıyordu. Varoşun büyük kahve ve baharat ticareti altmış iki vikâlette ve şeker ticareti bu bölgede Hânü'l-Halîlî, Hamzavî, Gûriye ve Cemâliye gibi büyük merkezlerde toplanmıştı. Aynı şekilde kıymetli taş işlemeciliği ve para alışverişi de burada yapılıyordu. Şehir kenarında gelişen fakir semt uzantılarına rağmen Kahire bütünü içinde rahat bir bölgeyi temsil ediyordu. Burada ikamet eden 173 zanaatkâr (toplam 344 kişi) ve tüccar ortalama 125.000 para değerinde servete sahipti (genel ortalama olan 109.000 para idi).

XVIII. yüzyılın sonunda 266 hektarlık bir alan üzerinde inşa edilmiş güney varoşu yaklaşık 100.000 kişilik bir nüfusu barındırıyordu. Bu yoğunluk hektar başına 375 kişi etmektedir ve normal sayılabilir. Kale kesimi paşa ve onun kalabalık hânesi, azeb ve yeniçerilere ait iki geniş kışla 10.000 kişilik bir nüfusu temsil ediyor ve siyasî bakımdan hâkim unsuru niteliyordu. Burada oturanlar yüksek servetleri sebebiyle ayrıca önemli bir tüketim pazarı oluşturuyordu. Kahire'nin zanaatkâr ve tüccarlarının % 21,2'si burada çalışıyordu; fakat bölgede yasaklanmış, uygun olmayan bazı meslekleri icra eden fakir insanlar da (ortalama servet 24.130 para) bulunmaktaydı. Kale çevresinde yönetici askerî sınıfa bağlı meslekler arasında silâh, semer ve yolculuk malzemeleri işiyle uğraşanlar veya İbn Tolun'un yakınında kumaş ticareti yapan Mağribîler de bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılın sonundaki örneğe göre Kahire'nin tüccar ve zanaatkârlarının % 19'u ortalama çok düşük bir gelirle (15.000 para) bu varoşta oturuyordu. Fakat Birketülfîl çevresi

XVIII. yüzyıl sonunda seçkin sınıfın tercih ettiği bir mahalle haline gelmişti.

Batı varoşu yaklaşık 65.000 kişilik bir nüfusla 215 hektarlık bir alana yayılıyordu. Hektar başına 302 kişilik oldukça düşük bu yoğunluk semtin yeni oluşundan kaynaklanmaktadır. XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın sonuna kadar bu varoşta faaliyet gösteren Kahire'nin tüccar ve zanaatkârlarının oranı iki katına (% 4,6'dan % 9,5'e) yükselmişti. Gelir

ortalamaları güney varoşu halkının gelirinden (39.436 para) daha yüksek olmakla birlikte Kahire'nin geliriyle karşılaştırıldığında çok düşük kalıyordu. İkamete ayrılmış bölge olarak batı varoşu daha da belirgin bir gelişme göstermişti. 1679 ile 1700 yılları arasında tüccar ve zanaatkârların konutları % 9 seviyesinde iken 1776-1798 yıllarında bu oran % 26,1'e çıkmıştı. Yüksek bir ortalamaya sahip gelir düzeyi de (154.000 para) Özbekiye civarında ve Haliç yakınında zengin tüccarların varlığını göstermektedir. Bâbüşşa'riye ve Bâbüllûk çevresinde gelişen batı varoşu iktisadî bakımdan önemli faaliyetlerin çekirdeğini teşkil ediyordu. Bu varoş hem seçkin tabakanın hem de azınlıkların ikamet yeriydi. Belli başlı Kıptî semti Özbekiye'nin kuzeyinde uzanıyordu. Bazı hıristiyanlar ise Haliç boyunca himayelerini bekledikleri Frenkler'e (Avrupalılar) yakın bölgelerde yerleşmişlerdi. Kahire'nin bu bölgesi az insanın meşgul olduğu pek çok sektörü de ihtiva ediyordu. Ayrıca semt Kahire halkının Bâbüllûk çevresinde, Özbekiye'nin batı kenarında ve Kāsım Bey'in bahçesi civarında gezip eğlendiği bir bölge olmuştu.

Çok defa gözden düşürücü değerlendirmelere konu teşkil eden şehir mimarisi açısından bile Osmanlı devrinin bilançosu olumsuz değildir. Osmanlı fethinin Kahire'de mimari hareketin durmasına yol açtığını ileri süren beyanların ekseriyeti peşin hükme veya anıtlarla ilgili sathî bilgilere dayanmaktadır (EI2 [Fr.], IV, 454). Fiilî olarak mimari üretim, bu üç asır boyunca ne keyfiyet ne de kemiyet olarak Kahire'nin tarihine ters olmuştur.

Kahire'deki tasnif edilmiş anıtların listesi 1517-1798 dönemi için 199 olarak kaydedilmektedir ki bu aynı süreye denk Memlük dönemindeki yapılardan (233 yapı) biraz düşüktür. Fiilen inşa edilmiş eserlerin sayısı çok daha yüksek olmuştur. 233 kamu binasından yetmiş yedisi cami, otuz sekizi tekke, medrese, 118'i çeşmedir. Fakat gerçekte bu sonuncusu çok daha fazladır. Meselâ 1798'de Kahire'de mevcut bulunan 300 sebilin ekseriyeti Osmanlılar devrinden kalmadır.

Bu eserlerin pek çoğu gerçek bir mimari ilgiyi ortaya koymaktadır. Ancak burada hemen dikkati çeken özellik mahallî geleneklerin belirginliğidir. Meselâ Memlük sanatı, kendi estetik kurallarını mimarlara kabul ettiren tamamen millî bir sanat olmuştur. Osmanlılar ise Kahire'ye bir imparatorluk sanatını kabul ettirmeye çalışmamışlardır. Dolayısıyla bu

üslûbun eserleri orada çok fazla miktarda değildir. Hadım Süleyman Paşa Camii (935/1528), Sinan Paşa (979/1571), Melike Safiyye (Safiye Sultan) (1019/1610), Ebû'z-Zeheb Muhammed Bek (1188/1775) gibi geniş birkaç cami vardır. Bunların inşası da çok defa siyasî birtakım sebeplerle izah edilmektedir. Bu camiler dekorasyon detayı içinde mahallî üslûptan miras kalmış pek çok unsur ihtiva etmektedir. Camilerin büyük bir kısmı, çeşmelerin yarıya yakını "neoMemlük" diye nitelendirilebilecek bir tarzdadır. Mahmûdiye (975/1568), Bürdeynî (1038/1629), Osman Kethüdâ (1147/1734), Şâzeliye (1167/1754), Yûsuf Çorbacı (1176/1763) camileri gibi büyük camilerin durumu ve Sultan Kansu Gavri Sebili'nin (909/1503) güzel bir taklidi olan Hüsrev Paşa Sebili'nin (941/1535) durumu da kesinlikle böyledir. Sadece süslemede belli bir değişiklik ve kendini Kahire'ye kabul ettiren Osmanlı minaresi veya çini süslemeleri gibi İstanbul'dan getirilen bazı çizgilerin benimsendiği görülmektedir.

Bu mimari faaliyet asıl doruk noktasına XVIII. yüzyılda yeniçeri kethüdâsı Abdurrahman'ın çalışmalarıyla ulaşmıştır. Abdurrahman gelirlerini bir inşa ve imar politikasının hizmetine vermiş, böylece bütün dönemlerde Kahire'nin büyük ilim ve sanat hâmilerinden biri olmuştur. 1744-1765 yılları arasında on iki cami, üç tekke ve on üç çeşmenin inşası onun tarafından gerçekleştirilmişti. Bu yapıların süslemesindeki büyük ilgi ve dikkat kendini açığa vurmaktadır. Süslemenin orijinalitesi Memlük çizgilerinin ve İstanbul'dan gelen etkilerin bir karışımıyla 1744 yılında inşa edilen büyük sebilden itibaren ortaya çıkmaktadır. Bu Osmanlı ilhamı ve Abdurrahman Kethüdâ'nın eserlerindeki üslûbun etkisi, 1750'den itibaren Kahire'de büyük bir başarı ve şöhret kazanan ve Kahire mimarisindeki çok orijinal bir gelişmeyi temsil eden, yuvarlaklaştırılmış biçimdeki yeni bir kamu çeşmesi stilinin ortaya çıkışında kesin rol oynamıştır. Diğer taraftan bu mimari faaliyet, aynı zamanda ilginç bir biçimde prensip olarak yabancı idareci sınıfla mahallî halk arasında kurulan bağların gücü ve mahallî geleneklerin belirginliği hakkında bilgi vermektedir. Meselâ kamu çeşmelerinin çoğalıp yayılması ve bunların her yerde görülmesi, bu dönemde kesin biçimde oluşan geleneksel şehrin karakteristik çizgilerinden birini teşkil etmiştir.

Kahire, iki buçuk asır boyunca Mısır'ın gelişme ve refah dönemi olan 1730-1770 yıllarında doruk noktasına ulaşan bir şehircilik gelişmesi yaşamıştır. O

sırada şehir, uzun tarihinin başka hiçbir döneminde görülmemiş bir şekilde daha geniş ve 300.000 civarında nüfusuyla daha kalabalıktı. Bu durum 1770'li yıllara doğru Mehmed Ali Paşa'nın girişimlerini, ihtiras ve başarısını açıklamaktadır. Fakat XVIII. yüzyılın sonlarında Mısır çok yönlü bir krize uğramıştır.

Bölgedeki ekonomik kriz geniş ölçüde Avrupa nüfuzunun etkilerinden ve bunun ülke ticareti ve üretimi üzerinde yaptığı rekabetten kaynaklanmıştır. Batı mâmulleri Mısır pazarına girmiş, mahallî üretim karşısında kendilerini zorla kabul ettirmiştir. Diğer taraftan Batı ürünleri, aynı zamanda Mısır'ın Osmanlı ülkelerindeki geleneksel pazarlarını kapamıştır. Daha önceden yayılan şeker ve dokumacılık işleri gibi bazı zanaatlar 1750'den itibaren büyük bir kriz yaşamıştır. Özellikle kahve ticaretinde ortaya çıkan düşüş durumun ne ölçüde ağır olduğunu göstermektedir. Batı rekabeti hem içeride hem Avrupa kolonilerinde üretilen kahvenin Avrupa'ya ve Şark'a girmesiyle dışarıda kendini göstermiştir. Bu rekabetin etkileri Mısır'a ithal edilen kahve miktarındaki azalmayla ölçülebilir: 1750 yılına kadar yıllık 30.000 yük, 1770'lere doğru 24.000, yüzyılın sonunda 21.000 yük (veya ton ?). Mahkeme kayıtlarına göre ise 1660-1700 yılları arasında 114 tereke kaydı 1750-1798 arasında altmış üçe inmiştir.

Osmanlı idaresi yerine Memlük hâkimiyeti ve beylerin iktidara gelişi Mehmed Ali Paşa'dan itibaren, belki de Mısır'ın geleneksel kaynaklarının azalmasından doğan bir zorbalık ve şiddet politikasıyla kendini göstermişti. İbrâhim ve Murad beylerin idaresi dönemi oldukça sert geçmişti. Onların Bâbıâli'ye yıllık vergi ödemeyi reddetmeleri 1786'da bir Osmanlı seferine yol açmıştır. 1791'de tekrar iktidara gelişlerinde baskı daha da şiddetlenmiştir. Bu şiddet ve baskıları sıralamaktan usanan tarihçi Cebertî'nin 1210 (1795-96) yılı için, "Bu sene, emîrlerin keyfî fiilleri ve eziyetler dışında kaydetmeye değer hiçbir olay geçmemiştir" şeklindeki beyanı bu durumu ortaya koyar (Merveilles biographiques, V, 218). Bu baskı ve aşırı vergiler, o sırada Mısır'ın geçirdiği genel yapıyla ilgili krizin etkilerini ağırlaştırıyordu. 1784'ten itibaren ve 1792'ye kadar pahalılık, kıtlık ve veba salgınları gibi ülkeyi fakirleştiren ve nüfusu azaltan birçok felâket memleketin üzerine çökmüştü. Volney'e göre 1785'te Kahire'de günde 1500 kadar cinayet işleniyordu. 1791 yılının veba salgını on dört beyin hayatını kaybetmesine yol açmış ve 1792'de kıtlık ve açlık korkunç

ve dayanılmaz hale gelmiştir. Cebertî bu hususta sefaletten ağlayan kadın, erkek, çoluk çocuğun sokaklarda ve pazarlarda toplandığını, sokaklarda sefalet ve açlıktan bunalmış insanların üzerine basmaksızın bir adım atmanın mümkün olmadığını, merkep ve at leşleri için kavga edildiğini, hatta küçük çocukların etini yiyen bazı insanların bile görüldüğünü yazar (a.g.e., V, 177-178). Kahire, nüfusunun üçte birini o sırada kaybetmiş olabilir. Description yazarları 1798'de Kahire'nin nüfusunu 263.000 olarak değerlendirmiştir. Hiç şüphesiz bu nüfus 1750'lerdeki nüfusa göre son derece düşüktür. Benzer bunalımlar, geçmişte de Mısır'ın başına gelmiş ve bunların etkileri, yaraları zamanla unutulmuş ya da yatışmıştı. Fakat bu defa mâruz kalınan kayıpların yarası tam olarak kapanmadan ülke ve başşehri önce Fransız işgalinin (1798), daha sonra ise 1801-1805 yıllarının krizini yaşadı. Yine de bu son felâket 1517'den beri gerçekleştirilmiş olan gelişmeleri silemedi.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (Bulak), tür.yer.; a.e.: Merveilles biographiques et historiques (trc. Şefik Mansur v.dğr.), Le Caire 1888-96, I-IX; a.e.: Abd al-Rahmân al-Jabarti's History of Egypt (trc. T. Philipp v.dğr.), Stuttgart 1994, I-III; M. Clerget, Le Caire, Le Caire 1934, I-II; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton 1962; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966; F. Fabri, Le voyage en Egypte, Le Caire 1973, II, 400; A. Raymond, Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle, Damas 1974, I-II; a.mlf., The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries, New York 1984, s. 12, 27, 39, 46, 63-69, 139; a.mlf., Grandes villes arabes à l'époque ottomane, Paris 1985, s. 64; a.mlf., Le Caire, Paris 1993; a.mlf., Le Caire de ʻAbd al-Rahmān Katkhudā, Paris 1995; a.e.: Yeniçerilerin Kahiresi: Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi (trc. Alp Tümertekin), İstanbul 1999; a.e.: Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "Le Caire sous les Ottomans (1517-1798)", Le Caire (éd. A. Raymond), Paris 2000; a.mlf., "L'activité architecturale au Caire a l'époque ottomane", AIsl., XXV

(1991), s. 343-360; D. Crecelius, The Roots of Modern Egypt, Minneapolis 1981, I-IV; N. Hanna, An Urban History of Bulaq in the Mamluk and Ottoman Periods, Le Caire 1983; a.mlf., Habiter au Caire aux XVIIe et XVIIIe siècles, Le Caire 1991; B. Maury v.dğr., Palais et maisons du Caire II: Epoque ottomane, Paris 1983; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, an Introduction, Leiden 1989; a.mlf., Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Leiden 1994; J. Hathaway, The Politics of Households in Ottoman Egypt, Cambridge 1997; E. Pauty, "L'architecture au Caire dans la période ottomane", BIFAO, XXXV (1936-37), s. 1-69; C. H. Becker, "Kahire", İA, VI, 74-78; J. Jomier, "Ḳāhira", EI² (Fr.), IV, 442-464.

André Raymond

III. SON DÖNEM

Napolyon Bonapart'ın 1798'de Mısır'ı işgal etmesiyle birlikte Kahire tarihinde yeni bir dönem başladı. 1805'te vali tayin edilen Kavalalı Mehmed Ali Paşa yaklaşık 150 yıl sürecek olan hânedanın kurucusu oldu. Mısır, II. Dünya Savaşı sırasında tarafsız kalmasına rağmen 1936'da İngiltere ile yaptığı bir antlaşma sebebiyle İngilizler tarafından askerî üs olarak kullanıldığı için Kahire de müttefiklerin Ortadoğu'daki karargâhı durumuna geldi. Savaş sırasında Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosevelt, İngiltere Başbakanı Churchill ve Çin Generali Chiang Kaishek Kahire'de buluşarak görüştüler (Kahire Konferansı, 23-24 Kasım 1943). Mart 1945'te Kahire'de Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye (Arap Birilği) adlı örgüt kuruldu; 1946'da da İngiliz birlikleri şehri terkettiler. Hür Subaylar'ın (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) 1952'de yaptıkları ihtilâlle krallığın devrilmesinden sonra Kahire Mısır Cumhuriyeti'nin başşehri olmayı sürdürdü. Ocak 1977'de, Başkan Enver Sedat'ın takip ettiği açılma politikasının temel ihtiyaç maddelerindeki fiyat artışlarını da beraberinde getirmesi üzerine Kahire'de büyük bir gösteri yapıldı.

Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı yenilik çalışmalarının merkezini Kahire

teşkil etmekle birlikte onun döneminde şehrin genel görüntüsü fazla bir değişikliğe uğramamıştır. Bununla birlikte Mehmed Ali Paşa ailesinin üyeleriyle diğer devlet erkânının Nil kenarında, Ravza adasında ve Cîze'de büyük bahçeler içerisine yaptırdıkları saraylar daha sonraki büyümede etkili oldu. Mehmed Ali Paşa da Şübrâ'da büyük bir saray ve Kal'atülcebel'de kendi adıyla anılan İstanbul camilerine benzer bir cami yaptırdı (1265/1848). 1845'te Ezher bölgesiyle Mûskî'yi birbirine bağlayan Sikketülcedîde caddesi açıldı. Bulak da XIX. yüzyılın ilk yarısında matbaa ve tekstil gibi çeşitli endüstri dallarının gelişmesiyle bir sanayi ve ticaret semti haline geldi. Abbas Paşa zamanında Abbâsiye mahallesi kuruldu. 1851'de İskenderiye-Kahire ve Kahire-Süveyş demiryollarının yapımına dair anlaşma imzalandı ve Abbas Paşa'nın vefatından kısa bir süre önce ilk bölümün (1854), Said Paşa zamanında da ikinci bölümün (1858) açılışı gerçekleşti. 1856'da Kahire'nin kuzeybatısına Bâbülhadîd (bugünkü Ramses Meydanı civarı) tren istasyonu inşa edildi; böylece hem Akdeniz'e hem de Kızıldeniz'e demir yoluyla bağlandığı için

Kahire'nin ekonomik ve stratejik açıdan önemi arttı.

Kahire'ye bugünkü görünümünü kazandıran asıl değişiklikler Hidiv İsmâil Paşa zamanına rastlar. Görevinin ilk yıllarında Nil taşkınlarını önlemek amacıyla nehir yatağının ıslahı çalışmaları yapıldı ve böylece şehir, güneydeki Cîze'den kuzeydeki İmbâbe'ye kadar batı tarafına doğru genişlemeye uygun hale geldi (1865). 1867'de Fransa'ya giden İsmâil Paşa, Haussmann'ın projesine göre yeniden tayin edilen Paris'i gördü ve ondan esinlenerek Kahire'ye modern bir şehir görünümü kazandırmaya karar verdi. Bir yandan kendi adıyla anılan İsmâiliye semti gibi yeni yerleşim merkezleri oluştururken bir yandan da eski Kahire'nin alt yapısını düzenlemeye çalıştı; su ve kanalizasyon şebekesi, aydınlatma, tramvay hatlarının döşenmesi, yeni köprü ve yollar yapılması gibi faaliyetleri başlattı. Bu dönemde şehir kuzey ve batı yönlerinde genişledi. Nil'den başlayan ve Bulak, Özbekiye (Ezbekiye), Bâbülhadîd ve Gamra hattını takip ederek Haliç'e bağlanan bir kanal açıldı (et-Tur'atü'l-İsmâiliyye). Süveyş Kanalı'nın açılış törenleri için yapılan hazırlıklar sırasında Birketülözbekiye modern bir park haline getirilirken çevresine oteller ve bir opera binası inşa edildi. Kahire'nin hareketliliği bundan sonra daha da arttı. Hidiv İsmâil Paşa ardından Cezîre'ye kendisi için bir saray, Cîze ile

piramitler arasına geniş bir bulvar ve Kahire ile Cezîre arasına Kasrünnîl Köprüsü'nü (bugünkü Tahrir Köprüsü) yaptırdı (1871-1872). Özbekiye kuzeyden Klotbey caddesiyle Bâbülhadîd tren istasyonuna, güneyden Muhammed Ali caddesiyle (bugünkü Şâriukal'a) Kal'a'ya bağlandı. Hidiv İsmâil Paşa 1874'te o güne kadarki yönetim merkezi olan Kal'a'yı terkederek 1863'te inşasına başlanan Zeynelâbidîn Sarayı'na taşındı. Böylece Kahire'nin merkezi Özbekiye, Zeynelâbidîn Sarayı ve Süleymanpaşa Meydanı üçgeninden oluşan bölgeye kaydı. Pierre Grand'ın (Grand Bey) 1874'te hazırladığı projeye göre şekillenen Kahire'de İsmâiliye, Özbekiye ve Zeynelâbidîn semtleri Batılı tarzda düzenlendi.

İngiliz işgali döneminde de şehir Batılı şirketlerin elinde genişlemeye devam etti. Tevfîkıye, Feccâle ve eski sarayların bulunduğu Garden City şehrin merkezine yakın mahalleler olarak ortaya çıkarken bunlara yeni tramvay hatlarının kurulmasından sonra Zeytûn ve Matariye gibi yenileri katıldı. Hükümet, ulaşım meselesini halletmek için 1890'lı ylların ikinci yarısından itibaren yeni hatların açılışını gerçekleştirdi. Bu arada İsmâiliye Kanalı ile el-Halîcü'l-Mısrî dolduruldu (1897-1899) ve ikincisinin yerine bir tramvay hattı (Halîcülmısrî caddesi) inşa edildi. Cezîre'de işgal kuvvetlerine mensup askerler için spor ve eğlence merkezleri açılırken adanın kuzeyindeki Zemâlik zenginlerin oturduğu mahalle haline gelmeye başladı (1905-1910). Yabancı elçiliklerin yer aldığı semt 1909'da inşa edilen Ebülalâ (26 Yulî) Köprüsü ile Bulak'a bağlandı. Şehrin kuzeydoğusundaki Heliopolis'te tramvay hattının inşasıyla birlikte yeni bir yerleşim merkezi (Mısrülcedîde) kuruldu; güneyinde ise spor ve eğlence merkezleri de ihtiva eden Meâdî mahallesi ortaya çıktı. Otomobillerin çoğalmasıyla birlikte artan yol ihtiyacını karşılamak için 1926-1928'de Atabe mahallesi Ezher ve Abbâsiye'ye iki geniş caddeyle bağlandı. 1937'de kararı alınan Haliç caddesinin (şimdiki Port Said caddesi) genişletilmesi çeşitli merhalelerle 1952'den sonra tamamlanabildi.

İngiliz işgal kuvvetlerinin 1946 yılında şehirden çekilmesinden sonra Kasrünnîl kışlaları yıkılarak yerleri eski İsmâiliye Meydanı ile birleştirildi (1952'den sonra Meydânüttahrîr). Halen burada çeşitli resmî binaların yanı sıra büyük bir idare binası (Mücemmau't-tahrîr,1950) ve büyük oteller yer almaktadır. 26 Ocak 1952'de Kahire'nin merkezinde bulunan Özbekiye'deki Opera Meydanı'nda başlayan bir yangın, opera binasıyla

birlikte çevredeki çok sayıda büyük otel ve iş merkezinin yanmasına sebep oldu. Hür Subaylar'ın Temmuz 1952'de iktidara gelmesinden sonra Nil kenarında, Kahire'nin güneyindeki Hilvan'dan kuzeyindeki Şübralhayme'ye kadar uzanan geniş bir cadde açıldı (Kûrnîşünnîl, 19 km.). Bu cadde üzerinde resmî birçok önemli kurumun merkezi yer almaktadır. Bu dönemde takip edilen devletleştirme politikası şehrin gelişmesinde de etkili oldu. Vakıfların gayri menkulleri devlet kontrolüne girdi; o güne kadar çoğunluğu yabancılara ait olan elektrik, gaz, su, posta, telefon, tramvay vb. şirketlerinin sözleşmeleri uzatılmadı veya feshedildi. Aynı dönemde Medînetülmühendisîn, Medînetüssahafiyyîn ve Medînetülmuallimîn gibi büyük projelerle oluşturulan uydu kentlerin ortaya çıktığı görülür. Mukattam tepeleriyle Mısrülcedîde arasında büyük bir stadyumu da ihtiva eden Medînetünnasr mahallesi kuruldu. 1966 yılında Kahire Cîze ve Kalyûbiye ile "Büyük Kahire" adı altında birleştirildi ve böylece şehrin yayıldığı alan biraz daha genişledi.

Enver Sedat döneminde takip edilen politika Kahire'deki nüfus artışını daha da hızlandırdı. Yerleşim alanlarının yetersiz kalması plansız şehirleşme ve gecekondulaşmayı beraberinde getirdi. Kahire'nin çevresinin çöllerle kaplı olması buraya mahsus bir düzensiz yerleşmeye yol açtı. Gelir seviyesi düşük çok sayıda insan binaların çatılarını mekân edinirken şehrin içinde kalan mezarlıklar da büyük bir mezarkente dönüştü; buralarda yaşayanların sayısı milyonla ifade edilmektedir. Ayrıca boş bulunan her yere kurdukları barakalarda yaşayanların sayısı da gittikçe

artmaya başladı. Yerleşim sorununa çare arayan devlet Medînetü 6 Uktûber, Medînetüssâdât, Medînetülemel, Medînetübedir ve Medînetülâşir minRamazan, Medînetü 15 Mâyû gibi ismini Sedat döneminin önemli günlerinden alan çeşitli uydu kentler inşa etme yoluna gittiyse de bunların yeterli olmadığı görülrü. Kahire'nin yerleşim alanı 1960'lı yıllarda 17.643 hektar iken 1990'lı yılların başında 20.791 hektara (bazı değerlendirmelere göre 32.000 hektar; bk. Raymond, s. 338) ulaşmış bulunuyordu.

Kahire çok hızlı kalabalıklaşan bir şehirdir. Nüfus XIX. yüzyılda yaklaşık 300.000'den 600.000'e çıkarak ikiye katlanmıştır; XX. yüzyılda ise 1937'de 1.300.000'e, 1947'de 2.320.000'e, 1960'ta 3.980.000'e, 1976'da 6.690.000'e, 1986'da 8.630.000 ve 1994'te 10.300.000'e ulaşmıştır. Bu

yüzyılın ilk yarısındaki hızlı nüfus artışının sebepleri arasında I ve II. Dünya savaşlarının şehre göçü hızlandırmasının yanı sıra ölüm oranındaki düşüş de bulunmaktadır. Resmî rakamların Kahire'nin gerçek nüfusunu ortaya koymadığı bilinmekte ve büyüme oranı yüzde 2,5-4 civarında olan Büyük Kahire'nin (Kahire-Kalyûbiye-Cîze) 1990'lı yıllardaki nüfusunun 14.8 milyon ile 16 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. Buna göre Mısır nüfusunun (1986'da 50,4 milyon, 1997'de 65 milyon) % 17'sinden fazlası Kahire'de yaşamaktadır. 1967'de İsrail karşısında yenilgiye uğranılmasından sonra da kanal şehirleri Süveyş, Port Said ve İsmâiliye'den kaçan 500.000-1.000.000 kişinin çoğu Kahire'ye yerleşmiştir. 1986 istatistiklerine göre Kahire her yıl 250-300.000 göçmen almaktadır. Çalışabilir nüfusun yüzde 17,3'ü işsiz olduğu gibi (1986) çalışanların da (% 20'si sanayi alanında) büyük bir kesimi ancak ek bir iş yaparak geçimini sağlayabilmektedir.

Kahire Mısır'ın sadece idarî açıdan değil aynı zamanda endüstri, ticaret, finans, yönetim, bilim ve kültür açılarından da merkezidir. Ana endüstri sektörü tekstil olmakla birlikte ağır sanayi de gelişmiştir; şehrin çevresinde demir çelik ve çimento sanayii ile bunlara bağlı yan sektörler faaliyet göstermektedir. Eski mahallelerde de bakırcılık, gümüş işçiliği, marangozluk gibi geleneksel el sanatları yaşatılmaktadır. Büyük otellerin bulunduğu Kahire, özellikle Cîze piramitleri başta olmak üzere çeşitli tarihî yerleriyle bütün dünyanın ilgisini çeken bir kültür turizmine de sahiptir.

İlk defa 1986 yılında Hilvan-Heliopolis hattında açılan ve yapım çalışmaları halen devam eden metronun yer altındaki kısmı sadece beş istasyondur. Dünyanın diğer metropolleriyle karşılaştırıldığında kişi başına düşen özel araç sayısı nisbeten düşük olmasına rağmen şehir içi trafiğinde büyük bir karmaşa hâkimdir. Şehirler arası ulaşımda merkez durumunda olan Kahire'yi diğer önemli şehirlere bağlayan demiryolları ve ana karayolları kuzeybatıda İskenderiye Limanı'na, doğu ve kuzeydoğuda Süveyş Kanalı üzerindeki Port Said, İsmâiliye ve Süveyş'e, güneyde Nil vadisi boyunca ilerleyerek baraj şehri Asvan'a bağlar. Şehirde ulusal ve uluslararası hatlarda hizmet veren Matariye, Elmâza ve İmbâbe havaalanları bulunmakta, ayrıca Nil'den de taşımacılık alanında istifade edilmektedir.

Kahire'deki üçü resmî, biri özel dört üniversitede diğer Arap ülkelerinden

de gelen çok sayıda öğrenci öğrenim görmektedir. Dünyanın en eski üniversiteleri arasında yer alan Ezher 972'de Fâtımîler döneminde kuruldu. 1961'de çıkarılan bir reform kanunuyla sadece dinî eğitim veren bir kuruluş halinden bünyesinde dinî ve tabii ilimlerle ilgili çok sayıda fakülte ve büyük bir yazma eserler koleksiyonuna sahip kütüphane barındıran modern bir üniversiteye dönüştürüldü. Kahire Üniversitesi (Câmiatü'l-Kāhire), 1908 yılında özel bir eğitim kurumu olarak Prens Ahmed Fuâd tarafından Mısır Üniversitesi (el-Câmiatü'l-Mısriyye) adı altında kuruldu. Rektörlüğünü de üstlenen prensin tahta çıkmasından sonra Câmiatü Fuâdi'l-evvel adıyla devletleştirilerek çok sayıda sosyal ve fen ilimleriyle ilgili yeni fakültelerle güçlendirilen kurum 1952 ihtilâlinden sonra bugünkü adını aldı; eğitim büyük ölçüde üniversitenin Cîze'deki fakültelerinde sürdürülmektedir. 1950'de İbrâhim Paşa Üniversitesi adıyla kurulan Câmiatü Ayni'ş-şems de modern bir öğretim kurumudur. Kahire Amerikan Üniversitesi 1920 yılında özel bir üniversite statüsünde kuruldu. Şehirde ayrıca çeşitli enstitü ve özel kurumlarda ilmî ve kültürel faaliyetlerde bulunulmaktadır. Bunların başlıcaları Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye, Ma'hedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Ma'hedü'l-mahtûtâdi'l-Arabiyye, el-Ma'hedü'l-kavmî li'l-idâreti'l-ulyâ, el-Ma'hedü'l-âli'l-kavmî li'l-mûsîkī, Ma'hedü'l-bâliyye el-âlî, el-Ma'hedü'l-âlî li't-teknûlûcyâ ve el-Ma'hedü'l-Fransî li'l-âsâri'ş-şarkıyye'dir (Institut Français d'Archéologie Orientale). Şehirde adları verilen üniversitelerin kütüphanelerinden başka Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Dârü'l-vesâikı't-târîhiyyeti'l-kavmiyye, Mektebetü'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-Mısrî, Mektebetü'l-mecmai'l-lugati'l-Arabiyye, Mektebetü'l-cem'iyyeti'l-âsâri'l-Kıbtiyye ve Mektebetü maslahati'l-mesâhati'l-Mısriyye gibi önemli müstakil kütüphaneler de bulunmaktadır.

Kahire'deki Methafü'l-âsâri'l-Mısriyye, Methafü'l-fenni'l-İslâmî, Methafü'l-Kıbtî, Methafü'l-hadârati'l-Mısriyye, Methafü'l-harbî, Methafü'l-berîd ve Methafü'z-zirâî gibi otuza yakın müzede Mısır'ın binlerce yıllık tarihî eserleri sergilenmektedir. İslâm sanatı ve mimarisi açısından büyük önem taşıyan Kahire'deki çok sayıda cami ve türbenin yanı sıra şehir merkezinde yer alan Hânü'l-Halîlî de Memlükler döneminde bir kervansaray olarak

inşa edilmiş, Osmanlılar devrinde ticaret mallarının sergilendiği ve satıldığı bir çarşıya dönüştürülmüştür. Mısır kadar Ortadoğu'nun da basın ve yayın

merkezi olan Kahire’de çok sayıda günlük, haftalık ve aylık neşriyat çıkmaktadır; el-Ehrâm, el-Aḫbâr, el-Cumhûriyye, el-Vefd, el-Ahâlî, el-Aḥrâr, eş-Şaʿb ve Egyptian Gazette gibi gazetelerle el-Uktûber, Rûz el-Yûsuf, Âḫir Sâʿa ve el-Muṣavver gibi dergiler bunların başlıcalarıdır. Her yıl düzenlenen Milletlerarası Kahire Kitap Fuarı İslâm âleminden birçok yayınevini okuyucuyla buluşturmaktadır. Kahire ayrıca bütün Ortadoğu’nun edebiyat, sinema, tiyatro, bale ve müzik merkezidir; yetiştirdiği önemli edebiyatçılardan Necîb Mahfûz 1988 yılı Nobel edebiyat ödülünün sahibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1980-83, I-III, tür.yer.; Abdurrahman Zekî, Mevsûʿatü medîneti’l-Ḳāhire fî elf ʿâm, Kahire 1969; a.mlf., Ḥavâḍırü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Kahire 1979; Islamic Cairo: Architectual Conservation and Urban Development of the Historic Centre (ed. M. Meinecke), Cairo 1980; Abdurrahman er-Râfiî, Târîḫu’l-ḥareketi’l-ḳavmiyye ve teṭavvüru niẓâmi’l-ḥükm fî Mıṣr, Kahire 1981, I, 67-70; M. Ruthven, The Great Cities: Cairo, Amsterdam 1983; Le Caire (ed. E. Lambert - I. Vinatier), Paris 1985; Cairo: A Life Story of 1000 Years 969-1969, Cairo, ts. (Ministy of Culture Egyptian Publishing Organisation), ; Fethî M. Musaylihî, Teṭavvürü’l-ʿâṣımeti’l-Mıṣriyye ve’l-Ḳāhireti’l-kübrâ, Kahire 1988; A. Raymond, Le Caire, Paris 1993; Tarek Mohamed Sakr, Early Twentieth-Century Islamic Architecture in Cairo, Cairo 1993; C.H. Becker, “Kahire”, İA, VI, 86-88; J. Jomier, “al-Ḳāhira”, EI² (İng.), IV, 441-444; “Cairo”, EBr., III, 580-585.

Hilal Görgün

IV. MİMARİ

Memlükler devrinde iskân edilen güneydeki merkezî kesimle Fâtımî devrinde iskân edilmiş bulunan kuzey ve batı kesimlerinin temelleri üstünde yükselen bugünkü modern şehir eski şehrin mimari eserlerinin tarihinin incelenmesini zorlaştırmaktadır. Fustat, el-Asker ve Katâi‘ gibi yerleşim merkezlerinin kuzeyinde yer alan başlangıçtaki Fâtımî şehri Ezher Camii, kışlalar ve bir saray külliyesiyle iskân bölgelerinin uzağında bir hükümet merkezi olarak kurulmuştu. Surlar içindeki Kahire, Kasrüşşem‘ ve Fustat, Nil üzerindeki ana limanları ve yerleşim birimleriyle sanayi merkezleri olarak önemlerini bir müddet korumuşlardır. Nil yatağının tedrîcen batıya doğru kayması ve hükümet merkezi olarak Kahire'nin önem kazanması nüfus akışını kuzeye doğru yöneltti. Modern Kahire'nin Bâbüllûk, Bâbülhadîs, Bâbülhalk (hark) gibi kesimleri bu devrin hâtıralarıdır. Fâtımî döneminden sonra İbn Tolun Camii'nin güneyindeki Katâi‘ bölgesi güneydeki mezarlıklarla irtibatlı olarak kaldı. Kuzeye doğru yönelen iskân hareketi, XII. yüzyıl ortalarında harap olan Fustat'ın terkedilmesine sebep oldu. 572'de (1176) Fustat, Selâhaddîn-i Eyyûbî öldüğünde yarım kalmış durumdaki bir surla kısmen iskân bölgelerine bağlanmıştı. Halen mevcut olmayan ikinci Eyyûbî kalesi, Memlükler devrinde de birçok defa tâdil edilmiş olan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un yaptırdığı Ravza (Roda) Kalesi'ydi.

Bahrî Memlükleri döneminde şehrin genişlemesi Fâtımî duvarları dışına doğru sürdü. Eyyûbî devrinde tahkim edilmeden bırakılmış bulunan kalenin güneybatı yamaçları el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından surlarla tahkim ettirildi. Bu kesimde sultanın sarayı ve yüksek âmirlerin evleri bulunuyordu. Bu devirde büyük caddeler oluşturuldu; Derbülahmer kaleden Bâbüzüveyle'ye, Şâriussalîbe kaleden İbn Tolun Camii'ne uzanan bir şekilde tanzim edildi. Ayrıca şimdiki Port Said caddesi olarak bilinen kanal da yapıldı. Tahkimatlı Kahire şehrinin kuzeyinde ayakta kalan önemli eserler, sultanların çevgân sahası üzerinde yer alan Zâhir Meydanı'ndaki Sultan I. Baybars Camii (665-667/1267-1269) ve el-Kubbetü'l-Fedâviyye'dir (884-886/1479-1481).

Nil kıyısındaki limanın arkasında Maks / Özbekiye kesimi tahkimatlı Fâtımî şehrinin batı sınırını tayin eden halicin batısındaydı. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb devrinde bu kısımda bir hipodrom ve köşkler inşa edilmişti. Sultan Baybars zamanında buraya Moğol

hâkimiyetinden kaçan göçmenler yerleştirildi. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde yerleşme genişledi. Emîr Hüseyin burada 719'da (1319) bir cami yaptırdı. Fakat bir veba salgınının ardından bölge önemli ölçüde boşaldı. Kayıtbay'ın hükümdarlığı sırasında, 880-901'de (1475-1496) Emîr Özbek b. Tutuk tarafından yaptırılan ve büyük havuzun kıyısında yer alan cami, saray, bahçe ve köşklerle oluşturulan Özbekiye mahallesinin tesisine kadar da fazla gelişme göstermedi. Osmanlı idaresinde Özbekiye mahallesi özellikle Bekriyye tarikatıyla ilgili bir yerdi. Kahire'de yabancılara oturma izni verilmesiyle birlikte bu mahal tedrîcen elçiler ve yabancı tüccarların oturduğu bir Avrupalı mahallesi oldu.

Maks / Özbekiye gibi Bulak kesimi de ilk defa Memlükler devri başında önem kazandı. Baybars orada rıhtımlar ve depolar yaptırdı. Bu kesim, büyük veba salgınına ve XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başlarında meydana gelen büyük fiyat artışlarına kadar yaşadı. XV. yüzyılın sonlarında burada, bir tanesi Kârimî tüccar Hâce Şemseddin b. Zamân tarafından kurulan iki hanla birlikte şeker rafinerileri, un değirmenleri ve bir donanma tersanesi bulunuyordu. Osmanlı fethinin ardından Bulak Osmanlı ticaretinde büyük rol oynadı ve XVIII. yüzyılda kahve ticaretinin çöküşüne kadar önemli bir liman olarak kaldı. Burada halen mevcut Aydemir el-Hâtırî Camii'nin kuruluş kitâbesi 737 (1337) tarihli ise de bölgede sadece Osmanlı öncesi döneme ait iki yapı kalmıştır. Bunlar

853 (1449) tarihli Kadı Yahyâ Camii ve yaklaşık 890'da (1485) yaptırılan Sultan Ebü'l-Ulâ Camii'dir. Osmanlı valilerinin zengin vakıfları ve ticarî tesisleri bulunan mahallede Hadım Süleyman Paşa'nın eserleri mimari açıdan önem kazanamayacak derecede çok sık tâdil edilmiştir. İstanbul tipi ahşap evlerle birlikte daha az önemi haiz fakat ilgi çekici hanların yanı sıra çok sayıda XVII ve XVIII. yüzyıl tesisini barındıran bu mahalde Hadım Hasan Paşa'nın külliyesi ve hanı ile Sinan Paşa'nın külliyesi de bulunmaktadır. Osmanlı devrinde ticarî merkezin yer değiştirmesiyle Nil'in batı kıyısındaki Cîze ve İmbâbe ile Mehmed Ali Paşa tarafından bir sarayın yaptırılmış olduğu Şübrâ ve Abbâsiye banliyösündeki iskân mahalleri önem kazandı. En son olarak da XIX. yüzyılda Garden City ve Heliopolis ortaya çıktı.

Mezarlıklar. Fustat'tan Katâi'e doğru gelişen eski Kahire'de şu anda

neredeyse şehri kuşatmakta olan mezarlıklar özellikle dikkat çekicidir. Amr b. Âs'ın fethinden beri Kahire'nin büyük güney mezarlığı Karâfetülkübrâ önemli bir dinî grubun merkezi olduğu Fâtımî devrinde de kullanıldı. Burası, Mısır'ın Eyyûbîler tarafından fethedilmesinden kısa bir müddet sonra İmam Şâfiî Türbesi'nde bir medresenin tesisiyle Sünnîler için de önem kazandı. Mezarlığın güneyinde bir grup türbe ve Fâtımî meşhedi bulunmaktadır. Bunlar yaklaşık 545 (1150) tarihli Yahyâ eş-Şebîhî Meşhedi, 884'te (1479) Yeşbeg (Yüşbek) b. Mehdî tarafından bir minare eklenen ve 911'de (1505) Kansu Gavri tarafından, ayrıca 1201'de (1786-87) tâdilât gören İmam Leys Türbesi, 945 (1538) tarihli Şâhîn el-Halvetî Hankahı ve Türbesi, es-Sâdâtü'l-Vefâiyye olarak tanınan ve 1066'da (1655-56) Silâhdar Mehmed Paşa tarafından yeniden yaptırılıp 1099'da (1688) tâdil edilen Sîdî Ukbe Türbesi'dir. Bölgedeki Memlük kalıntıları dağınık olup Makrîzî ve diğer müelliflerin andığı bu döneme ait birçok yapıdan önemli bir şey kalmamıştır. İmam Şâfiî Türbesi'nin arkasında sultan sülâlelerinden gelenlerin mezarları vardır (Havşü'l-Bâşâ).

Mezarlığın kuzey kısmında Hâfız-Lidînillâh (1131-1149) dönemine tarihli tamir kitâbeleri olan Seyyide Nefîse'nin meşhedini de içine alan daha büyük ve önemli Fâtımî meşhedleri yer almaktadır. Seyyide Rukıyye (527/1133) ve Seyyide Âtike (519/1125 civarı) meşhedleri de burada mevcuttur. Bunları kesintisiz bir şekilde, aralarında Şecerüddürr'ün de bulunduğu geç Eyyûbî ve Bahrî Memlük hükümdar ve hanım sultanlarının türbeleriyle Abbâsî halifelerinin türbeleri takip eder. el-Melikü'l-Eşref Halîl Türbesi de (687/1288) buradadır. Daha kuzeyde kalenin güneybatısında bir diğer türbe grubu yer alır. Bunların en eskisi Mustafa Paşa Türbesi olarak bilinmektedir. Ayrıca 736 (1335-36) tarihli Kûsûn Türbe ve Hankahı ile göz alıcı minareli mezar külliyesi olan Sultâniye de buraya dahildir.

Eski hıristiyan ve yahudi mezarlarının da bulunduğu güney mezarlığı çevresindeki anıtların en şaşırtıcısı Mukattam dağı üzerinde Bedr el-Cemâlî tarafından yaptırılan Muharrem 478 (Mayıs 1085) tarihli el-Meşhedü'l-Cüyûşî'dir (Cüyûşî Camii). Bu yapı yanlış olarak Bedr el-Cemâlî'nin türbesi sanılmıştır. Oysa Cemâlî Bâbünnasr'daki Kubbetü'ş-Şeyh Yûnus diye bilinen yerde gömülmüştür. Kaynaklarda uzun zaman önce ortadan kalkmış köşkler ve diğer binalardan bahsedilmekteyse de bugün meşhed Mukattam tepelerinde tek başına kalmıştır (bk. CÜYÛŞÎ CÂMİİ).

Kalenin kuzey ve kuzeydoğusundaki Bâbülvezîr Mezarlığı Selâhaddin'in kuzey surlarının hemen dışına düşer. En eski ve en önemli bina, 750 (1349) tarihli Mencek el-Yûsufî'nin yaptırdığı mescid ve ona bitişik mezardır. Bu mezarlıktaki diğer eserler, Kahire'nin bilinen en eski müstakil sebili olan 755 (1354) tarihli Şeyhû Sebili, 740 (1339-40) civarında yapılan ve 757'de (1356) tamir edilen Şeyh Nizâmeddin Hankahı ve Mukattam'ın aşağılarında mezarlığın merkezî kesiminden uzakta ıssız bir konumda inşa edilen 764 (1362) tarihli Tenkizboğa Türbe ve Hankahı'dır. Bu grubun en geç tarihli eseri 784'ten (1382) sonra yapılan Yûnus ed-Devâdâr Türbesi'dir. Bu küçük mezarlık, kaleden merkeze uzanan ana caddede ve surlar ardındaki Memlük sultanlarının mezar âbideleri tarafından teşekkül etmiş bulunan açıklığa olan ilginin işaretidir.

Burcî Memlükleri'nin başmezarlığı olmasına rağmen halk arasında yanlış olarak halife türbeleri diye adlandırılan büyük kuzey veya kuzeydoğu mezarlığı ayrı bir gelişim gösterir. Bâbülvezîr ile hemen hemen bitişik olan bu kısım şimdi yeni bir yolla (Salâhsâlim caddesi) ayrılmıştır. Zamanında Avâmîdü's-Sibâk olarak tanınan bu bölgedeki ilk mezar anıtı gerçekte Berkuk'un babası Enes'in (ö. 783/1382) gömüldüğü yer olmasına rağmen Yûnus ed-Devâdâr için yapılmış hankah-türbe olup 783 (1381-82) tarihlidir. Fakat Bâbülvezîr'e bitişik olan bu mezarlığın güney kesiminde Bahrî Memlükleri'ne ait dört önemli eser yer alır. Bunlar 735 (1334) tarihli Taştimur, 749 (1348) öncesine ait ve halk arasında Ümmü Ânûk olarak bilinen Hând (Hudâvend) Tugay, kubbesinin kaidesinde zengin stuko ve

mozaik çini süsleme izleri görülen bir türbe ve hankah olan 765 (1363-64) tarihli Hând Tulbây / Tulbiyye ve 768 (1366) öncesine tarihlenen Tayboğa et-Tavîl'dir. Bu grubun kuzeyinde çoğu geniş boyutlu ve sultanların eseri olan ayaktaki Burcî Memlükleri âbideleri bulunur. 803-813 (1400-1411) tarihli Ferec b. Berkuk'un hankahkülliyesi, 874-879 (1470-1474) tarihli Kayıtbay'ın mezar külliyesi, 855-860 (1451-1456) tarihli Sultan el-Melikü'l-Eşref İnal'ın ve 911-916 (1506-1510) tarihli Emîr Korkmaz'ın medrese ve mezar anıtları burada yer alır.

Günümüzde Bâbünnasr olarak bilinen ve Kahire surlarının kuzeyinde yer alan mezarlık sadece tek bir tarihî binayı ihtiva eder; bu da yaklaşık 487

(1094) tarihli Kubbetü'ş-Şeyh Yûnus'tur. Bu kesim, özellikle 700'den (1300) sonra pek çok Memlüklü saygın kişi tarafından iskân yeri olarak kullanılmıştır. Ancak el-Melikü'l-Eşref Şa'bân devrindeki fiyat artışları ile veba salgınından sonra terkedilmiştir. Bu mezarlığın yaygın olarak önem kazanması son zamanlarda olmuştur. Kuzeyinde iki önemli Burcî Memlükleri dönemi eseri bulunur. Bunlar, Kayıtbay'ın devâdârı Yüşbek b. Mehdî tarafından 884-886'da (1479-1481) yaptırılan el-Kubbetü'l-Fedâviyye ve Hüseyniye mahallesindeki el-Melikü'l-Âdil Tomanbay'ın 906 (1501) tarihli türbesidir. İlk eser Osmanlı Kahiresi'nin mimari anlayışı üzerinde çok etkili olmuştur.

Osmanlı fethiyle birlikte Mısır'da ölen Türkler'in çoğu daha önceden mevcut bulunan Memlüklü mezarlıklarına gömülmüştür. Şehirde Osmanlı hükümranlığını gösteren pek az türbe vardır. Osmanlı devrinin en önemli mezar anıtı, Hidiv İsmâil Paşa'nın başkumandanı Süleyman Paşa için yapılmış olan Ravza adasının güney ucunun tam karşısında ve Nil'in doğu kıyısında yer alan dökme demir parmaklıklı Mağribî tarzındaki türbedir.

Kahire'deki Mimari Eserler. A) Erken Devir. Mısır'ın fethinden sonra Fustat'ta yaptırılan Amr b. Âs Camii zaman içinde birkaç defa genişletilmiş ve çeşitli tamirler görmüş olup günümüze kadar gelmiştir (bk. AMR b. ÂS CAMİİ).

B) Tolunoğulları Devri. Fustat'ın kuzeyinde Ahmed b. Tolun'un kurduğu Katâi' adlı merkezde 262-265 (876-879) yıllarında İbn Tolun Camii inşa edilmiştir. Caminin yakınında yer alan sarayla (Dârülimâre, Meydan Sarayı) 600 metrelik bir sokak vasıtasıyla bağlantılı idi. Bu yapılardan cami günümüze gelmiş olup saray mevcut değildir (bk. İBN TOLUN CAMİİ).

C) Fâtımî Devri. Camiler. Kahire camilerinin en eskisi Ezher'dir. 359-361 (970-972) tarihli olan caminin pek az kısmı orijinaldir. Esasında bir eğitim müessesesi olarak kurulmamışsa da açılışından kısa bir süre sonra Fâtımî davasının propaganda merkezi olmuştur (bk. EZHER). 380-403 (990-1013) yıllarına tarihlenen Hâkim Camii revaklı avlulu şeması, mihraba paralel neflerden oluşan harim kısmı ile İbn Tolun Camii geleneğine bağlıdır ve Kahire'deki camiler arasında Arap cami mimarisinin estetik ve tezyinat bakımından en değerli ilk örnekleri arasında yer alır (bk. HÂKİM CAMİİ).

Dikkat çeken diğer Fâtımî binaları arasında Akmer Camii (519/1125) Vezir Me'mûn el-Batâihî'nin eseridir. Kıble duvarına paralel olmayan ve sokağın durumuna uygun biçimde tanzim edilen eğimli cephe teşkilâtıyla farklı olan cami, daha sonra Kahire'de yaygın biçimde uygulanacak olan bu anlayışın ayakta kalmış ilk örneğidir (bk. AKMER CAMİİ). Vezir Talâi' b. Rüzzîk'ın 555 (1160) tarihli camisi Kahire'deki son Fâtımî eseridir. Çağımızda yanlış biçimde tamir ve tâdil edilen bina mimari açıdan ilginç özellikler ihtiva eder. Cephesindeki sütunlu son cemaat yeri ve dükkânlar bulunan zemin katıyla göz dolduran bina zengin iç stuko süslemeleriyle de dikkat çekicidir. 699'da (1300) Emîr Begtemür el-Çûkândâr (Çevgândâr) tarafından kısmen tamir ettirilmiş ve 702'de (1302) bir minber konulmuştur. 844'te (1440-41) el-Melikü'z-Zâhir Çakmak ve 882'de (1477) Kayıtbay devrinde iki defa daha onarılmıştır.

Türbeler, Meşhedler. Hânü'l-Halîlî bölgesinde bulunduğu bilinen Fâtımî sarayı içindeki halifelere ait türbeler Fâtımîler'den sonra tahrip edilerek yok edilmişse de bazı özel kişilerin kubbeli mezar âbideleri ayakta kalmıştır. 400'de (1010) Hâkim-Biemrillâh tarafından öldürtülen şair Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî'nin aile efradına ait olduğu teşhis edilen ve Hâkim-Biemrillâh tarafından 403 (1013) civarında yaptırıldığı anlaşılan Fustat harabelerinin güneyindeki, esasında altı türbeden oluşan Seb'a Benât bunlardan

biridir. Kahire'nin en dikkat çekici mezar âbideleri, XI. yüzyıl sonu ile XII. yüzyıldan kalma gruplar halinde güney mezarlığında yer alan meşhedlerdir. Burada kesin tarihi bilinen tek eser olan Seyyide Rukıyye (527/1133), yaklaşık 545 (1150) tarihli Yahyâ eş-Şebîhî ve yanındaki 550 (1155) öncesine tarihlenen Ümmü Külsûm meşhedleri en iyi korunmuş olanlarıdır. İçinde bir veya daha çok sayıda kabir bulunan, üzeri tromplu kubbelerle örtülü mihraplı ve zengin stuko tezyinatlı küçük binalar olan meşhedlerin, Karâfetülkübrâ harabeleri arasında yer alan ve Hâkim-Biemrillâh devrinde 406 (1015-16) yılında yapılan Kabrü Lü'lüe bint Mukavkıs gibi değişik örneklerine de rastlanır. Bu bina her katında bir mihrap bulunan üç katlı bir mesciddir.

Saray. X. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar Kahire'nin siyasî, dinî ve idarî merkezi olan Fâtımî sarayı tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak eski

kayıtlardan bilgi edinebilmek mümkündür. Sarayın merkezî bir birim olan ve iki tarafında eyvanlar bulunan, ortası alçak uzun bir hol ve buna bağlı birimlerden oluşan kısımlardan teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bu kısımlardan, Dârülkutbiyye olması muhtemel bölümün kalıntıları 1960'lı yılların sonunda Kalavun Medresesi'nde yapılan kazılar sırasında ortaya çıkarılmıştır.

Kaleler. Kahire'nin mevcut Fâtımî devri tahkimatları Halife Müstansır-Billâh dönemine tarihlenir. Hatta bunlar, duvar kalınlığında çapraz olarak yerleştirilmiş kalın kolonlar ihtiva eden takviyeli ve kare taşlardan oluşan, Kahire tarzından çok Suriye özelliği gösteren çeşitli kısımlardaki Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yaptırdığı ve yenilediği duvarlardan önceki bir merhaleye aittir. Hâkim Camii'nin kuzey duvarı ve kuzey kapısının da içine girdiği kuzey surlarından kalan yegâne kısımlar 480 (1087) tarihli kulelerle takviyeli Bâbünnasr ve Bâbülfütûh'tur. Doğuda ise aynı tarihli Bâbülberkıyye'nin kalıntıları 1950'deki kazıda ortaya çıkmıştır. Güney tarafında bulunan Bâbüzüveyle de 484 (1091) yılında yapılmıştır.

D) Eyyûbî Devri. Kahire'de Eyyûbî camisi yoktur. Fâtımî propaganda merkezi olarak Ezher'in taşıdığı önemi sarsmak için yegâne hutbe okunmasına izin verilmiş cami olan Amr b. Âs Camii ve İbn Tolun Camii'nde de Eyyûbî tamir ve tâdil kitâbeleri mevcut değildir.

Medreseler. Eyyûbîler döneminde Kahire ve Mısır'daki medreselerin sayısı giderek artarken medrese mimarisinde de gelişmeler oldu. Genellikle iki eyvanlı olarak yapılan medreseler, el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb zamanında dört eyvanlı olarak yapılmaya başlandı. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mısır'a hâkim olmasıyla tesis ettiği ilk medreselerden biri 572'de (1176-77) başlanan ve güney mezarlığında İmam Şâfiî'nin kabrine yakın bulunan Şâfiî Medresesi'ydi. Bu medrese XVIII. yüzyılın sonunda bütünüyle ortadan kalktı. Fakat 608'de (1211) el-Melikü'l-Kâmil Muhammed devrinde büyük ahşap kubbeyle örtülü bir türbeye dönüştürülen İmam Şâfiî Türbesi (Kubbetü'l-İmâm eş-Şâfiî), sık sık yapılan tamirlerle Kahire'nin en ihtişamlı kubbelerinden biri olarak ayaktadır. Türbenin ilk tanziminden geriye Ubeyd b. Meâlî'nin eseri olan ve 574 (1178-79) tarihini taşıyan muhteşem tik ağacı bir sanduka kalmıştır. Sûkunnahhâsîn'deki medrese kalıntıları el-Melikü'l-Kâmil'in diğer medresesi olan Kâmiliyye'ye

(622/1225) aittir. En iyi korunmuş Eyyûbî medresesi, el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından Fâtımî Kahiresi’nin ana caddesi Kasaba üstünde 641’de (1243-44) yaptırılan iki çift eyvandan müteşekkil olup yaklaşık 715’te (1315) tamir edilmiş minaresi, iki medresenin arasında bulunan bir geçide açılan ve cephenin merkezinde yer alan kapı farklı bir hususiyet göstermektedir.

Türbeler. En önemli mezar âbidesi, muhtemelen el-Melikü’n-Nâsır Muhammed devrinden veya daha sonraki bir tarihten kalan zengin oymalı ve boyalı alçı süslemeli Abbâsî halifelerinin türbesidir. Bu bina, Bağdat’ın düşmesinden sonra Mısır’da yaşayan halifelerin pek çoğunun sandukasını ihtiva etmektedir. Kubbeli türbe âbidevî girişinin kalıntılarıyla birlikte kıble duvarında yedi mihrap bulunan geniş bir duvarla çevrilmiştir. el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un yaptırdığı medresenin yanındaki türbesi 647-648 (1249-1250) tarihlidir. Türbe kıbleye göre tanzim edilmişse de sokak cephesi sokağa göre düzenlenmiştir. Türbenin bu durumu Memlük devri yapıları için önemli bir örnek teşkil etmiştir.

Kaleler. En büyük Eyyûbî tahkimatı Mukattam tepelerinin kuzeybatı yamaçlarında bulunur. Güney tarafı suni bir teras üzerindedir. Eyyûbî kalıntıları dört kapısı bulunan, yaklaşık dört köşe teşkil eden kuzey tahkimatına sıkışmıştır. Buradaki kapılar 579’da (1183-84) Emîr Karakuş tarafından yaptırılan Bâbülmüderrec, Burcülmatar’daki iki kapıyla Burcülimâm ve Bâbülkulle’dir. Tahkimatlı bölgenin güneydoğu ve kuzey taraflarını çeviren ve Burcülmukattam’ın doğusundan başlayan aynı boyutlarda yarım kulelerle desteklenen uzun bir perde duvarı da bu erken safhaya tarihlenebilir. Selâhaddîn-i Eyyûbî

öldüğünde hemen hemen bitmiş olan tahkimatlar I. el-Melikü’l-Âdil tarafından 604’te (1207-1208) güçlendirilmiştir. Gerektiğinde her biri bağımsız olarak savunulabilecek tabyalar oluşturmak amacıyla çıkış yolunu gören duvarların güney kesiminde Burcüssuffe, Burcukerkyelân ve Burcütturfe adlı üç büyük kare burç da onun tarafından eklenmiştir. Burcülimâm’da bulunan Bâbülkarâfe güçlendirilmiş ve doğu kısmındaki Burcülhaddâd ve Burcürreml yuvarlak tabyalara çevrilmiştir. Bunların tamamlanması üzerine el-Melikü’l-Âdil oradaki saraya yerleşmiştir. Kalenin Cîze’deki piramitlerden getirilen taşlarla yapıldığı belirtilmişse de

taşların çoğu yerinde işlenmiş yumuşak Mukattam kum taşındandır. Kal‘atülcebel, Kahire halkının bir baş kaldırısı veya bir Fâtımî saldırısına karşı savunma amacını haizdi. Aynı amacı taşıyan bir başka Eyyûbî kalesi, emin bir saray külliyesi olan Kal‘atü’r-Ravza, el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından 638’de (1240-41) Ravza adası üzerinde yaptırılmıştır. Geniş kubbeli bir orta mekân ve iki eyvanlı uzun bir holden oluşan bir bölüm ve muhtemelen, Suriye seferinde el-Melikü’s-Sâlih tarafından esir edilmiş Frenk köleler tarafından yapılmış gotik bir kapıya sahipti. Bu altmış kuleli kaleden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Kaleye su getiren kemerlerin elemanları el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un eserlerine katılmıştır. Eski Cîze yolunda Selâhaddîn-i Eyyûbî devrine ait olup Karakuş adını taşıyan kitâbelerle birlikte 708’de (1309) II. Baybars’ın, 716’da (1316) el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un, 883-885’te (1478-1480) Kayıtbay’ın ve 1087’de (1676) Hüseyin Paşa’nın adlarını taşıyan tamir kitâbeleri bulunan iki köprü kalmıştır.

E) Memlükler Devri. Camiler. Günümüze ulaşan en eski Memlük camisi Meydânü’z-Zâhir’de (Karakuş Meydanı) bulunan Baybars Camii’dir. 665’te (1267) yapımına başlanmış ve iki yıl sonra tamamlanmıştır (bk. BAYBARS I CAMİİ). el-Melikü’n-Nâsır Muhammed’in Kal‘atülcebel’deki camisi 718 (1318) tarihini taşıyan bir tesis kitâbesine sahip olup 734-735’te (1334-1335) tâdil edilmiştir. Bu tâdilât esnasında mihrap bölümünün üstü Asvan granitinden on sütun tarafından taşınan büyük bir ahşap kubbeyle örtülmüştür. Minareler de Tebrizli ustalarca tezyin edilmiştir. İbn Tolun Camii’ndeki tamirler dışında 715’ten (1315) sonra ve kısmen de Kal‘atülcebel’deki Nâsır Muhammed Camii’nin tesisini takiben Kahire’de cami inşaatının önemli devri başlar. Genellikle büyük boyutlarda yaptırılan bu binalar daha çok emîrler tarafından inşa ettirilmiştir. Halen ayakta kalmış eserler arasında 719 (1319) tarihli Âli Melik el-Çûkândâr (Çevgândâr), 725 (1325) tarihli Ahmed el-Mihmândâr, 729-730 (1329-1330) tarihli Ulmâs (Yılmaz), caminin doğusunda âbidevî bir giriş kapısı bulunan 730 (1330) tarihli Kūsûn, 736-737 (1336-1337) tarihli Beştâk, büyük ve aynı zamanda sırlı mozaik çinilerle oluşturulan pencere kafesleriyle göz dolduran 739-740 (1339-1340) tarihli Altunboğa el-Mâridânî gibi örnekleri zikretmek gerekir. Altunboğa el-Mâridânî’nin Derbülahmer’e bakan çok dikkatle tanzim edilmiş cephesi ve sahndan kıble revaklarını ayıran ahşap meşrebiye paravanları da dikkat çekicidir. Memlükler’in bu erken devrinden kalmış

camiler arasında zikredilmesi gereken diğer iki eser, 747-748 (1346-1347) tarihli Aksungur Camii ve Şeyhû el-Ömerî Camii'dir. Bunlardan Aksungur Camii 1062'de (1652) Müstahfızan Ağası İbrâhim tarafından yaptırılan onarımı ve içinin mavi beyaz İznik çinileriyle kaplanmasından dolayı "Mavi Cami" olarak da tanınır. Boyutları değişiklikler gösteren bu camiler cepheleri açıldıkları sokakların doğrultusuna göre tanzim edilmiştir ve birkaçı türbe ihtiva etmektedir. Sultan Hasan devrinden sonra yapılan camiler sayıları az olsa da daha büyüktür. Bunların en önemlisi olan 757-764 (1356-1363) tarihli Sultan Hasan Camii vakfiyesinde "bu cami-mescid ve medreseler" olarak nitelendirilmiştir. Ortasında şadırvan ve köşelerinde dört Sünnî mezhebinin her birine ayrılmış medreseler bulunan dört kollu geniş bir avludan müteşekkil plan gösteren binanın tahsil maksadıyla Hanefîler'e ayrılmış baş eyvanı mermer bir minber ve âbidevî bir mihrap ihtiva etmektedir. Kıble eyvanının önünde ahşap kubbeyle örtülmüş olan sultanın türbesi bulunur. Ana avlunun köşelerini teşkil eden medreseler küçük bir ana avlu çevresinde yer alan çok katlı hücrelerden

müteşekkildir. İslâm âleminde Sultan Hasan Camii genişlik, hacim ve yüksekliğiyle istisnaî bir binadır. Sultan Hasan'ın ölümüyle yarım kalan bina erken Burcî Memlük sultanları idaresinde hareketli bir tarihçeye sahip oldu. Büyük boyutları ve çok masraf gerektiren inşaat özellikleri sebebiyle etkisi çok sınırlı kaldı (bk. SULTAN HASAN KÜLLİYESİ). Bu dönemde Kahire'de yapılmış son büyük cami olan Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî Camii geleneksel sahn planında inşa edilmiştir. Mevcut süslemeleriyse ilk defa İbn Tolun Camii'nde görülen ve Fâtımî Halifesi Hâfız-Lidînillâh'ın Ezher'in avlusundaki tamir ve tâdilât esnasındaki süslemelerle yaygınlık kazanan kör kemerler ve rozetlerden oluşan tezyin anlayışının son uyarlamasıdır. Kıble duvarı geniş ölçüde çok renkli mermerlerle süslenmiştir. Türbesinde İhşîdîler devrinden kalma beyaz mermer bir sandukanın parçaları da kullanılmıştır. Kahire'deki XV. yüzyıl sonlarına ait olan camiler, Derbüssaâde'deki el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın camisi gibi sultan camileri de dahil olmak üzere genellikle çok daha küçük boyutlu eserlerdir. Bunların planları, gittikçe küçük sahnlı iki eyvanlı tipteki medreselerin benzeri bir durum almıştır. Ahşap fenerlikli örtü sistemleriyle dikkat çeken binaların planındaki küçülme camilerin geniş külliyelerin küçük birer bölümünü teşkil etmesinden kaynaklanmaktaydı. Burcî Memlükleri'nin en önemli imarcısı olan Kayıtbay başka tesislerle ilişkisi olmayan camiler yaptırmadı.

884-886 (1479-1481) tarihli Kaçmâs el-İshakī benzeri onun zamanından kalma camilerin başlıca ilgi odağı geniş boyutlar ve büyüklük değil mimari problemlerin çözümüydü. Şehir içinde boş yer bulma imkânsızlığı ve Kahire'nin pek çok bölgesinde yeterli sayıda cami bulunması sebebiyle Bahrî Memlükleri cami inşasına girişmemiştir.

Medreseler. Ezher ve onunla bağlantısı olan 709 (1309) tarihli Taybarsiyye, 739-740 (1338-1339) tarihli Akboğaviyye, 774 (1372-73) tarihli Gannâmiyye ve 844 (1440) tarihli Cevheriyye medreseleri dışında Memlük Kahiresi'nde medreseler hiçbir zaman Osmanlı İstanbulu'ndaki benzerlerine tekabül edecek bir rol oynamamıştır. Medreseler genellikle, bânisinin hemen ölümünden önce eklediği türbesiyle bir tür mezar anıtı olarak da hizmet vermiştir. Gerçekten de büyük bir türbenin yapılması için medreselerin inşası bir bahane teşkil ederdi. XIII-XIV. yüzyıl Memlük ulemâsı arasında türbe inşasına karşı bir ön yargı mevcuttu. En azından sultanların tesis ettiği medreselerde en önemli bölüm tercihen binanın kıble yönünde bulunan ve sokağa bakan türbeydi. Burcî Memlükleri devrinde meydana gelen canlanma ve ihtimam yanlış yönlendirilmiş binaların düzeltilmesini zorunlu hale getirmişti. Ancak uzlaşmaz durumlarda mezar anıtlarının yola bakan cephelerine verilen önem önceliği haizdi. Burcî Memlükleri döneminde yapılmış bağımsız ve mezar anıtımedrese ilişkisini göstermeyen medreselerin istisnaî oluşu her ikisi de Kayıtbay tarafından tesis edilen Kal'atü'l-kebş'teki 880 (1475) tarihli bina ve 896'da (1491) tamamlanan Ravza adasındaki diğer bir örnek tarafından gözler önüne serilmektedir. Bu tip medreselerin ayakta kalabilen iki örneğinden biri olan Ravza adasındaki yapı önem taşıyan tek eser olup bazı tarihî kaynaklarda cami şeklinde de belirtilmiştir. Kahire medreselerinin mezar anıtımedrese olarak tesis edilmesi bunların bânilerinin başka mezar anıtları ve türbeler yaptırması için bir engel teşkil etmiyordu. Bu şahıslar kurdukları bu binalar dışında başka türbeler ve ebedî istirahatgâhlarını içine alacak başka binalar da yaptırıyor ve Kahire içinde veya dışındaki diğer şehirlerde de defnedilebiliyordu. Geç Memlük devri Kahire'sinde medrese ve hankah çok farklı şeyler değildi. Kahire'deki Memlük medreselerinin büyük kısmı iki eyvanlı tiptedir. Bu tip medreselerin planları tamamen büyük Kahire evlerinin kabul salonlarından gelişmiştir. Kitâbelerinde evlerden dönüştürüldüğünü gösteren iki medrese de mevcuttur. Bunlar, 774 (1372-73) tarihli Gannâmiyye Medresesi ve 768 (1366-67) veya 778 (1376-77)

tarihli Taştimur ed-Devâdâr'ın eski sarayı Hoşkadem el-Ahmedî Medresesi'dir. Medreseye çevrilme tarihleri geç olup ilkinin 827 (1424), ikincisinin 891'de (1486) medrese olarak kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Dört eyvanlı medreselere gelince bunların Eyyûbîler devrinden kalma bir örneği mevcut değildir. Bu dönemde medreselerin Şâfiî ve Hanefî mezhepleri için yapılanlarını temsil eden iki eyvanlı medrese örnekleri bile çok azdır. Kahire'de I. Baybars tarafından inşa ettirilen (660-662/1262-1264) ilk dört eyvanlı medrese olan Zâhiriyye dört mezhebin hepsi için yaptırılmamıştı. Bu binanın türbe-medrese tipi dışında kalmış olması da ilgi çekicidir. Çünkü Baybars türbesini burada değil Şam'daki Zâhiriyye Medresesi'nde yaptırmıştır. Kahire'de dört mezhep için inşa edilen dört eyvanlı plana sahip ilk medrese, Ketboğa tarafından yapımına başlanan ve el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından tamamlanan medresedir. Diğer iki örnek ise Sultan Hasan Camii ve 811 (1408) tarihli Emîr Cemâleddin Yûsuf el-Üstâdâr Medresesi'dir. Bu plan medreseler kadar camiler için de kullanılmış olup özellikle yan eyvanlar küçültülmüş ve kıble eksenindeki iki eyvan büyütülmüştür. Medrese planı bîmâristanlarda da uygulanmıştır. Bîmâristanların ayakta kalmış örnekleri 683 (1284) tarihli Kalavun Bîmâristanı ve 821-823 (1418-1420) tarihli olup 825'te (1422) camiye çevrilen Müeyyed Bîmâristanı'dır.

Türbeler. Memlük devrinin en görkemli türbeleri Kalavun, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed, Berkuk, Ferec ve Kayıtbay gibi sultanların büyük tesislerine dahil olan binalardır. Bu dönemden kalma küçük türbeler de vardır. Bunlar arasında, 747-748 (1346-1347) tarihli Aksungur Camii'ne dahil 746 (1345) öncesine ait küçük türbesi mihrabı olmamasıyla dikkat çekicidir. Özbek el-Yûsufî Türbesi, 900 (1494-95) tarihli iki eyvanlı medresesine dahil olup orta kısımdan ahşap bir meşrebiye kafesiyle ayrılmış yan nişlerden birindedir. Doğu mezarlığındaki 913 (1507) yılı sonrasına tarihlenen Kubbetü Asfûr'a bir sebil eklenmiştir. 909-910 (1503-1504) tarihli Kansu Gavri Türbesi bağımlı birimlerden hemen hemen tamamen ayrılmıştır ve sokaktan kıble duvarına doğru sağda bulunur. Hayır Bey Türbesi 908 (1502-1503) tarihli sarayına yakın olup aradaki boşluk kıbleden 28 derece sapan bir mihrap ve bir cami veya musallâ ile doldurulmuştur. 764 (1362) tarihli Tenkizboğa ve çölde el-Melikü'l-Eşref Barsbay Hankahı içindeki anonim türbe gibi çardak türbelerin az sayıda örneği teşhis edilmekteyse de Memlük türbelerinin çoğu kubbeli yapılardır.

Mezarlıklardaki mezar âbideleri genellikle çok abartılı yapılmıştır. En dikkat çekici örnek Korkmaz Veliyyüddin'in Receb 913 (Kasım 1507) tarihli türbesidir. Bu durum, biraz daha güneydeki Sultan el-Melikü'l-Eşref İnal'ın Receb 860'ta (Haziran 1456) tamamlanmış medrese-türbesine de uzanır. Türbe, cami, hankah, medrese ve sebil-küttâba ilâveten bâninin ailesi türbesini ziyarete geldiğinde konaklaması için 917 (1511) yılında bir de kasır inşa edilmiştir.

Zâviye, Hankah ve Ribâtlar. Memlük Kahiresi'nde çok sayıda zâviye, hankah ve ribât inşa edilmiştir. Belirli bir standart planı olmayan zâviyeler şeyhin arzusuna

göre tanzim ediliyordu. Bunların en ilgi çekicilerinden olan yaklaşık 683 (1284) tarihli Zâviyetü'l-Abbâr biri sonradan ilâve edilmiş iki kubbeli bir türbeden oluşur. Tarihi tartışmalı olan Zâviyetü Aydemir el-Behlevân (747/1346'dan önce) medrese olarak inşa edilmiş olmalıdır. Kaynaklarda başka zâviyelerden bahsedilmekteyse de bunların bir revak ihtiva ettikleri dışında bilgi bulunmamaktadır. Belirli bir dönemde şeyh olan kişinin talebiyle şekillenmeyen ve çalışmaları vakfiyeleriyle tayin edilen hankahlar bazan dört mezhep için hazırlanmıştı ve fıkıh da dahil olmak üzere eğitim vermekteydi. Mısır'daki en erken döneme ait hankah, Eyyûbîler devrinde Müstansır-Billâh'ın âzatlı kölesi Saîd es-Suadâ'nın sarayında açılandır (569/1173-74). Memlükler devrindeki hankahların en önemlisi ise el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından yaptırılan ve el-Halîcü'n-Nâsırî kanalıyla şehre bağlanmış olan şehir dışındaki Siryâkūs'ta bulunmaktadır. Muhammed b. Kalavun'un 723-725'te (1323-1325) yaptırdığı bu tesis bir saray, bir cami, üç ribât, bir hamam, bir aşhane ve Muhammed b. Kalavun'un kendisi için yaptırdığı türbeyi ihtiva etmektedir. Ancak Muhammed Kahire'nin merkezindeki Kalavun Türbesi'ne gömülmüştür. Kayıtlarda sık sık hankahlardan bahsedilmekteyse de tesis yazılarında hankah olduğu belirtilen yedi bina tesbit edilmektedir. Bunlar 706-709 (1306-1309) tarihli II. Baybars el-Çâşnigîr, 756 (1355) tarihli Emîr Şeyhû el-Ömerî, 757 (1356) tarihli Nizâmeddin İshak, 797-798 (1394-1395) tarihli Mukbil ez-Zimâm ed-Dâvûdî ve doğu mezarlığındaki 803-813 (1400-1410) tarihli Ferec b. Berkuk, vakfiyesinin tarihi 840 (1436) olan el-Melikü'l-Eşref Barsbay ve 854-858 (1450-1454) tarihli el-Melikü'l-Eşref İnal'dır. Tarihî kayıtlarda hankahların sayıları hususunda büyük farklar

görülmektedir. Burcî Memlükleri devrinde hankahlar inşa kitâbelerinde medrese veya cami olarak gösterilirken vakfiyelerde meşîhat-i tasavvuf veya meşîhat-i sûfiyyeye atıfta bulunulması bir temayüldü. XV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren şehir içinde yer kalmaması veya sûfîlerin bulunmaması sebebiyle hankah yapımı önemini kaybetmiştir. Son Burcî Memlükleri, hankahları mezar âbidelerine bağımlı olup günlük olarak belirli saatlerde ifa edilen zikirlerin yapılması için bir zikir camisi şeklinde kıble istikametinde geniş bir salon biçimini almıştır. 909-910 (1503-1504) tarihli Sultan Kansu Gavri'nin eseri bunun en güzel örneğidir. Kahire'de kitâbelerinde ribât olarak belirtilen yapılar Burcî Memlükleri devrinden kalma olup 856 (1452) tarihli Zeynüddin Yahyâ b. Abdürrezzâk, 854-860 (1450-1456) tarihli çöldeki türbesine ilâve olarak yapılmış olan ve Kahire içinde Hurunfiş'te 857-865 (1453-1461) tarihli olmak üzere iki tesisiyle el-Melikü'l-Eşref İnal'ınkilerdir. Bu tesislerin erken İslâm ribâtlarının mücahidlere hizmet verme özellikleriyle alâkası olmadığı kabul edilirken İnal'ın ribâtındaki ikinci bir tesis kitâbesi binayı hankah olarak belirtmektedir.

Saraylar. Kahire'deki saraylar ve önemli kişilerin ikametgâhlarının planı, temelde medreselerde de rastlanan alçak merkezî bir avluya açılan iki eyvan ve bunların etrafında bulunan bölümlerden oluşmaktadır. Birçok binada eyvanlardan birinin duvarında bulunan bir selsebilden akan suların toplandığı bir merkezî havuz ortadaki alçak kısımda yer almaktadır. Havalandırma, gece rüzgârlarını toplamak için kuzeye bakan cephede yer alan bir teşkilâtla sağlanmıştır. Bina teşkilâtında eyvanlı mekân düzeninin zemin kat yerine zeminin üstüne gelen kısımda da bulunduğu örnekler vardır. Bu eyvanlı katın üstünde de özel daireler yer aldığı için Kahire'nin büyük evleri ve sarayları genellikle yüksek binalar olarak dikkat çekmiştir. Sarayların sokağa açılan âbidevî kapıları dikkat çekicidir. 748 (1347) yılı öncesinden Mencek el-Yûsufî es-Silâhdâr ve Şâriussüyûfiye'deki 753 (1352) tarihli Emîr Tâz b. Kutgay en-Nâsırî bunun örneğidir. 880 (1476) tarihli kitâbesinden son olarak Emîr Yüşbek tarafından tâdil ettirildiği anlaşılan diğer bir bina, Sencer'in sarayının kısmen bir uzantısı olarak 738'de (1337-38) Kūsûn tarafından yaptırılan, fakat onun gözden düşmesiyle 742'de (1341) yağmalanan yapı ahırlar, kışla ve ikametgâh olarak teşhis edilmektedir. Kalıntı, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından 741'de (1340) Yelboğa el-Yahyâvî ve bundan az önce

tamamlanan Altunboğa el-Mâridânî için iki saray olarak kullanılmıştır. Yüşbek'in 887'de (1482) ölümünden sonra sarayı Kayıtbay Emîr Âkberdî'ye vermiştir. 904'te (1498) ölen Emîr Âkberdî burada oturan son kişi olarak kaydedilmiştir. Bina planını hemen hemen tam biçimiyle günümüzde de korumaktadır. XIV. yüzyılın ortalarından itibaren eski saray binalarını yeni binaları içine almak veya ilâve binalarla kuşatmak geleneği başladı. Günümüzde Beytü'l-kādî olarak bilinen 901 (1496) tarihli Seyfeddin Mâmây'ın sarayı böyle bir örnektir. XVII. yüzyıl yapısı olan Bâbüzüveyle yakınındaki Rab'u Rıdvan Bey ve İbn Tolun Camii'ne komşu olan Beytü'l-Kiritliyye erken mimari unsurlar ihtiva etmektedir. Aynı şey, Derbülahmer'de 890 (1485) tarihli ilâve bir köşk ve iskân birimi ihtiva eden Kayıtbay'ın XV. yüzyıla dahil sarayı için de geçerlidir. Memlük saraylarının ilgi çekici bir örneği olan Kal'atülcebel'deki Kasrü'l-Ablak, adını Sultan I. Baybars'ın yaklaşık 665-668'de (1266-1269) Şam'da yaptırdığı aynı isimli saraydan almış olup ana eyvanlı mekânın kemerlerini teşkil eden iki renkli ablak işçiliğinden bir yansımadır. Beytü Yûsuf Selâhaddin olarak da bilinen bina 1824'te büyük ölçüde tahrip olmuştu. Kaynaklarda binanın 715 ve 734 (1315, 1334) tarihleri arasında inşa edildiği kaydedilmektedir. Saray, büyük bir eyvan ve yan eyvanları düz çatılı merkezî bir eyvanlı düzenlemeden müteşekkil olup merkezî kısmın pandantifler üzerinde bulunan ahşap bir kubbeyle örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Kalede bulunan bir diğer eyvanlı bina olan dârüladl elçi kabulü için bir salon, harem ve çeşitli küçük bölümlerle birlikte ahırlar ve hipodrom veya polo sahası olarak kullanılmış kısımları ihtiva etmektedir. Kalenin güney tarafında bulunan emîr sarayları artık tamamen ortadan kalkmış olup artakalan şeyler Mehmed Ali Paşa'nın 1229'da (1814) Cevher Sarayı'nın inşası sırasında yok edilmiştir. Memlük iskân mimarisinin bu alışılmış tipleri dışında kalan büyük bir tuğla kubbeden müteşekkil Kahire'nin kuzeyinde Matariye'deki el-Kubbetü'l-Fedâviyye Zilkade 881'de (Şubat-Mart 1477) Yüşbek b. Mehdî tarafından inşa ettirilmeye başlanmış, fakat onun ölümünden sonra Ramazan 886'da (Kasım 1481) Kayıtbay tarafından açılmıştır. Türbe, hankah, medrese, sebil, havuz, son Memlük sultanları ve Osmanlı valileri tarafından elçi kabulünde kullanılan yüksek bir geçitten müteşekkildir. Köşelerde üçlü kemerler üstüne oturan trompları Bulak'taki Sinan Paşa Camii için bir örnek olmuştur.

Sebiller. Memlükler devrinden kalma sebiller içinde yaşayan en eski örnek,

Sultan Kalavun’un tesislerinden sorumlu Emîr Akkuş’un adını taşıyan ve külliyenin girişinde yer alan eserdir. Sebilin elemanlarının birçoğu ayakta kalmamıştır. Kaynaklarda 726 (1326) tarihi verilmekle birlikte daha sonra tamir ve tâdil edildiği açıkça belli olup üstüne bir küttâb da (Kur’an okulu) eklenmiştir. Bahrî Memlükleri

devri sebilleri içinde ayakta kalan ve bağımsız olarak duran bir eser Bâbülvezîr Mezarlığı’nda bulunmaktadır ve bânisi Emîr Şeyhû’dur. 755 (1354) tarihli bu sebilin küttâbı bulunmamaktadır. Fakat erken Burcî Memlükleri devrinde ilâve bir yapı eklenmeye başlanmış ve özellikle iki veya üç taraftan ulaşılabilecek düzenlemelerde köşelerde sebiller yer almıştır. Geç Burcî Memlükleri devrinde iki yolun kesiştiği yerlerde bulunan sebillerin sebil-küttâb olarak inşa edildiği görülmektedir. Bunun en güzel örneği 884 (1479) tarihli Kayıtbay’ın eseridir.

Hanlar, Hamamlar, Evler. Memlük evleri, hamamları ve hanlarının mevcut örneği azdır. Birkaç vakıf evinin dışında hamamların en önemli örnekleri arasında, 742 (1341-42) öncesine tarihlenen Emîr Beştâk Hamamı’nın girişi ve Müeyyed Şeyh Camii’nin iratlarından biri olarak tesis edilmiş bir hamamın merkezî salonu zikredilebilir. Aynı şekilde Bahrî Memlükleri devrinden kalan yegâne han örneği, Cemâliye mahallesindeki bir giriş kısmıyla temsil edilen Kūsûn’un eseridir. Kayıtbay tarafından kurulan iki han korunmuştur. Tarihî kayıtlarda vikâle (vekâle) olarak adlandırılan, ancak kitâbelerinde han olarak adı geçen bu eserler 882 (1477) tarihli, yanında bir sebil-küttâb bulunan Ezher’deki bina ve surların tam içindeki 885 (1480) tarihli Bâbünnasr’daki binadır. Bu tip binaların en iyi korunmuş örneği 910’dan (1504) hemen sonrasına ait, Kansu Gavri’nin kartuşlarını taşıyan Vikâletü’n-nahle’dir. Bu bina, âbidevî bir girişten ulaşılan avlu etrafındaki depolar ve dükkânlar üstünde yer alan ikamet etmek için odaların bulunduğu iki kattan müteşekkildir. Geç Memlükler devri eserleri arasında Kansu Gavri’nin yaptırdığı ve bugün Hânü’l-Halîlî olarak bilinen Kayseriye de ilginç bir binadır. Tesis 791’de (1389) Emîr Çerkez el-Halîlî tarafından kurulmuş olduğu için Kansu Gavri’nin sadece bir tamirat faaliyetinde bulunduğu kanaati varsa da Gavri’nin adını taşıyan tamamlanmamış kuruluş kitâbesi bunun yeni bir tesis olduğuna şüphe bırakmamaktadır.

Kaleler. Kahire'de önemli bir Memlük kalesi bulunmamaktadır. Ravza adasındaki Kal'atü'r-Ravza Baybars devrinde tamir edilmiştir. Ayrıca Fustat harabeleriyle Kahire'yi birleştirmek için Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde yapımına başlanan, fakat bitirilemeyen sur içinde kalacak şekilde Nil ile kaleyi bağlayan yeni bir su kemeri inşası ve düzensiz güney tahkimatlarını kaleye bağlayan bir duvar tesisini gösteren el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in tamirat kitâbeleri mevcuttur.

F) Osmanlı Devri. Kahire'de Osmanlı döneminde ilk defa Hadım Süleyman Paşa yönetiminde tesis edilen irsâliye hazinesi gibi vergilendirme sistemleri mimari faaliyete sınır getirmiş ve Osmanlı yöneticilerinin bina yapımına savurganca para harcamalarını engellemiştir. Ancak XVII ve XVIII. yüzyıllarda Memlük beyleri vergi sistemini hafifletmeyi başardıktan sonra büyük tesislerin inşası gerçekleşebilmiştir. Malî sorunlara ilâveten Osmanlı yöneticileri kısa sürelerle idarecilik yaptıkları Mısır'dan ziyade İstanbul'da eserler yaptırmayı tercih etmişlerdir. Memlük geleneğine uygun geniş külliyeler yaptırma alışkanlığına bağlı olmayan Osmanlı yöneticileri ayrıca ömürlerinin sonlarını Mısır'da geçirmekten ve orada defnedilmekten kaçınmışlardır. Esasen Osmanlılar'ın geldiği sırada Kahire'de bina yaptıracak yer bulmak da bir mesele teşkil etmekteydi. İstanbul'da ise önemli iskân alanları henüz mevcut olup burada eserler yaptırmak çok daha ucuza mal oluyordu. Yalnız ilk iki vali Hadım Süleyman Paşa ile İskender Paşa bundan istisna edilmelidir. Hadım Süleyman Paşa 935'te (1528) planı Osmanlı, süslemeleri Memlüklü olan bir cami ile birlikte caminin hemen arkasında bulunan bir tekke yaptırmıştır. Görevden azledildikten sonra da Kahire'de imar faaliyetlerine devam etmiş ve Bulak'ta 948 (1541) tarihli bir vikâle ve 950 (1543) tarihli Süleymaniye Tekkesi'ni hizmete geçirmiştir. İskender Paşa bugün tamamen yok olmuş bulunan cami, tekke, sebil gibi eserlerin bânisi olup bu eserleri Bâbülhalk'ta tesis etmişti.

Camiler. Kahire'deki Osmanlı devri imar faaliyetlerinde camiler ilk sırayı alır. Bu camiler arasında hânedana dahil bir kimse tarafından tesis edilen tek eser Melike Safiyye (Safiye Sultan) Camii'dir. 1019 (1610) tarihli cami Sultan III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın Dârüssaâde ağası Osman Ağa tarafından kurulmuş olmasına rağmen Osman Ağa'nın sahibine atfen bu adı almıştır. Teknik ve tezyinatıyla Kahire geleneğini sürdüren cami altı destekli merkezî kubbeli planı ile İstanbul camilerine yakındır. Bulak'taki

Sinan Paşa Camii 979 (1571) tarihli olup İstanbul camilerinin kubbe sisteminden çok mahallî anlayışa uygun bir özellik göstermektedir. Bina, Muhammed Bek Ebü'z-Zeheb tarafından 1188 (1774) tarihli camisinde taklit edilmiştir. Bu iki camide de mahallî özelliklere XVI-XVII. yüzyıl camilerinde görülen ve İstanbul'daki Osmanlı camilerini hatırlatan bazı hususiyetler görülmektedir. Bunlar mihraplı son cemaat yeri ve içeride giriş üstündeki balkonla birlikte ibadet mekânı boyunca teşkil edilmiş çapraz geçitte kendini göstermektedir. Mahmûdiye Camii 975 (1568) tarihli olup daha çok Burcî Memlükleri yapım tekniklerini hatırlatırken kıble duvarındaki mezar odası ve teşkilâtıyla Sultan Hasan Camii'ne yakın düşmektedir. Binanın yapım yeri olarak bir yamaç seçilmiştir. 955 (1548) tarihli Dâvud Paşa Camii, XV. yüzyıl tipi bir musallâ ile uyuşumsuz bir merdiven teşkilâtına sahip eyvanlı salon benzeri bir düzenlemeden ibarettir. Ahşap çatılı camiler arasında 1110 (1698) tarihli Bulak'taki Mustafa Çorbacı Mirza'nın camisi ve 1148 (1736) tarihli Fekehânî Camii'ni de zikretmek gerekir. Genel olarak Memlük planları ve materyalleri varlıklarını sürdürürken mevcut örneklerden Osmanlı binalarının tezyinatında çini kullanımı ve çini kaplamaların önemle tercih edildiği anlaşılmaktadır. Parlak mermer mozaikler de diğer bir tezyinî elemandı. 1025-1038 (1616-1629) tarihli Bürdeynî Camii'nde görülen mermerlerdeki gibi bu tip malzeme mahallî ustalar tarafından yapılmıştır. 1265 (1848) tarihli Mehmed Ali Paşa Camii kalede bulunmaktadır. Planı tam anlamıyla bir İstanbul camisini takip etmeyen binanın teşkilâtı daha çok Beyazıt ve Sultan Ahmed camilerine yakındır.

Medreseler, Tekkeler ve Diğer Yapılar. Kahire'deki Osmanlı devri medreseleri için kesin örnek teşkil edebilecek yapılar bulunmamaktadır. 950 (1543) tarihli Süleymaniye Tekkesi ve Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa tarafından yaptırılan 1164 (1751) tarihli Sultan Mahmud Tekkesi'nin tesis kitâbelerinde medrese olduğu bildirilmektedir. Kahire'deki Osmanlı devrine ait kitâbelerin daha iyi incelenmesi halinde başka medreselerin olup olmadığı hususuna açıklık getirilebilecektir. Mevcut iki bina plan itibariyle İstanbul'daki medreselerin planına bağlıdır. Bunlar, dershanenin aynı zamanda mescid olarak kullanılması maksadıyla yönü bakımından farklı bir durum arzeder. Kahire'de belli tarikatlar tarafından kullanılmış olduğu bilinen tekkeler mevcuttur. 715 (1315) tarihli Sungur Sa'dî Medrese-

Türbesi’ne dahil bir Mevlevî tekkesinin XVIII. yüzyıl sonuna tarihli ahşap semâhânesi ve 1188

(1774) tarihli bir Rifâî Tekkesi ilginç örneklerdir. Bunların dışında bugüne kadar araştırılmamış bir Bektaşî dergâhının da Mukattam dağı eteklerinde yer aldığı tesbit edilmiştir. Bu dergâhın kuruluşu geleneksel biçimde Kaygusuz Abdal’a atfedilmektedir. Halvetî Dergâhı güney mezarlığında Mukattam yamaçları üzerinde yer alırken 931’de (1524-25) tamamlanan Gülşenî Tekkesi, Fâtımî yapısı olan Bâbüzüveyle’nin tam dışında bulunmaktadır. Diğer binalar arasında yer alan ve birçok tamir gören Ribâtülâsâr 1073-1224 (1662-1809) yılları arasında teşkil edilmiş ve günümüzde ahşap çatılı bir caminin içinde kalmış bulunmaktadır. Türbe olmayan fakat üstü kubbeyle örtülü bir binadır. Halk arasında ise “âsârü’n-nebeviyye” olarak saygı görmektedir. Kahire’nin ticarî ve mesken mimarisi Osmanlı devrinde değişiklik göstermiş olup Memlük geleneğini takip etmiştir. Esas değişiklikler Mehmed Ali Paşa devrinden sonra vuku bulmuştur. Osmanlı ve Memlük mimari anlayışı arasındaki farkı en güzel aksettiren yapılar sebiller olmuştur. Osmanlı devrinde sebil-küttâb bütün hayır eserlerinin en yaygını olarak görülmektedir. Sayının çok oluşunda, bu tip tesislerin teşkilinde harcanan paranın daha az olmasının da rolü vardır. Cemâziyelâhir 943 (Kasım-Aralık 1536) tarihli Deli Hüsrev Paşa’nın eserinde tipik Osmanlı anlayışı kendini göstermektedir ve yapı Sûkunnahhâsîn’de çok görkemli bir mevkide bulunmaktadır. Sadece valiler tarafından değil yeniçeri idarecileri, Osmanlı saray erkânı ve memurlarıyla Memlük beyleri tarafından da yaptırılan bu sebillerin en önemlisi 1157 (1744) tarihli Abdurrahman Kethüdâ’nın eseridir. XVII-XVIII. yüzyıl çeşmeleri İstanbul çeşmelerinin tam bir kopyası olmayan bir özellik göstermektedir. Kaledeki Osmanlı tahkimatları çok amaçlı kullanılmamıştır. 1168 (1754) tarihli Bâbü’l-azab da Eyyûbîler devri kale kapılarının süslü bir örneği olarak ortaya konmuştur. Kaleye yerleştiği zaman Mehmed Ali Paşa tarafından tamir ettirilen kapıyla dikkat çeken bu bölgedeki son önemli faaliyetin ortaya çıktığı bu devirde Mehmed Ali Paşa kale içinde 1227’de (1812) bir darphâne ve 1229 (1814) ve 1243 (1827) yıllarında Cevhere ve Harim saraylarını yaptırmıştır. İşlevini büyük ölçüde yitiren kalenin yanında 1225’te (1810) Mukattam tepeleri üstünde Mehmed Ali Paşa’nın yaptırdığı kaleye bağlanan rampa sadece tezyinî bir mahiyette kalmıştır. Osmanlı devri tahkimatları ve kapıları için tarihlendirilebilir çeşitli örnekler vardır.

Kahire duvarları içinde kalan kapılı mahallelerden biri 1084 (1673) tarihli Hâretü'l-Mebyede'dir.

Tamiratlar. Kahire mimarisinde tamiratın önemli bir yeri vardır. Halen ayakta bulunan binaların hemen hepsi geçen yüzyıl süresinde Arap Sanatının Âbidelerini Koruma Komitesi tarafından restore edilmiştir. Ezher ve Bîmâristânü'l-Mansûrî gibi büyük kurumların durumu daha karmaşıktır. Kitâbelerin kanıtladığı pek az Memlük restorasyonu durumu bir tutarsızlık arzeder. Kitâbelerde belirtilen tamiratlar kısıtlıyken diğer tamiratlar hakkında sayıları az da olsa tarihî kayıtlardan bilgi edinmek mümkün olmaktadır. Bu hususta Memlük ve Osmanlı devri kadılık sicillerinin yanı sıra Osmanlı dönemi mühimme defterleri bilhassa önemlidir. Ancak pek çok binanın tamirat kayıtları tutulmamıştır. Binaların iyi durumda kalışı vakıflarının yeterli olduğunu gösterdiği gibi özellikle Memlük devrinde ilginin eski binaları onarmaktan çok yeni binalar tesis etmeye yöneldiğini kanıtlamaktadır. Önemli tamirat kayıtları genel olarak özel durumlara bağlıdır. Amr b. Âs, İbn Tolun ve Ezher camilerindeki tamirat siyasî amaçlıdır. Kaledeki tamiratlarla birlikte su kemerleri ve köprülerdeki Memlük ve Osmanlı tamiratları amme hizmetini sürdürmek için yapılmıştır. Bahrî ve Burcî Memlükleri sultanlarının Ezher'deki tamiratlarını kanıtlayan kitâbelerin gösterdiği yoğun tamir faaliyetleri binanın bir tahsil merkezi olarak taşıdığı öneme bağlıdır. İbn Tolun Camii'ndeki tamirat ve tâdilât ise önemli bir vazife olarak görünen ve bu binaya duyulan saygının sonucudur. Önemsenmeyen eski binalara duyulan alâka eksikliği sebebiyle Osmanlı tamirat kitâbelerinin seyrekliği de şaşırtıcı değildir. Müstahfızan Ağası İbrâhim'in 1062 (1652) tarihli Aksungur Camii'ndeki tamiratı ve Hasan Ağa'nın 1082 (1671-72) tarihli Sultan Hasan Medrese Camii tamiratı bu tür faaliyetlerdir. Diğer Osmanlı tamirat kitâbeleri Fâtımî meşhedlerine karşı bir ilgi oluştuğunu göstermektedir. Bu binalar arasında, muhtemelen XVII. yüzyıla tarihli bir tekke eklenen el-Meşhedü'l-Cüyûşî, Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1170'te (1757) tamir ettirilen Seyyide Nefîse, 1201'de (1786-87) onarılan İmam Leys, şimdi es-Sâdâtü'l-Vefâiyye olarak bilinen Vefâiyye Dergâhı'nın ikametgâhı olan, Silâhdar Mehmed Paşa tarafından tamir ettirilen Sîdî Ukbe Türbesi ve 1225'te (1810) Müstahfızan Ağası Osman tarafından onarılan ve tesis kitâbesinin yetersiz bir Osmanlı kopyası bulunan Zeynelâbidîn Ziyaretgâhı dikkat çekmektedir. İki Fâtımî yapısı ise yeni baştan inşa edilmiştir. Bunlardan kaledeki 535 (1141) tarihli Emîr Ebû

Mansûr Kustah’ın camisi (Sîdî Sâriye) 935 (1528) tarihli Hadım Süleyman Paşa Camii’ne, 543 (1148) tarihli Zâfir b. Nasrullah Camii de Müstahfızan Kethüdâsı Harputlu Ahmed tarafından yaptırılan 1148 (1735) tarihli Fekehânî Camii’ne çevrilmiştir. Bu son bina Fâtımî camisinin ahşap kapılarını da bünyesinde bulundurmaktadır. Ezher’deki Osmanlı kitâbeleri özellikle Abdurrahman Kethüdâ’nın genişletmelerine aittir. Diğer Osmanlı kitâbeleri amme hizmetine yönelik olup bu tür konulara duyulan alâkayı göstermektedir. el-Melikü’n-Nâsır Muhammed’in yaptırdığı su kemerinde 1138 (1726) tarihli Abdi Paşa’nın tamiratını ve 1140 (1728) tarihini veren kitâbe bunlardan biridir (daha geniş bilgi için bk. EI² [İng.], IV, 424-441).

BİBLİYOGRAFYA

Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, tür.yer.; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿ iḳdi’l-emṣâr (nşr. C. Vollers), Bulak 1309-10; İbnü’z-Zeyyât, el-Kevâkibü’s-seyyâre, Kahire 1325/1907; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I-II, tür.yer.; a.mlf., es-Sülûk, tür.yer.; Sehâvî, et-Tibrü’l-mesbûk, Bulak 1896-97, II-III; İbn İyâs, Bedâʾiʿ u’z-zühûr, tür.yer.; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, tür. yer.; H. Jomard, Description de l’Egypte. Etat moderne, Paris 1809-22, s. 579-788; A. F. Mehren, Câhirah og Kerâfat: I. Grave Monumenter paa Kerâfat eller de Dodes Stad uden for Câhirah, II. Religieuse Monumente i Câhirah, Kopenhag 1869-70; V. Meinecke - M. Meinecke, Spolien in der mittelalterlicher Architektur von Kairó Ägypten-Dauer und Wandel, Mainz 1985, s. 153-159; P. Casanova, Histoire et description de la citadelle du Caire, Paris 1891-92; Herz Bey, La mosquée du sultan Hasan au Caire, Le Caire 1899; M. Van Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum:

Première partie, Egypte: I, Paris 1903; a.mlf., “Notes d’archéologie arabe”, JA, XVII (1891), s. 411-495; S. Flury, Die Ornamente der Hakimund Ashar-Moschee, Heidelberg 1912, s. 9-26, 43-45; M. S. Briggs, Muhammedan Architecture in Egypt and Palestine, Oxford 1924; R. L. Devonshire, Rambles in Cairo, Cairo 1931; E. Pauty, Les hammams du

Caire, Le Caire 1933; a.mlf., La mosquée d'Ibn Touloun et ses alentours, Le Caire 1936; a.mlf., "L'architecture au Caire depuis la conquête ottomane, vue d'ensemble", BIFAO, XXXVI (1936), s. 1-69; L. A. Mayer, The Buildings of Qaytbay as Described in his Endowment Deed, London 1938; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1940; a.mlf., The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, I-II; a.mlf., A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam to 1st. January 1960, Cairo 1961; a.mlf., "A Brief Chronology of the Muhammedan Monuments of Egypt to 1517", BIFAO, XVI (1919), s. 39-164; Hasan Abdülvehhâb, Târîẖu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye, Kahire 1946, I-II; a.mlf., Câmiʿu's-sulṭân Ḥasan ve mâ ḥavlehû, Kahire 1962; a.mlf., "Medresetü Ebî Bekr Müzhir", el-Hendese, XV (1935), s. 17-23; a.mlf., "Tevḳīʿâtü'ṣ-ṣunnâʿ ʿalâ âşâri Mıṣr", BIE, XXXVI (1955), s. 533-558; W. Popper, Egypt and Syria under the Circassian Mamluk, Los Angeles 1957; Abdüllatîf İbrâhim, "el-Veşâʾiḳ fî ẖidmeti'l-âşâr", el-Müʾtemerü's̱-s̱ânî li-âs̱âri'l-bilâdi'l-ʿArabiyye, Kahire 1958; a.mlf., "Silsiletü'l-veşâʾiḳi't-târîẖiyyeti'l-ḳavmiyye: Mecmûʿatü'l-veşâʾiḳi'l-Memlûkiyye, I: Veşîḳatü'l-Emîr Âẖûri Kebîr Ḳarâḳucâ el-Ḥasenî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XVIII/2, Kahire 1959, s. 183-251; a.mlf., "et-Tevşîḳātü'ş-şerʿiyye ve'l-işhâdât fî ẓuhûri veşîḳati'l-Ġavrî", a.e., XIX/1 (1960), s. 293-420; A. Darrag, L'Egypte sous le règne de Barsbay, Damas 1961, s. 50; a.mlf., L'acte de vaqf de Barsbay, Le Caire 1963; Ahmed Fikrî, Mesâcidü'l-Ḳāhire ve medârisühâ, Kahire 1965-69, I-II; D. Brandenburg, Islamische Baukunst in Ägypten, Berlin 1966; Saleh Lamei Mostafa, Kloster und Mausoleum des Farağ Ibn Barquq in Kairo, Glückstadt 1968; Abdurrahman Zekî, Mevsûʿâtü medîneti'l-Ḳāhire fî elf ʿâm, Kahire 1969; a.mlf., "Mebâni'l-kilâʿ fî ʿaṣri Muḥammed ʿAlî Bâşâ", el-ʿİmâre, III/3-4 (1941), s. 89-98; G. Wiet, Inscriptions historiques sur pierre, Le Caire 1971; a.mlf., "Les inscriptions du mausolée de Shafi", BIE, XV (1933), s. 167-185; a.mlf., "Une nouvelle inscription fatimide au Caire", JA, CCXLIX (1961), s. 13-20; a.mlf. - A. Raymond, Les marchés du Caire, Le Caire 1979; a.mlf., "Les constructions de l'émir Abd el Rahman katkhuda au Caire", AIsl., XI (1972), s. 253-292; a.mlf., "Les fontaines publiques du Caire (1517-1790)", a.e., XV (1979), s. 235-292; Yusuf Raghib, "Sur une groupe de mausolées du cimetière du Caire", REI, XL (1972), s. 189-195; a.mlf., "Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pélerins du Caire", a.e., XLI (1973), s. 259-280; a.mlf., "Les sanctuaires des gens de la famille dans la cité des morts du Caire", RSO, lI

(1977), s. 47; a.mlf., “Les mausolées fatimides du quartier d’al-Mašâhid”, AIsl., XVII (1981), s. 1-30; a.mlf., “Un oratoire fatimide au somnet du Muqattam”, St.I, LXV (1987), s. 51-67; J. A. Williams, “The Monuments of Ottoman Cairo”, Colloque international sur l’histoire du Caire, Le Caire 1973, s. 453-463; C. Kessler, “Funerary Architecture within the City”, a.e., s. 237-267; a.mlf., The Carved Masonry Domes of Mamluk Cairo, London 1976; a.mlf., “Mecca-Oriented Urban Architecture in Mamluk Cairo: The Madrasa-Mausoleum of Sultan Shaban”, Towards an Islamic Humanism, Cairo 1984, s. 97-108; R. E. Parker v.dğr., Islamic Monuments in Cairo. A Practical Guide, Cairo 1974-85; J. Revault - B. E. Maury, Palais et maisons du Caire du XIVe au XVIIIe siècles, Le Caire 1975-79, I-III; M. Meinecke, Die Madrasa des Amirs Miṭqal in Cairo, Mainz 1976; a.mlf., Die Restaurierung der Madrasa des Amirs Sâbiq addin Miṭqal al-Anuki und die Sanierung des Darb Qirmiz in Kairo, Mainz 1980; a.mlf., Die Mamlukische Architekture in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517), Glückstadt 1992; a.mlf., “Das Mausoleum des Qala’un in Kairo. Untersuchungen zur Genese der Mamlukischen Architectur Dekoration”, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, XXVII/1 (1971), s. 47-80; a.mlf., “Die Moschee des Amirs Aqsunqur al-Nasiri in Kairo”, a.e., XXIX/1 (1973), s. 9-38; Muhammed Muhammed Emin, Catalogue des documents d’archives du Caire de 239/853 à 922/1516, Le Caire 1981; F. Jarita, Madrasa, Ḫanqah und Mausoleum des Barquq in Kairo, Glückstadt 1982; B. Maury, Palais et maisons du Caire: I. Epoque mamelouke, Paris 1982; a.e.: II. Epoque ottomane, Paris 1983; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; D. Behrens-Abouseif, Azbakiyya and its Environs from Azbak to Ismail, Cairo 1985, s. 147-187; a.mlf., “Four Domes of the Late Mamluk Period”, AIsl., XVII (1981), s. 191-201; a.mlf., “The Takkiyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo”, Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 43-60; J. M. Rogers, “Seljuk Influence on the Monuments of Cairo”, KOr., VII/1 (1972), s. 40-68; a.mlf., “al-Ḳāhira”, EI^{2} (İng.), IV, 424-441; A. R. Guest - E. T. Richmond, “Mısr in the Fifteenth Century”, JRAS (1903), s. 791-816; L. Massignon, “ La cité des morts du Caire”, BIFAO, LVII (1938), s. 25-79; L. Fernandez, “Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya”, AIsl., XVII (1981), s. 141-156; a.mlf., “The Zawiya in Cairo”, a.e., XVIII (1982), s. 105-128; a.mlf., “Some Aspects of the Zawiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest”, a.e., XIX (1983), s. 9-17; a.mlf., “Sufi Architecture in early Ottoman Cairo”, a.e., XX (1984), s. 103-

114; a.mlf., “Two Variations on the Same Theme. The Zaviye of Hasan al-Rumi and the Takkiya of Ibrahim al-Gulshani”, a.e., XXI (1985), s. 95-111; a.mlf., “The Foundation of Baybars al-Jashankir: its Waqf, History and Architecture”, Muqarnas, IV (1987), s. 20-21; J. M. Bloom, “The Mosque of al-Hakim in Cairo”, a.e., I (1983), s. 15-36; C. Williams, “The Cult of Alid Saints in the Fatımid Monuments of Cairo, I: The Mosque of al-Ahmar”, a.e., I (1983), s. 37-52; a.mlf., “The Cult of Alid Saints in the Fatımid Monuments of Cairo Part II: The Mausoles”, a.e., III (1985), s. 39-60; Leyla Ali Ibrahim, “Residential Architecture in Mamluk Cairo”, a.e., II (1984), s. 47-59; Shahinda Karim, “The Mosque of Aslam al-Bahai al-Silahdar (746/1345)”, AIsl., XXIV (1988), s. 233-252; Mohammed el-Asad, “The Mosque of Muhammad Ali in Cairo”, Muqarnas, IX (1992), s. 39-55.

J. Michael Rogers

KAHİRE MEVLEVÎHÂNESİ

(bk. MISIR MEVLEVÎHÂNESİ).

KAHLE, Paul Ernst

(1875-1964)

Alman şarkiyatçısı ve Eski Ahid tarihi uzmanı.

21 Ocak 1875 tarihinde Hohenstein'da doğdu. 1894-1898 yılları arasında Marburg ve Halle'de teoloji ve şarkiyat bilimi okudu. 1898'de Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischem Pentateuchtargum başlıklı çalışması ile felsefe, 1902'de de Der masoretische Text des Alten Testaments adlı teziyle ilâhiyat doktoru oldu. Sekiz ay kadar Romanya'da papaz olarak çalıştıktan sonra 1903'te Kahire'ye gidip beş yıl süreyle yine papazlık ve oradaki Alman okulunun müdürlüğünü yaptı. 1914'te Giessen'de profesör oldu; 1923'te Enno Littman'ın yerine Bonn'a tayin edildi. Siyasî baskılar yüzünden 1938 yılında İngiltere'ye sığındı. II. Dünya Savaşı boyunca Londra'da Chester Betty koleksiyonunda ve Oxford'da Bodleian Library'de bulunan Arapça yazmaların kataloglarını hazırladı. Savaşın ardından Bonn'da bıraktığı evine ve kütüphanesine yeniden kavuştuğu gibi kendisine Alman hükümeti tarafından emekli profesör maaşı bağlandı. Bundan sonraki hayatını ilmî çalışmalar yaparak, seminer ve konferanslar vererek geçirdi. Çok sayıda akademi ve ilmî derneğin üyesi olan Kahle 1963 yılında Düsseldorf'a yerleşti ve 24 Eylül 1964 tarihinde Bonn'da öldü.

Dönemindeki birçok şarkiyatçı gibi hıristiyan ilâhiyatçısı olarak yetişen Kahle ilmî hayatında iki ayrı alanda çalışmış ve bunlara önemli katkılarda bulunmuştur. Bu alanların ilki olan Ahd-i Atîk araştırmalarında özellikle Sâmirî Pentateuch'ünün fragmanlarını neşrederek ve Masoretler'in Eski Ahid'in nakli ve telaffuzu açısından önemlerini ortaya koyarak ün kazanmıştır. İkinci çalışma alanı olan Arabistik ve İslâm araştırmalarında ise bir taraftan Mısır tarihi üzerinde dururken bir taraftan da Mısır ve Filistin'deki halk hikâyeleri, gölge oyunları, kutsal mekânlar vb. üzerinde çalıştı. Fütüvvet kurumuna dair araştırmaları da bulunan Kahle'nin coğrafyayla ilgili çalışmaları da önemli bir yekün tutmaktadır; özellikle Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'si ve dünya haritası ile bu haritanın Kristof

Kolomb tarafından Amerika'nın keşfinde kullanılan haritayla bağlantısı üzerinde çeşitli çalışmalar yapmıştır.

Yayımlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: Masoreten des Ostens (Leipzig 1913); Masoreten des Westens (I-II, Stuttgart 1927-1930); Biblia Hebraica (ed. Rudolf Kittel, Textum masoreticum curavit P. Kahle) (Stuttgart 1929); Piri Re'îs, Bahrije. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521 (Berlin-Leipzig 1926); Die verschollene Columboskarte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513 (Berlin-Leipzig 1933).

Önemli makaleleri arasında "Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten" (Der Islam I [1910], s. 264-299; II [1911], s. 143-195); "Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem" (Palästina-Jahrbuch, VI [1910], s. 63-101); "Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina" (a.g.e., VII [1911], s. 85-119); "Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina" (a.g.e., VIII [1913], s. 139-182) adlı çalışmalar sayılabilir. Ḫıṭâynâme'nin Farsça nüshaları üzerine çalışan Kahle (AO, XII [1934], s. 91-110), Zeki Velidi Togan'ın yardımıyla bu eseri neşre hazırlamışsa da henüz basılmamıştır. Bunların dışında bazı küçük yazıları, doğumunun sekseninci yılı armağanı olarak diğer çalışmalarının bir listesiyle birlikte Opera Minora adı altında neşredilmiştir (Leiden 1956; çalışmalarının bir listesi için ayrıca bk. Katharina Korn, s. 225-231).

BİBLİYOGRAFYA

K. Korn, "Paul Kahle's Schriften", Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens, Paul Kahle zum 60. Geburtstag (haz. W. Heffening - W. Kirfel), Leiden 1935, s. 225-231; H. S. Nyberg, "Paul Kahle", In Memoriam Paul Kahle (haz. M. Black - G. Fohrer), Berlin 1968, s. 1-2; O. Spies, "Paul E. Kahle", Bonner Gelehrte, Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Sprachwissenschaften, Bonn 1970, s. 350-353; M. Black, "Paul Ernst Kahle", Proceedings of the British Academy, LI,

London 1965, s. 485-495; J. Fück, “Paul Ernst Kahle (1875-1964)”, ZDMG, CXVI (1966), s. 1-7.

Tahsin Görgün

KAHRAMANLIK

(bk. ŞECAAT).

KAHRAMANMARAŞ

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu bir kesimi Akdeniz, bir kesimi Doğu Anadolu bölgesinde bulunan il.

Ahır dağının güney kısmı eteklerinde, şehirle aynı adı taşıyan ovanın kuzey kesiminde meyilli bir alanda yer alır. Önemli bir yol güzergâhı üzerinde bulunan şehrin adının Asur kaynaklarında geçen Markasi'ye dayandığı belirtilir. Markasi adı, Romalılar döneminde Kral Caligula tarafından Germanicia / Kayseria Germanicia'ya çevrildi. Bu isim Bizans Devleti zamanında da kullanıldı. Şehir İslâm hâkimiyetine girince "Mar'aş" adını aldı. Maraş kelimesi, bölgedeki çeltik ekimi ve bataklıkların sebep olduğu sıtma hastalığı dolayısıyla "titreme yeri" anlamına geldiği şeklinde izah edilmekteyse de bunun ilmî bir kıymeti yoktur. Yeniden Bizans hâkimiyetine girdiği kısa bir dönem içinde Marassion denilen şehir bundan sonra Osmanlı devri de dahil Maraş adıyla anıldı. Bu ad 7 Şubat 1973'te, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Millî Mücadele dönemindeki üstün direnişinden dolayı "kahraman" unvanı verilerek Kahramanmaraş şekline dönüştürüldü. Kuruluş tarihi antik dönemlere kadar inen Maraş'ın ilk yerleşim yeri şimdiki şehrin güneydoğusunda bulunan Erkenez çayı kenarındaydı. Roma devrinde Karasu kıyısına taşınan şehir daha sonra doğusunda bulunan Kara Maraş'a taşınmış, bugünkü yerleşim yerine ise Dulkadırlılar zamanında gelmiştir.

Tarih. Asur ticaret kolonileri çağında Anadolu'yu Mezopotamya'ya bağlayan önemli bir ticaret yolu üzerinde yer alan şehir, Hitit İmparatorluğu yıkıldıktan sonra Geç Hitit şehir devletlerinden Gurgum Krallığı'na başşehirlik yaptı. Kimmerler'in Anadolu'yu istilâsının ardından bir müddet Asur hâkimiyetinde kaldı. Asurlar'ın Med istilâsına uğramasından sonra Pers hâkimiyetine girdi. Şehir, İskender'in Asya seferi sırasında Kapadokya satraplığının önemli merkezlerinden biriydi. Romalılar zamanında Kuzey Suriye vilâyeti sınırlarına katıldı. Roma'nın Sâsânîler'le savaşı Maraş şehrinin zaman zaman saldırılara hedef olmasına yol açtı. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye ayrılması üzerine Doğu Roma'nın (Bizans) hâkimiyetine geçti. Sâsânîler 605'ten itibaren Kayseri, Maraş gibi önemli

ticaret şehirleri üzerinde hâkimiyet kurdularsa da 611'de geri çekildiler. Sâsânîler'den sonra Maraş bölgesine ilk Arap akınları Hulefâ-yi Râşidîn devrinde başladı. Ebû Ubeyde b. Cerrâh Menbic'de iken Hâlid b. Velîd'i Maraş taraflarına gönderdi. Hâlid şehri kuşattı, halka zarar vermemek kaydıyla Maraş'ı aldı ve kalesini yıktırdı (16/637). Maraş bundan sonra Anadolu içlerine yapılacak akınlarda üs durumuna geldi. Süfyân b. Avf el-Gāmidî Maraş'tan hareketle Bizans topraklarına akınlar düzenledi (30/650-51). Emevîler zamanında Muâviye'nin emriyle şehir yeniden inşa edildi. I. Yezîd'in ölümünün (64/683) ardından Maraş'a yönelik Bizans saldırıları yoğunlaşınca müslümanlar Maraş'ı terketmek zorunda kaldılar. Abdülmelik'in Bizans'la yaptığı antlaşma uzun süreli olmadı. Cemâziyelevvel 74'te (Eylül 693) I. Mervân'ın oğlu Muhammed antlaşmayı bozarak ertesi yıl Bizans topraklarına girdi. Cemâziyelevvel 75'te (Eylül 694) Bizanslılar karşı saldırıya geçip Antakya yakınlarındaki Amik ovasına kadar ilerledilerse de başarılı olamadılar ve Maraş ovasında yapılan savaşta mağlûp edilerek geri püskürtüldüler. Halife I. Velîd'in oğlu Abbas Maraş'a gelip şehri tamir ve tahkim ettirdi. Bir kısım halkı şehre yerleştirerek Maraş'ın nüfusunun artmasını sağladı ve büyük bir cami yaptırdı. Halife II. Mervân zamanında 129 (747) yılında Bizanslılar Maraş'ı kuşattı. Halk canlarının bağışlanması şartıyla şehri boşaltarak el-Cezîre ve Kınnesrîn'e göç etti. Bizans İmparatoru V. Konstantinos şehri yıktırdı. Mervân, Humus'u fethettikten sonra Maraş'ı yeniden ele geçirdi ve şehri imar etti. Bizans kuvvetleri 130'da (747) şehri yağmaladılar. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde Sâlih b. Ali tarafından onarılan şehir Halife Mehdî-Billâh döneminde tahkim edildi. 161-162 (778-779) yıllarında büyük bir Bizans ordusu Maraş'ı kuşattı, şehri alamadıysa da etrafı yakıp yıktı. Bizans İmparatoru I. Basileios 877'de Göksun ve Toroslar üzerinden Maraş'a saldırdı, fakat şehri ele geçiremedi; varoşları tahrip ve yağma ederek geri çekildi. Şehir Muharrem 292'de (Kasım 904) Bizanslılar'ın eline geçti. 916'da Ermeniler Maraş'ı ele geçirip yağmaladılar. 949'da Bizanslılar şehri tekrar zaptettiler. Maraş 341'de (952) Hamdânîler'in eline

geçtiyse de 351 Rebîülevvelinde (Nisan 962) yeniden Bizans topraklarına katıldı.

Malazgirt savaşının ardından Türkler'in Anadolu'yu fethe başlaması

sırasında yaşanan kargaşadan Maraş ve çevresi de büyük ölçüde etkilendi. Daha önce Bizans'ın Türkler'e karşı güçlü bir direniş hattı oluşturmak amacıyla Ermeniler'i Doğu Anadolu'dan Anadolu'nun iç ve güney kesimlerine çekmiş olması Maraş ve çevresindeki Ermeni nüfusunu arttırdı. Bunun sonucunda bazı küçük Ermeni prenslikleri ortaya çıkmaya başladı. Bizans tarafından Türkler'e karşı Malatya-Antakya hattının savunmasına memur edilen Ermeni asıllı Philaretos, Maraş'ı da içine alan büyük bir prenslik kurdu (1079). Ancak I. Süleyman Şah'ın ve Emîr Buldacı'nın 1085'te Anadolu'nun güneyine yönelik fetihleri sırasında Maraş Buldacı tarafından ele geçirilince Philaretos Urfa'ya gitti. Urfa'nın fethi üzerine de Melikşah'ın yanına giderek müslüman oldu ve Maraş kendisine verildi (1087). Philaretos'un yerine geçen Barsama (1090) kısa bir müddet şehri idare edebildi. Emîr Bozan, Maraşlılar'ın Barsama'ya karşı isyanı sayesinde şehri kolayca fethetti.

Godefroi de Bouillon kumandasındaki Haçlı ordusu 490'da (1097) Maraş'a girdi. Bu sırada şehri Ermeni Vali Thathul yönetiyordu. Haçlılar valinin hükümranlık yetkilerini kabul ettiler. Maraş uzun süre Haçlılar'ın Urfa, Antakya ve Çukurova'ya yönelik harekâtlarında üs vazifesi gördü. Haçlılar daha Kudüs'e ulaşmadan Antakya ve Urfa'da iki devlet kurmuşlardı. II. Urfa Kontu Baudouin de Bourg Maraş ve çevresini kontluğun sınırlarına kattı. Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'un kumandanlarından Butumites Maraş'ı ele geçirdi ve şehrin idaresi Ermeni Prensi Thathul'a verildi.

Sultan I. Kılıçarslan, Antakya seferi sırasında 1103 Ağustosunda Maraş yakınlarına kadar geldi; fakat Dânişmendli Gümüştegin Gazi'nin Antakya prinkepsi Bohemund'u serbest bırakması üzerine bu seferini tamamlayamadan geri döndü. Ermeni Thathul Maraş'ı 1104'e kadar elinde tuttuktan sonra Telbâşir hâkimi Joscelin de Jourtenay'a teslim etmek zorunda kaldı. Şehir 1104'ten itibaren Antakya prinkepsleri Bohemund ile Tankred'in hâkimiyetine girdi ve Tankred şehri kuzeni Richard de Salerno'ya verdi. Ermeni hâkimi Gogh Vasil'in dul eşi Maraş'ı 1114'te Aksungur el-Porsukī'ye teslim etti. Şehirde aynı yıl büyük bir deprem oldu ve birçok kişi hayatını kaybetti. Kudüs Kralı Baudouin Maraş'ı Godefroi adlı bir kişiye verdi. Godefroi 1124'te öldürüldü. Dânişmendli Emîri Muhammed Maraş bölgesine saldırdı. Şehrin yakınlarına karargâh kurarak

etrafa akınlar düzenlemeye başladı. Maraş halkının bir kısmı şehri boşaltarak göç etti. Dânişmendli Melik Muhammed, Göksun ve civarını tahrip ettikten sonra Bizans imparatorunun Antakya'ya yaklaştığını haber alınca bölgeden uzaklaştı (531/1136-37). Bizanslılar'ın bölgeden çekilmesinin ardından Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud 532'de (1137-38) Maraş yakınlarında Haçlılar'a ait köyleri yağmaladı. 535'te (1141) Malatya Emîri Muhammed, 541'de (1146-47) Şehzade II. Kılıcarslan bölgede tahribatta bulundular. I. Mesud, oğlu Kılıcarslan ile birlikte Maraş'ı kuşatarak Franklar'ın elinden aldı (544/1149). Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî, Urfa Kontu Joscelin'i esir aldıktan sonra Urfa Kontluğu'na tâbi olan Maraş'ı ele geçirdi. Sultan Mesud, Nûreddin Mahmud ve Artuklu Karaarslan arasında yapılan taksimde Maraş Sultan Mesud'da kaldı (546/1151). I. Mesud, Haçlılar'ın elinden aldığı yerlerin idaresini Elbistan merkez olmak üzere oğlu Kılıcarslan'a verdi. 1156'da şehir Ermeni hâkimi Stefan tarafından tahrip edildi. Şehirdeki hıristiyanlar da dahil olmak üzere halkın pek çoğu öldürüldü yahut esir alındı. II. Kılıcarslan'ın yaklaşması üzerine Stefan kaçtı. Yerli hıristiyanlar Türk sultanını kurtarıcı olarak karşıladılar. Nûreddin Zengî ile II. Kılıcarslan arasındaki ilişkilerin bozulmasından sonra Maraş Nûreddin Zengî tarafından ele geçirildi (20 Zilkade 568 / 3 Temmuz 1173). Nûreddin Mahmud'un Maraş'ı Ermeni hâkimi Mleh'e bıraktığı (İA, VII, 315) ya da II. Kılıcarslan'a iade ettiği (a.g.e., VI, 691) rivayet edilir. Mleh 592'de (1196) Ra'han'a saldırınca Eyyûbîler'in Halep hâkimi el-Melikü'z-Zâhir Gazi kendisine karşı harekete geçti. Bunun üzerine Mleh af dileyip onun hâkimiyetini kabul etti.

II. Kılıcarslan'ın ölümünden (588/1192) kısa bir süre sonra Kilikya Ermenileri Maraş ve çevresine saldırılarda bulundular. I. Gıyâseddin Keyhusrev 605'te (1208) Ermeniler'i cezalandırmak amacıyla Maraş üzerine bir sefer düzenledi ve Maraş'ı tekrar Selçuklu topraklarına kattı. II. Kılıcarslan'ın emîrlerinden olup vaktiyle bu bölgeye melik tayin edilen Hüsâmeddin Hasan'ı yeniden göreve getirdi. Böylece Maraş'ta Selçuklu Devleti'ne bağlı bir beylik ortaya çıkmış oldu. Maraş, Haçlılar ve Ermeniler tarafından büyük ölçüde tahrip edilmiş, nüfusu da hayli azalmıştı. Hüsâmeddin Hasan ve onun oğlu ile torunu tarafından şehir yeniden imar edildi. Maraş, bundan sonra Kilikya bölgesindeki Ermeniler üzerine yapılan seferlerde de üs vazifesi gördü.

XIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Moğol istilâsı Anadolu'ya pek çok Türkmen kitlesini sürdü. Bu ikinci göç dalgası ile gelen Türkmenler'in yoğun olarak bulunduğu sahalardan biri de Maraş ve çevresiydi. Maraş yaylak ve kışlak alanlarına imkân tanıdığı için Türkmenler tarafından kısa sürede doldurulmuştu. Maraş Türkmenleri 637 (1240) yılında çıkan Babaî ayaklanmasına katıldılar. Baba İshak bölgedeki Türkmenler üzerinde büyük nüfuza sahipti. Babaî isyanının Selçuklu Devleti'nde meydana getirdiği ağır zayiat Moğollar'ın Anadolu'ya girişini kolaylaştırdı. 1243'te Kösedağ savaşında Selçuklu ordusunun ağır bir yenilgiye uğramasının ardından yaşanan karışık ortamda, Maraş-Malatya arasında kalan bölgeyi yurt tutmuş olan Ağaçeri Türkmenleri ticaret yollarına ve etrafa zarar verdiler. Emîr Hüsâmeddin'in ailesinden İmâdüddin, 656'da (1258) Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus ve Memlük Sultanı el-Melikü's-Sâlih'ten istediği desteği sağlayamayınca şehri Ermeniler'e terketmek zorunda kaldı. Maraş'ı ele geçirmek için mücadele eden Memlük Sultanı I. Baybars, Kilikya Ermeni hâkiminden gelen elçileri kabul edip Maraş'ın Memlükler'e bırakılmasını istediyse de kendisine yüklü bir meblağ ödenerek bu fikrinden vazgeçirildi. 692'de (1293) Sultan Halil Ermeniler'le bir antlaşma yaparak Maraş'ı almaya muvaffak oldu. Memlükler'in çekilmesinden sonra Maraş tekrar Ermeniler'in eline geçtiyse de 697'de (1298) Memlükler'in Halep nâibi Bilbân et-Tabahî tarafından geri alındı; Ermeniler'le yapılan antlaşmada Ceyhan nehri sınır kabul edildi ve Maraş'ın Memlükler'in hâkimiyetine geçmesine karar verildi. Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin çökmesi üzerine Maraş, Zeyneddin Karaca Bey'in etrafında toplanan Dulkadırlı Türkmenleri'nin idaresine girdi. 783'te (1381) güçlü bir Memlük ordusu Dulkadır ordusunu yenerek Maraş'ı aldı. Karaca Bey'in oğlu Halil Bey, Kadı Burhâneddin ve Ramazanoğulları'ndan destek sağlayarak Maraş'ı Memlükler'den kurtardı (786/1384). Fakat Memlükler'in Halep valisi Yelboğa en-Nâsırî'ye mağlûp olunca Maraş tekrar

Memlükler'in eline geçti. Dulkadıroğulları bir süre sonra Maraş'a yeniden hâkim oldular. 913'te (1507) Şah İsmâil tarafından tahrip edilen şehir, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında ve sonrasında Dulkadıroğulları'nın elinde kaldı. Ancak Şehsuvaroğlu Ali Bey'in 928'de (1522) idamının ardından doğrudan Osmanlı hâkimiyeti altına alındı. Maraş'ın ilk tahrirlerinde çevre kazalara göre oldukça fazla muaf reâyâ yazılmıştı. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılan yeni

düzenlemelerle bazı sipahilerin ellerinden dirliklerinin alınmasıyla Bozok'ta başlayan ayaklanmalara Maraş bölgesindeki Türkmenler de geniş destek verdiler. Yine dinî karakterli olmakla birlikte Kalender Çelebi ayaklanması da (934/1528) Türkmenler'in desteğini sağlamıştı. Türkmenler'e eski dirlikleri verilmek suretiyle ayaklanmalar bastırabildi. Bundan sonra uzunca bir süre Maraş'ta herhangi bir olay meydana gelmedi.

1599'da Celâlî Hüseyin Paşa Maraş'ı yağmaladı. XVIII. yüzyılda âyanların ortaya çıkması bölgedeki karışıklıkları arttırdı. Şehir âyanlar ile eski aileler arasındaki rekabetin bir sonucu olarak iktisadî bakımdan geriledi. Maraş 1833'te Kavalalı İbrâhim Paşa'nın işgaline uğradı ve on dokuz aya yakın onun idaresinde kaldı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Maraş, bölgedeki aşiretlerin asayişsizliği yüzünden merkezî hükümetin denetiminden hayli uzaklaşmıştı. 1865'te kurulan Fırka-i Islâhiyye, Cevdet ve Derviş paşaların kumandasında aşiretleri yerleşik hayata geçirdikten sonra bölgenin güvenliği sağlanabildi. İngiltere ile Fransa arasında yapılan Sykes-Picot antlaşmasında Maraş, I. Dünya Savaşı sonrası Fransız nüfuz bölgesinde bırakılmıştı. Ancak Mondros Mütarekesi'nin ardından İngilizler 22 Şubat 1919'da şehri işgal ettiler. Bundan sonra bölgede Ermeni varlığında artış görülmeye başlandı. İngiltere ile Fransa arasında yapılan antlaşma neticesinde Maraş ve çevresi Fransa'ya devredilince 29 Ekim 1919'da Fransızlar Maraş'a girdiler. Fransız ordusu içinde Ermeniler'den teşkil edilmiş birliklerin olması, şehirdeki Ermeniler'in işgali coşkuyla karşılaması, kaledeki Türk bayrağının indirilmesi, Uzunoluk Hamamı'ndan çıkan kadınları Fransız askerlerinin tâciz etmesi halkın tepkisine yol açtı. Sütçü Hacı İmam işgalci askerlerden birini öldürdü. Şehirdeki direnişi örgütlemek amacıyla 29 Kasım 1919'da Maraş Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu. Maraşlı doktor Mustafa ile arkadaşları Maraş'ta Kuvâ-yi Milliye teşkilâtı kurmak üzere Hey'et-i Temsîliyye başkanı Mustafa Kemal ile irtibat kurdular. Sivas Kongresi'nde Maraş'ta Kuvâ-yi Milliye kurulmasına karar verildi ve Hey'et-i Temsîliyye tarafından Yüzbaşı Selim (Kurtoğlu Yörük Selim) ve Üsteğmen Âsaf (Kılıç Ali Bey) bu işe memur edildi. Fransızlar pek çok yerde Kuvâ-yi Milliyeciler'in baskınına uğramaya başladı. Çatışmalar kısa sürede şehre sıçradı. Bertiz Kuvâ-yi Milliyesi kumandanı Doktor Mustafa Bey, Yumurtatepe'deki Fransız karargâhına saldırılar düzenledi. Bu gelişme şehirdeki Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni de harekete geçirdi. Şehirde çatışmalar yoğunlaşınca Pazarcık Kuvâ-yi

Milliyesi kumandanı Kılıç Ali Bey de Maraş'a girdi. Türk çeteleri Maraş'a yardım getiren Fransız konvoylarını da vurmaya başladılar. Bayazıtlı mahallesine yönelik ağır topçu saldırıları karşısında halk Doktor Mustafa Bey'i Fransız karargâhına görüşme yapmaya gönderdi. Mustafa Bey, Fransız kumandan General Queratte ile yaptığı görüşmeden dönerken Ermeniler tarafından şehid edildi. Fransızlar 11 Şubat 1920'de şehri boşaltarak Islâhiye tarafına doğru çekilmeye başladılar. Zeytun ve Şar köyünde toplanan bazı Ermeni çetelerinin etrafa zarar vermeye devam etmesi üzerine bölgeye müfrezeler gönderilerek olaylar bastırıldı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Antikçağ'lardan beri sürekli yerleşime sahne olan ve müstahkem kalesiyle önemli bir ticaret yolunu kontrol altında tutan Maraş, Ortaçağ'larda Bizans ile İslâm dünyası arasındaki sınır bölgesinde bulunması sebebiyle sık sık tahribata uğramış ve yeniden imar edilmiştir. 1114'teki depremde bütünüyle harap olan Maraş, Dulkadıroğulları zamanında şimdiki yerine taşındıktan sonra giderek şehir halinde gelişme gösterdi. Dulkadıroğulları inşa ettirdikleri yapılarla Maraş'ın klasik şehir formunu belirlemiş oldular. Dulkadırlı Süleyman Bey'in yaptırdığı ulucami yerleşmenin ana çekirdeğini oluşturmuştu. Maraş Osmanlı idaresine geçtikten sonra daha da gelişti. XVI. yüzyılda yapılan tahrirler fizikî yapıdaki büyümeye işaret eder. 1526'da tamamında müslüman nüfusun yaşadığı el-li üç mahalleden oluşan Maraş'ta 1563'te kırk iki mahalle vardı. Mahalle sayısı XVII. yüzyıl ortalarında kırk iki, 1848'de otuz dokuz, 1904'te kırk bir idi. Mahalle sayılarının bu durumu şehrin fizikî bakımdan küçülmesiyle bağlantılı olmayıp mahalle anlayışındaki değişiklerle ilgilidir. Zira nüfus açısından belirli bir artış dikkati çeker. 1526'da şehirde 473 hâne, doksan iki mücerred vergi nüfusu (yaklaşık 2500 kişi) varken 1563'te bu rakam 3050 nefere (yaklaşık 12.000 kişi) yükselmişti. Aradan geçen otuz yedi yıl içinde görülen artış dışarıdan şehre yönelik göçlerin sonucudur. Ayrıca 1526 tahriri sırasında bölgedeki karışıklıkların şehir nüfusunu olumsuz yönde etkilediği de düşünülebilir. Zamanla güven ortamı sağlandığı için şehrin giderek nüfus bakımından önemli bir gelişmeye sahne olduğu söylenebilir. Şehre yerleşenlerin civarda yoğun olarak bulunan Türkmen boylarına mensup oldukları tahmin edilebilir. Nitekim 1526'da Maraş'ın merkezi olduğu kaza sınırları içinde 23.407 hâne, 2338 mücerredden oluşan yaklaşık 125.000 kişilik nüfusu bulunan konar göçer cemaat yaşıyordu ve bunların bir kısmı muhtemelen 1563'e kadar geçen

süre içinde şehre yerleşmişti. XVII. yüzyıla kadar tamamen müslüman nüfustan oluşan Maraş'ı 1619'da gören Polonyalı Simeon burada yirmi hâne kadar Ermeni'nin bulunduğunu belirtir. Bu durum Ermeniler'in şehre yavaş yavaş yerleşmeye başladıklarını gösterir. Nitekim XIX. yüzyıla ait kayıtlarda, bu yüzyılın ilk yarısında Maraş'ta mevcut otuz sekiz mahallede müslüman ve hıristiyan nüfusun karışık olarak oturduğu dikkati çeker. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi'ye göre 11.000 hâne dolayında nüfusu olan Maraş, güneyden kuzeye doğru uzanan 7000 adım genişliğinde büyük bir şehirdir. Kalesi ayakta olup içinde bir mahalle ve 100 kadar ev bulunmaktadır. Ayrıca burada Sultan Süleyman adına bir cami yer almaktadır. Şehirde çarşı içinde Ada Camii, Kale Camii, Boğazkesen, Begdûdiye, Hatuniye, Ese Divanı, Hatipzâde, Sâdiye, Kara Maraş adlarını taşıyan camileri sayan Evliya Çelebi toplam cami ve mescid sayısını otuz dokuz olarak verir. Bunun yanında on bir medrese, kırk mektep bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, IX, 346-347). Durumunu XIX. yüzyıla kadar koruduğu anlaşılan Maraş, bu asrın başlarında şehirdeki rakip ailelerin yol açtığı mücadeleler yüzünden bazı sıkıntılar yaşadı, nüfus azaldı. Nitekim 1822'de Texier şehrin nüfusunu 6000 olarak verir. Daha sonra Maraş nüfus bakımından yeniden toparlanmaya başladı. 1850-1851 yıllarına ait bir nüfus yoklama defterinde 3655 hâne (yaklaşık 15.000 kişi) tesbit edilmişti (BA, Mâliye Nezareti Cerîde Muhasebesi, nr. 1375, s. 30). Bunun 2212 hânesini müslümanlar

oluşturuyordu. 1890'lara doğru nüfusun 50.000 dolayına çıktığı, bunun 32.000'ini müslümanların teşkil ettiği belirtilir. 1902'de 60.292 olan nüfus 1908'de 68.023'e ulaştı. I. Dünya Savaşı başlarında şehrin nüfusu 32.700 dolayına inmişti.

XVI. yüzyılda Maraş'ta boyahâne, kirişhâne, tabakhâne, mâcunhâne gibi işletmeler bulunuyordu. Ayrıca ticarî faaliyetin bir göstergesi olarak bir bedestenle bir kervansaray vardı. Etrafta üretilen tarım ürünleri Maraş'ta pazarlanırdı. Özellikle pamuklu üretimi önem kazanmıştı. Dokumacılık da giderek gelişme göstermişti. İşlenmiş aba, alaca ve bez üretimi önde gelir, dericilik de önemli iş kolları arasında yer alırdı.

Şehirde Dulkadıroğulları tarafından yaptırılan eserler en dikkat çekici olanları teşkil eder. Dulkadırlı Süleyman Bey'in inşa ettirdiği, üzerinde

Alâüddevle Bey'in tamir kitâbesi bulunan ulucami, Alâüddevle Bozkurt Bey'in hanımı Şemse Hatun'un yaptırdığı Hatuniye Camii ile Şâdi Bey Camii ve Boğazkesen Camii bunlar arasında sayılabilir. Nebeviyye Medresesi (İmaret Medresesi), Bağdâdiye, Taş Medrese ve Kadı Medresesi Alâüddevle Bey tarafından yaptırılmıştır. Şemse Hatun'un Hatuniye Medresesi de bunlara eklenebilir. Ayrıca "buk'a" adıyla geçen medrese öncesi eğitim veren okullar vardı. Burada 1867'de otuz üç medrese bulunuyordu. Bu sayı 1901'de yirmi üçe düştü. Bu sıralarda sıbyan mektebi, rüşdiye ve idâdî okulları açılmıştı.

İdarî Yapı. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in idamından sonra Maraş'ın idaresi Koçi b. Halîl'e verilmişti. Bu sırada Maraş Dulkadır eyaleti diye anılmakta ve Maraş, Elbistan, Bozok, Kırşehri ve Kars (Kars-ı Zülkadiriye / Kars-ı Maraş) olmak üzere beş sancaktan oluşmaktaydı. Maraş ve Elbistan bir ara Rum beylerbeyiliğine, ardından Karaman beylerbeyiliğine ilhak edildi (931/1525). 932 (1526) olarak tarihlendirilen icmal defterinde Maraş, Dulkadıriye vilâyetine bağlı olarak görülmekle birlikte (BA, TD, nr. 998, s. 418) sancak listelerinde Karaman vilâyetine tâbi olduğu tesbit edilmektedir. Şehrin Dulkadır vilâyetine yeniden bağlanması 1530'dan sonra olmuştur (BA, TD, nr. 402, s. 414). Maraş 1850 yılında Adana eyaletine bağlandı. 1853'te müstakil bir mutasarrıflıktı. 1866'da Halep ve Adana vilâyetleri birleştirilince Maraş da Halep'e bağlandı. 1872'de yeni bir vilâyet haline getirilip Ahmed Cevdet Paşa valiliğe tayin edildi. Mithat Paşa'nın sadârete gelmesi üzerine Ahmed Cevdet Paşa valilikten alındığı gibi Maraş da yeniden Halep'e bağlandı. Dulkadıriye vilâyeti Maraş'tan başka Elbistan, Kars, Zamantı kazalarından oluşuyordu. Hısnımansûr 1563'te buraya dahil edildi. Pazarcık, Güvercinlik, Göynük, Teyek, Kargılık, Hâruniye, Andırın, Zeytun, Firnos ve Bayındır nahiyeleri Maraş kazasına dahildi.

Maraş livâsında üç kale (Küredi, Dumanlı ve Zamantı), dört nefis, üç cami, beş mescid, on dört zâviye, bir bezzâzistan, otuz altı dükkân, iki hamam, 507 köy, 1787 mezraa, altmış iki çiftlik, seksen iki doğan yuvası, otuz beş yaylak, doksan sekiz çeltik arkı ve 199 değirmen bulunuyordu. Bunlardan iki kale, altmış beş köy, seksen iki mezraa, dokuz çiftlik ve üç yaylak Maraş kazası dahilindeydi.

1526'da Maraş livâsında 38.270 hâne, 4800 mücerred müslüman ve 2587

hâne, 181 mücerred gayri müslim olmak üzere toplam 51.342 vergiye kayıtlı nüfus vardı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Maraş'a bağlı köylerde 40.135 vergi nüfusu kaydedilmiştir. Bunların 36.088'ini müslümanlar teşkil ediyordu. Gayri müslimler 869 köyden sadece kırkında görülmekte, on bir köyde Türkler'le birlikte yaşamakta ve yoğun olarak Zeytun nahiyesinde bulunmaktaydılar.

Maraş'ın merkezi olduğu bölgede, tahrir kayıtlarında Yörükân-ı Mar'aş ya da Türkmân-ı Dulkadıriyye (TK, TD, nr. 116) adıyla anılan Türkmen aşiretleri vardı. Bunlar, Dulkadır beyliğinin bakiyeleri olup Anadolu'nun en kalabalık Türkmen teşekkülü idi ve Anamaslı (Karacalı), Dokuz, Ağca Koyunlu, Kızıllı, Küreciyan, Eymür, Döngeleli, Gurbetan, Avşar, Çimeli, Alcı / Elci, Çağırganlı, Gündeşli, Tecerli, Küşne taifeleri adı altında 800'den fazla cemaat halinde konar göçerlik etmekteydiler. Yaylaları Binboğa, Engizek, Nurhak, Bertiz dağlarındaydı. Bazı kollar Erciyes dağına kadar gidiyordu. Kışlak için ise Maraş'tan başka Berriye, Antakya ve Çukurova'ya kadar yayılıyorlardı. Dulkadırlı Türkmenleri'nin oldukça kalabalık bir nüfusa sahip olması bölgedeki yerleşik hayata da yansımıştır. Bölgedeki köylerin ezici çoğunluğu bunlar tarafından kurulduğu gibi Maraş dahilindeki Karamanlı, Çiçekli, Ağcakoyunlu, Hacı Mehmetli, Deli Alili, Alemli mahallerinin de kurucuları oldukları anlaşılmaktadır. Dulkadırlı Türkmenleri Maraş'tan başka Kırşehir, Adana, Yozgat, Kırıkkale vilâyetlerindeki pek çok köye yerleşmiştir. XIX. yüzyılda konar göçerliği devam ettirenler ise 1866'da Fırka-i Islâhiyye tarafından yerleşik hayata geçirilmiştir.

1850-1851'de Maraş'ın kır bölgesinde 7908'i müslüman olmak üzere 8769 hâne tesbit edilmişti. Gayri müslimler toplam nüfusun % 10'unu oluşturuyordu. Bu tarihte Maraş kazasındaki toplam nüfusun % 29'u şehirde yaşamaktaydı. 1867 yılında Maraş kazasında 6566, 1870'te 7735 hâne bulunuyordu. Bu rakam 1876'da 8938 hâneye ulaşmıştı. 1881'de Maraş nüfusunun % 71'i müslümandı. Aynı yıl Maraş kazasında yaşayan halkın % 57'si şehirde yaşamaktaydı. XX. yüzyıl başlarında Maraş vilâyetinin nüfusu 150.000 dolayında idi.

Ortaçağ'da Mar'aşî nisbesiyle tanınan birçok âlim arasında muhaddis Ebû Ömer Abdullah b. Yezîd el-Mar'aşî ile muhaddis Ahmed b. Muhammed el-

Mar‘aşî sayılabilir (Sem‘ânî, X, 258). VIII-X. (XIV-XVI.) yüzyıllarda Mazenderân'da hüküm süren Mar‘aşîler hânedanının kurucusu olan seyyid ailesi de aslen Maraşlıdır (EI2, VI, 510).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 402, s. 414; nr. 998, s. 414-579; BA, Mâliye Nezareti Cerîde Muhasebesi, nr. 1375, s. 30; TK, TD, nr. 116; 998 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Diyarbekir ve Arab ve Zülkadiriye Defteri, İstanbul 1999, II, 46-52; Maraş Tahrir Defteri (1563) (nşr. Refet Yinanç - Mesut Elibüyük), Ankara 1988, I-II; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 270-272; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 202; VII, 188, 401; VIII, 136, 324; IX, 612; X, 80, 118, 120; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 55-56, 62, 67-68; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 108-110, 120, 127, 153; Makdîsî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 154; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), X, 258; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 126; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 204-213; Ebü'l-Ferec, Târih, I-II, bk. İndeks; Şükrî Bitlisî, Selim-Nâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 197, 198; Âlî Mustafa Efendi, Kitabü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr (nşr. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, II, 909, 1119, 1185; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 598 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 170-171; IX, 345-350; Halep Vilâyeti Salnâmesi (1284, 1296, 1308), tür.yer.; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 171 vd.; Cuinet, II, 235 vd.; Cevdet, Ma‘rûzât, s. 116 vd.; a.mlf., Tezâkir, III, 108, 120, 121, 122; III, 120; Maârif Salnâmesi (1319), İstanbul 1319, s. 540; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1332, III, 109; Besim Atalay, Maraş Tarihi ve Coğrafyası, İstanbul 1339; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 69, 83, 85, 152; Polonyalı Simon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 157; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate,

Cambridge 1966, s. 122, 128, 133; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, bk. İndeks; A History of the Crusades (ed. K. M. Setton), London 1969, I, bk. İndeks; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret

Işıltan), İstanbul 1970, s. 39, 40, 60, 65, 83, 142; a.mlf. - B. Darkot, “Mar’aş”, İA, VII, 310-315; E. Honigmann - S. Faroqhi, “Marʿash”, EI² (İng.), VI, 505-510; S. Faroqhi, Osmanlı’da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 77, 189; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974, s. 6, 7, 70, 71; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 155, 263, 265, 336; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 40, 68-79, 148-151, 197-204, 421, 422; a.mlf., “Kılıç Arslan II”, İA, VI, 691; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-II, bk. İndeks; Faruk Sümer, “Dulkadir Elini Meydana Getiren Oymaklar”, Kahramanmaraş I. Kurtuluş Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1987, s. 42-48; Refet Yinanç, “XVI Yüzyılda Maraş Sancağı’nın Nüfus Yapısı”, a.e., s. 19-27; a.mlf., Dulkadir Beyliği, Ankara 1989; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I, Ankara 1988, s. 104, 115, 135; İsmail Altınöz, Dulkadir Beylerbeyliği’nin Teşekkülü ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık, Ankara 1977, s. 188; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730), Ankara 1997, s. 88, 224, 225, 263; Yaşar Akbıyık, Millî Mücadelede Güney Cephesi Maraş, Ankara 1999; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 2000, s. 410, 413; J. Calmard, “Marʿashīs”, EI² (İng.), VI, 510.

Tufan Gündüz

Bugünkü Kahramanmaraş.

I. Dünya Savaşı’ndan sonra önce İngilizler, ardından Fransızlar tarafından işgal edilen Kahramanmaraş 11/12 Şubat 1920’de halkın direnişi sonucu kurtuldu. Bu kurtuluşun anısına şehre Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından 5 Nisan 1925’te istiklâl madalyası verildi. Olaylar sırasında tahribata uğrayan şehir Cumhuriyet’in başlarında gittikçe hızlanan bir gelişme gösterdi.

Cumhuriyet kurulduktan sonra yapılan ilk nüfus sayımında (1927) şehirde 25.671 kişinin bulunduğu tesbit edilmişti. I. Dünya Savaşı’ndan biraz öncesine ait kaynaklar 8225 evde 32.704 nüfus yaşadığını yazar (Atalay, s.

169). Bu karşılaştırma da Fransız işgalinin şehirdeki menfi etkisini göstermektedir.

1950'ye kadar durumunda önemli bir değişiklik olmayan Maraş'ta 1935-1950 yıllarında nüfus 30-35.000 arasında kaldı (1935'te 29.402, 1940'ta 27.744, 1945'te 33.104, 1950'de 34.641). Bu dönemde mekân bakımından da fazla genişlemedi. Söz konusu dönemde Maraş Ahır (Maraş) dağının güney yamacındaki eğimli bir alanı kaplıyor, 1949 yılında on yedi mahallede 6231 ev bulunuyordu (Belediyeler Yıllığı, II, 777-780). Şehir Ahır dağının güney yamaçlarında yer alan Kanlıdere, Uzunoluk deresi ve Şekerdere vadileriyle birbirinden ayrılan Kümbet tepesi, İt tepesi, Kaletepe, Aladantepe ve Tekketepe'nin yamaçlarında yayılıyor, şehrin çekirdeğini de tarihî kalesi oluşturuyordu. En eski evler, kalenin güneybatısındaki Yusuflar ve Dumlupınar mahallelerinden kalenin bulunduğu tepenin yamaçlarına ve sırtlarına doğru çıkan dar sokaklar boyunca yer alıyordu. Bu küçük şehrin tek önemli sanayi kuruluşu 1924'te açılan çeltik fabrikası idi. Fabrika, şehrin çevresinin en önemli ziraî ürünlerinden olan çeltiği işleyip kabuğundan ayırmakla kalmıyor, Maraş çevresinin hububatını ve kırmızı biberini işleyerek un, pul ve toz biber de üretiyordu. Bu fabrikadan başka şehrin geleneksel uğraşlarından olan dokumacılık (1926'da 100 dokuma tezgâhı) evlerde ve atölyelerde yapılıyor, bakırcılık, kuyumculuk, dericilik ve saraçlık, demircilik gibi eski sanat kolları da faaliyetlerini sürdürüyordu. O dönemde henüz makineli tarım yapılmadığından Maraş demirciliği önemini koruyordu. Günümüzde bu sanat kolları eski önemlerini yitirmiş olsalar da Bakırcılar, Demirciler, Saraçlar Çarşısı gibi adlarla eski meslek gruplarının önemine ve yerine tanıklık yaparlar. Bu çarşı, kalenin güneyindeki ulucami çevresinde Köprübaşı ve Çarşıbaşı mevkileri arasında bulunmaktadır. Burada ulucaminin doğusunda ve batısında gelişen bir çarşı grubu güneye doğru genişleyerek biribirine bağlanmaktadır. İki tarihî bedesten de yine ulucami çevresinde yer alır. Eski çarşı içinde bulunan üç nefli kapalı çarşının bir nefi yol açmak için yakın tarihlerde ortadan kaldırılmıştır. Kapalı çarşının üstü bazı idareciler tarafından açılarak açık çarşı haline getirilmiş ve böylece orijinalliğini kaybetmiştir (bu hatayı bir dereceye kadar gidermek için 2000 yılı sonlarında kapalı çarşının üstü mikaya benzer bir madde ile kapatılmıştır).

Şehrin kale eteğindeki eski kesimden etekteki düzlüğe doğru gelişmesi

1950'li yıllardan sonra başladı ve hızla ilerledi. Bu gelişmede, 1948'de şehrin Köprüağzı İstasyonu'nda ana hattan ayrılan 28 kilometrelik bir şube hattı ile demiryoluna kavuşması, 1950'den sonra karayollarının daha iyi duruma getirilmesi önemli rol oynadı. Böylece şehrin nüfusu 1955'te 40.000'i aştı (42.962). 1950'den sonra hızlanan kırdan şehre göç ve 1956'da ilk imar planının yapılmasıyla şehir hızla güneye, batıya ve doğuya doğru genişledi. Şehirdeki bu gelişmeye paralel olarak eski kesimde bazı değişiklikler oldu. Özellikle 1960'tan sonra Ahır dağının güney yamaçlarından inen Uzunoluk deresi, Kanlıdere, Şeker deresinin üzeri kapatılarak

şehir içi yolları yapıldı. 1955'te Maraş Pamuklu Dokuma Sanayii'nin, 1968'de Maraş Yağ Sanayii'nin devreye girmesi ticareti canlandırdı. Ceyhan nehrinden enerji sağlanmaya başlanması da sanayi faaliyetleri bakımından önemli rol oynadı.

Maraşın nüfusu 1960'ta 50.000'i, 1965'te 60.000'i geçti (54.447 ve 63.284). 1970'te daha hızlı bir nüfus artışı oldu ve şehrin nüfusu ilk defa 100.000'i aştı (110.761). Bir taraftan nüfus hızla artarken diğer taraftan buna bağlı olarak şehirden çıkan yolların iki yanında yeni yerleşme alanları kuruldu. Bunların içinde en dikkat çekenleri, Adana yönünden gelen yolun şehre bağlandığı Azerbaycan Bulvarı, Antep yolu ve Kayseri yolu çevreleridir. Bu yeni yerleşme alanlarından güneyde Yenişehir, İsmetpaşa, Menderes, Mehmetâkif ve Hayrullah mahalleleri şehrin ovaya doğru en fazla gelişen kesimleridir. Yenişehir, İsmetpaşa ve Mehmetâkif mahalleleri fay hattına çok yakın oldukları için iki veya üç katlı evlerden oluşur. 1970'ten sonra daha da hızlanan kırdan şehre göç hareketi diğer bazı şehirler gibi Kahramanmaraş'ta da gecekondulaşmaya sebep olmuştur. Bu tür iskân alanlarının en yoğun olduğu yerler Dumlupınar, Şeyhâdil, Duraklı, Serintepe ve Yörükselim mahalleleridir.

1971'de yeni yağ sanayii, 1976'da Toz Biber Fabrikası (Türkiye biber ihtiyacının % 80'ini Kahramanmaraş karşılar), 1977'de iplik fabrikası, 1982'de Çiğtaş Yağ Sanayii kuruldu. Eski geleneksel sanat kolları turizme yönelik olarak şekil değiştirdi; tahta oymacılık turistik eşya yapımıyla sürerken bakırcılık paslanmaz çelik üretimine dönüştü; dericilik ve saraçlık kadın çantası, deri cüzdan yapımıyla yeniden canlandırıldı. Geleneksel

kuyumculuk “Maraş burması” yapımına hız vererek yeni bir ivme kazandı (1990’lı yıllarda şehirde 250 kuyumcu atölyesi faaliyet gösteriyordu). Dondurmacılık da 1989’dan itibaren sanayileşerek yeni bir ticarî sektör haline geldi. Ekonomik hayattaki bu gelişmelerden sonra şehrin nüfusu 1997’de 303.594’e ulaştı. 1990’da yapımına başlanan havaalanı 1994 yılından sonra az sayıda seferle de olsa hizmet vermeye başladı. Ancak fazla ekonomik görülmeyen Kahramanmaraş hava alanına ulaşım 2001 yılında durduruldu.

1949 yılında on yedi mahalleden oluşan Kahramanmaraş’ta mahalle sayısı 1986’da otuz dörde, 1990’da otuz beşe çıktı. 1995’te Fatih mahallesi Fatih ve Mimarsinan olarak, İsmetpaşa mahallesi de İsmetpaşa ve Yenişehir olmak üzere ikiye ayrıldığından mahalle sayısı otuz yedi oldu. Bunlardan sadece dördü (Divanlı, İsa Divanlı, Karamanlı, Mevlânâ) XVI. yüzyıldaki mahallelerle aynı adı taşır.

Günümüzde yoğunluğun en fazla olduğu, şehrin yönetim merkezini oluşturan Trabzon caddesinin iki tarafında çok katlı binalar yer alır (1966 yılında açılan bu caddenin ismi, 1920’de Trabzon belediye encümenin, Maraşlılar’ın kurtuluştaki üstün başarısı sebebiyle şehrin en önemli caddesine Maraş caddesi adının verilmesine bir karşılık olarak konmuştur).

Son yıllarda şehir Kayseri yolu istikametinde büyümektedir. 3 Temmuz 1992 tarihinde kurulan Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi’nin kampüsü de bu kesimde yer almaktadır. Bu arada belediyenin şehrin doğusunda yaptığı Doğukent projesi devam etmektedir (Ağustos 2001).

Kahramanmaraş şehrinin merkez olduğu Kahramanmaraş ili Adana, Kayseri, Sivas, Malatya, Adıyaman ve Gaziantep illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçe dışında Afşin, Andırın, Çağlayancerit, Ekinözü, Elbistan, Göksun, Nurhak, Pazarcık ve Türkoğlu olmak üzere dokuz ilçeye ayrılmıştır. 14.346 km^2 genişliğindeki Kahramanmaraş ilinin 1997 sayımına göre nüfusu 1.008.107, nüfus yoğunluğu ise 70 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Kahramanmaraş’ta il ve ilçe merkezlerinde 282, kasabalarda 202 ve köylerde 648 olmak üzere toplam 1132 cami bulunmaktadır. İl

merkezindeki cami sayısı 155'tir.

BİBLİYOGRAFYA

Besim Atalay, Maraş Tarihi ve Coğrafyası, İstanbul 1973 (İstanbul 1923); Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 777-780; Mesut Dedeoğlu, Dünden Bugüne Kahramanmaraş, Ankara 1996; a.mlf., Kahramanmaraş Ekonomisi, Ankara 1996; Serdar Yakar, Memleketime Dair: Tarihi, Kültürü, Sosyal Yapısı ve Ekonomisi ile Kahramanmaraş, Kahramanmaraş 1997; Değişimin Simgelendiği Kent Kahramanmaraş (haz. Şaziye Karlıklı), İstanbul, ts.; Emrullah Kanadıkırık, "Maraş'ta Nüfus Hareketleri", Coğrafya Araştırmaları Dergisi, sy. 3-4, Ankara 1971, s. 381-405; a.mlf., "Maraşta Konut Tipleri", a.e., sy. 5-6 (1972), s. 253-281; Besim Darkot, "Maraş", İA, V, 310-312.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Arkeolojik verilerle kısmen aydınlatılmaya çalışılan şehrin ilk dönemleri hakkında fazla bilgi yoktur. Hareketli geçen tarihî seyir içerisinde VII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar bu çevrede kuvvetli bir mimari geleneğin kurulamadığı, mevcutların da sık sık el değiştirme, istilâ, talan

ve yakıp yıkmalarla yok olduğu anlaşılmaktadır. Daha çok Dulkadırlı Beyliği ile Osmanlı döneminde yaptırıldığı bilinen eserlerin de çeşitli tarihlerde vuku bulan depremlerde yıkıldığı ve özelliklerini yitirdiği görülmektedir.

Kale. Kahramanmaraş'ın tam ortasında doğu-batı ve kuzeyden ortalama 50 m., güneyden 100 m. yükseklikte, içinde tabii kayalıkların da bulunduğu yığma bir tepe üzerine kurulmuştur. Kalenin kuruluş tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak burada ortaya çıkan, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde sayılarını dört olarak belirttiği aslan heykellerinden

günümüze ulaşmış birinin üzerinde bulunan kabartma yazılardan anlaşıldığına göre milâttan önce XI. yüzyıldan itibaren kale ve çevresi önemli bir iskâna sahne olmuştur. Öte yandan yakın yıllarda ortaya çıkan verilere dayanarak yapılan değerlendirmelerde Filistin, Kuzey Suriye, içinde Maraş ve Elbistan'ın da yer aldığı Malatya, Erzurum (Karaz) ve Kuzey Kafkasya'ya uzanan bir hat üzerinde milâttan önce 3000 yılına kadar inen çanak, çömlek ve seramik buluntular arasında ortak kültür özellikleri tesbit edilmiştir. Hititler'den sonra çeşitli İlkçağ devletlerinin hâkimiyet alanı içerisinde kalmış olan kalede VII. yüzyıldan itibaren İslâm devletlerinin etkileri görülmeye başlar. XI. yüzyıldan sonra Selçuklu ve diğer Anadolu Türkmen beylikleriyle Dulkadırlı Beyliği'nin birtakım tamirler yaparak kaleyi tahkim ettikleri belirtilmektedir. 922 (1516) yılından sonra çevrenin tamamen Osmanlılar'a geçmesiyle kalede daha ciddi boyutlarda onarımlar yapılmış, mahalleler kurulmuş ve bir mescid inşa edilmiştir. Kurtuluş Savaşı sırasında kaleye Fransız bayrağının çekilmesi üzerine infiale kapılan Maraş halkı harekete geçerek şehri düşmandan temizlemiş ve 21 Şubat 1920 tarihinde kalede yeniden Türk bayrağı dalgalanmıştır. 150 × 75 m. ölçülerinde, köşeleri yuvarlatılmış bir dikdörtgeni andıran planı ve 1,60 m. kalınlıktaki sur duvarlarıyla iki ana girişten ibaret kalenin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında onarıldığını gösteren kitâbe güneydoğu köşesine yakın yerdeki ana giriş üzerinde bulunmaktadır. Kalenin güneydoğu köşesinde kare, batı duvarında ve kuzeybatı köşesinde ise dikdörtgen planlı olmak üzere üç adet burcu vardır. Ayrıca kuzeye bakan ikinci bir kapısının olduğu da anlaşılmaktadır.

Cami ve Mescidler. Kahramanmaraş'ta değişik plan tiplerine sahip birçok cami ve mescid orijinal özelliklerini yitirerek fakat minareleri sağlam şekilde günümüze ulaşmıştır. Yakılan, yıkılan, tahrip edilen cami ve mescidlerin yenilenmesi sırasında eskiye ait kitâbeleri ya caminin herhangi bir yerine monte edilmiş ya da minare kaidelerine yerleştirilerek koruma altına alınmış, bu ise yapıların geçirdiği safhaları tanıma konusunda faydalı olmuştur. Ulucami. Kahramanmaraş'taki camilerin en eskilerinden biri olup girişinde mukarnas kavsaranın altındaki örgülü nesih kitâbeye göre 907'de (1501-1502) Dulkadırlı Süleyman Bey'in oğlu Alâüddevle Bozkurt tarafından yenilenmiştir. İlk yapının ise 846-858 (1442-1454) yılları arasında Dulkadırlı Süleyman Bey tarafından inşa ettirildiği anlaşılmaktadır (ayrıca bk. ULUCAMİ). Haznedarlı Camii. Şehrin güneydoğusunda Kara

Maraş denilen yerde Duraklı mahallesinde Dulkadırlı Alâüddevle'nin hazinedarı tarafından XV. yüzyılın sonlarında yaptırılmıştır. 1144'te (1732) onarım geçirdiğini gösteren kitâbe günümüzde kayıptır. 1971 yılından sonra birkaç metre yükseklikteki duvarları üzerine betonarme olarak yenilenen cami, eski plan özelliğine uygun biçimde, ortada iki pâyenin taşıdığı düz tavanlı ve önünde camekânla kaplı, üç gözlü son cemaat yeriyle dikkati çeker. Basit, kübik bir kaide ile başlayan orijinal minare, köşeleri pahlı bir pabuçluğa ve silindirik gövdeye sahip olup kısa şerefe altlığından sonra kısa ve ince petek kısmıyla sonuçlanmaktadır. Hatuniye (Şems Hatun) Camii. Önceleri içeride bulunan kitâbesi daha sonra dışarıya çıkarılarak avlu duvarına monte edilmiş olduğundan bugün tamamıyla okunamaz durumdadır. Ârifî Paşa'ya göre 915 (1509) yılında Şehid Rüstem Bey'in kızı Şems Hatun tarafından inşa ettirilen caminin altında Şems Hatun'a ait bir de türbe bulunmaktadır. Enine dikdörtgen planlı yapı sonradan yenilendiğinden içeride orijinal özellikleri pek kalmamıştır. Ulucamide olduğu gibi sağ ön kısımda yapıdan bağımsız olarak yükselen minare Maraş'taki bazı minarelerle ortak özellikler gösterir. Taşmedrese Mescidi. Medrese, mescid, türbeden ibaret bu küçük külliyeyi Alâüddevle Bey yaptırmış olup mescidin pencere çerçevelerindeki bazı geometrik geçmeler güneyli özellikler olarak dikkati çeker. Mescidin ortası onikigen kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. İklime Hatun (Üdürgücü) Mescidi. Türbe-mescid kompleksinden oluşan yapı, günümüzde tamamen silinmiş olan kitâbesine göre Ârifî Paşa'nın okuyuşu ile Şâhruh Bey'in kızı İklime Hatun tarafından 954 (1547) yılında yaptırılmıştır. Batıya bakan çarpık biçimde, iki gözden ibaret son cemaat yeriyle güneydoğudaki serbest düzenlemeli cami ve mescidlerin son cemaat yerlerini hatırlatan özelliği ve tek kubbeli iç mekân örtüsüyle dikkati çeker. Türbe ile bir kompleks oluşturan yapıda minareye yer verilmemiştir.

Kahramanmaraş'ta Dulkadırlılar'la doğrudan ilgisi olan bu camilerden başka Osmanlı dönemine tarihlenen, ancak orijinal haliyle Dulkadırlılar'la ilgisi bulunabilecek cami ve mescidler de vardır. Osmanlı dönemine ait bazı örnekler ise şöylece sıralanabilir: Îsâ Divanlı Camii. Şehrin doğusunda Îsâ Divanlı mahallesinde II. Selim tarafından 978 (1570) yılında Hacı Osman adlı bir duvarcı ustasına yaptırılmış olup Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde Ese Divane Camii olarak geçer. Cami, 1135 (1723) ve 1238 (1823) yıllarına ait ve kitâbelerle belgelenen tamirlerden başka

1961’de son defa onarılmıştır. Eski yapıdan sadece minarenin ayakta kaldığı Îsâ Divanlı Camii taş duvarlar üzerine düz damlı iken günümüzde, enine dikdörtgen mekânın içinde doğu ve batıda birer pâyeye oturan ortası betonarme kubbe ile örtülü olarak yenilenmiştir. Şekerli Camii. Divanlı mahallesinde XVI. yüzyıl sonlarına ait bir yapıdır, halk arasında Yukarı Oba Camii adıyla tanınır. Son cemaat yerine yerleştirilmiş iki kitâbeden biri 600 (1204), diğeri 1107 (1696) tarihlerini taşır ki bunlardan birincisi bir başka yapıya ait olmalıdır. Enine dikdörtgen planlı cami mihrap önü bölümü dışa çıkıntılı olarak inşa edilmiştir. Ortada üç yanda tonoz örtülerle bu caminin plan bakımından en yakın benzeri Manisa’daki Muradiye’dir (993/1585). Caminin planından başka dikkate değer bir yanı da burmalı yivlerle süslü bir gövdeye sahip minaresidir. Şeyh Camii. Şekerli Camii’nin plan özelliklerini büyük ölçüde tekrarlayan yapı XVI. yüzyıl sonuna ait olup minare dışında orijinalitesi bozulmuş, minare kaidesindeki kitâbeye göre 1212’de (1797) onarım görmüştür. Kısa, kübik kaide, yuvarlak gövde, fazla yayvan olmayan şerefe altlığı, kısa petek ve küt şekilde sonuçlanan külâhı ile bu minarenin en yakın benzeri Haznedarlı Camii minaresidir.

Kahramanmaraş’ta XVI ve XVII. yüzyıllara tarihlenen camilerden Dumlupınar mahallesinde, Yavuz Sultan Selim’in Mısır’dan getirttiği Müftü Ali Efendi tarafından

yaptırıldığı belirtilen ve Evliya Çelebi Seyahatnâme’sinde Sâdiye Camii olarak zikredilen Şâzî Bey Camii, tonozlu bir alt kat üstünde 13,20 × 13,20 m. boyutlarındaki bir iç mekâna sahip ahşap piramidal çatı ile örtülü Saraçhane Camii, Ekmekçi mahallesinde bulunan hücresinde korunan kitâbesine göre 1110 (1699) tarihli Nakıp Camii, minareleri dışında iç mekânları ve duvar düzenleri tamamen değişmiş pek dikkat çekmeyen örneklerdir.

XVIII. yüzyılda inşa edilmiş Maraş camileri ise halk arasında yanlışlıkla Küçük Çavuşlu olarak bilinen ve 1114’te (1702) Osman Ağa adlı bir kişi tarafından yaptırılan Restebâiye Camii, uzun yıllar sadece ön cephesi ve 3 m. kadar cephenin ilerisindeki minaresiyle kalan 1120 (1708) tarihli Arasa Camii (1898’de ciddi bir onarım geçirmiştir), Turan mahallesinde 1128 (1716) tarihli Nuh Camii, kitâbelerine göre yapımına 1721’de başlanan, araya giren uzun bir zamandan sonra 1766’da tamamlanan Çukuroba

Camii, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde aynı adla kayıtlı olması dolayısıyla XVII. yüzyılın ortalarına tarihlenen, ancak 1727, 1798, 1801 yıllarında onarılan, eni boyunun iki katı uzunlukta, ortası kubbe, yanları tonozla örtülü Boğazkesen Camii minare özellikleri bakımından Hatuniye Camii ile benzeşir. Fevzi Paşa mahallesinde 1740'ta toprak örtülü eski caminin yerine yaptırılmış ve kitâbesi mihrap üzerine yerleştirilerek korunmuş olan Keşif Efendi Camii, yine Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde Begdûdiye adıyla kayıtlı, 1794, 1840 yıllarında onarım geçirmiş, ancak orijinal minaresiyle dikkat çeken Begdûtiye (Çınaraltı) Camii ilk sırayı alır.

Şehrin doğusundaki yüksek kısımda adını verdiği mahallede yer alan Divanlı Camii, geçmişte elden geçirilmiş mimarisi ve Kahramanmaraş'ta iki şerefeli minareye sahip tek örnek oluşuyla dikkati çeker. Okunamayan bir kitâbeden başka 1795 ve 1901 yıllarında onarıldığı anlaşılan bu caminin ilk yapımı konusunda yeterli bilgi yoktur. İçten içe 16 × 13 m. ölçülerinde bir alan üzerine oturan düz ahşap tavanı içten dört haçvari pâye ile desteklenmekte olup dıştan da kırma çatı ile örtülüdür. 1802-1805 yıllarında Maraş valiliği görevinde bulunmuş, şehrin köklü ailelerinden Beyazıtoğulları'ndan Kalender Paşa tarafından yaptırılmış olan Beyazıtlı Camii, XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başlarına tarihlenen Sarayaltı Camii, 1805 yılına tarihlenen ve Nacar Ali oğullarından Mehmed Ali Usta tarafından inşa ettirilen Acemli (Şehid Evliya) Camii ile 1912 tarihli Salihiye Camii, Kahramanmaraş'ta ayakta olan ve özellikle minareleri bakımından geçmişle bağlantıları bulunan camilerdir. XVII. yüzyıl ortalarında Maraş'ı ziyaret eden Evliya Çelebi şehirde kırk dokuz cami ve mescid bulunduğunu belirtmektedir. XIX. yüzyıl sonlarına ait Halep Salnâme'sinde cami ve mescid sayısı kırk altı olarak verilmiştir. Besim Atalay'a göre 1917'ye doğru merkezde doksan iki cami bulunmaktaydı. Günümüzde Kahramanmaraş il merkezinde düzgün sarı kesme taş kaplamalı, betonarme karkas malzeme ile oldukça büyük cami yapımı sürmektedir. Kapı, pencere, kemer ve çerçevelerle minare, kubbe ve geçiş elemanlarında yer yer yozlaşmış süs unsurları kullanılsa da bugünkü camilerde orijinal taş süslemeciliği dikkat çekici boyuttadır.

Medreseler. Medreselerin Kahramanmaraş'ta pek eski örnekleri bulunmamaktadır. Dikkati çeken bazıları ise şunlardır: Kadı (Begtunlu)

Medresesi. Kahramanmaraş'ın en eski medreselerinden biri olup günümüze ulaşmamıştır. Bu medreseyi Dulkadır beylerinden Nasreddin Mehmed'in yaptırdığı bilinmektedir. Daha sonra Alâüddevle Bozkurt tarafından onarılarak yanına bir de mescid ilâve edilmiştir. Taşmedrese. Kalenin hemen güneyinde Ulucami yakınında piramidal külâhlı bir türbe, bir mescid ve açık avlunun etrafında dizilmiş medrese hücrelerinden ibaret küçük bir külliye görünümündedir. Medresenin üzerinde yapım tarihini verecek kitâbe yoktur. Besim Atalay'a göre türbede yatan Alâüddevle'nin oğlu Mehmed'in kabir taşında bulunan 928 (1521) tarihi esas alındığında medresenin XVI. yüzyılın başlarında yaptırılmış olması gerekmektedir. Bugün ortadan kalkmış medreselerden ikisi, yine Alâüddevle tarafından yaptırılmış Begdûdiye (Bektutiye) Medresesi ile İmaret Medresesi'dir. İmaret Medresesi'nin Hatuniye Camii ile aynı tarihte (915/1509) inşa edilmiş olması gerekir. Dulkadırlı Beyi Alâüddevle zamanında yaptırılan Neveviyye Medresesi'nin yanındaki Neveviyye İmareti zamanla medreseyle birlikte ortadan kalkmıştır.

Hanlar. Yarı göçebe bir hayatı benimseyen Dulkadırlı Türkmenleri için şehirde bazı hanların yaptırılmış olduğu muhakkaktır. Ulucami yakınlarında Alâüddevle'nin inşa ettirdiği handan günümüze pek bir şey ulaşmamıştır. Kapalı çarşı içerisinde XVI. yüzyıl başlarında yanındaki bedesten ve kapalı çarşı ile birlikte yaptırılmış olan Taş Han, 15 × 15 m. ölçülerindeki kare bir avlunun çevresine dizilmiş odalardan oluşan iki katlı bir yapıdır. Kapalı çarşıdan beşik tonozla örtülü bir koridordan geçilerek ulaşılan Taş Han Osmanlılar'ın İstanbul, Tokat, Merzifon gibi yerlerde inşa ettikleri ticarî merkez niteliğindeki şehir hanlarıyla benzerlik gösterir. Ayrıca belediye çarşısı üzerinde ve Taş Han yakınlarında XIV. yüzyıldan kaldığı anlaşılan Hışır Hanı günümüze ulaşan şehir hanlarından bir diğer örnektir.

Kapalı çarşı. Osmanlı dönemi şehir ticaretinin merkezi sayılan kapalı çarşılardan biri de Kahramanmaraş'ta bulunmaktadır. İlk yapımı XVI. yüzyıl başlarına kadar inen çarşı, bedestenle bakırcılar çarşısı arasında iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Hanın karşılıklı dükkânlardan oluşan manifaturacılar kısmı üstte aydınlık pencerelerin yer aldığı beşik tonoz örtüsüyle tamamen, ayakkabıcılar bölümü ise kısmen ayaktadır. Osmanlı çarşılarının özelliği olan dua kubbesiyle dikkat çeken kapalı çarşılardan biri de bu çarşıdır. 23 × 23 m. boyutlarındaki bedesten kapalı çarşının kuzeyinde

olup çarşıya bitişiktir. Ortada dört pâyeye oturan, dokuz bölümlü olarak inşa edilmiş bedestenin üzeri tuğla örgülü tonozlarla örtülüdür. Kare ve kübik bir görüntü veren bedestene dört duvar ortasında açılmış dört kapıdan girilmektedir (ayrıca bk. BEDESTEN). Kapalı çarşının kuzeydoğusunda ve Taş Han'ın kuzeyinde yer alan bir tekke hayli tahribata uğramıştır. Yapının çarşı kompleksini oluşturan diğer yapılarla tarihî bağlarının olduğu ve onlara yakın tarihlerde inşa edildiği tahmin edilir.

Hamamlar. Su bakımından oldukça zengin olan Kahramanmaraş'ta pek çok hamam inşa edilmiştir. Ayrıca şehrin sıcak bir bölgede yer alması dolayısıyla duş kabini biçiminde oldukça küçük ölçülerde inşa edilmiş, "girçık hamamı" olarak nitelendirilen küçük banyo mekânları da bölgede eskiden beri yaygındır. XVI. yüzyıla tarihlendirilen kalenin güneyindeki Çukur Hamam, Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde de yer almış olup klasik Türk hamamlarının mimari özelliklerini taşıyan bir düzenlemeye sahiptir. Kalenin kuzeyinde kaleye çıkan yolun başında bulunan Kale (Acar) Hamamı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kaleyi tamir ettirdiği yıllarda yapılmış ve sonradan yenilenmiş olmalıdır. Kurtuluş mahallesindeki Paşa Hamamı (XVII. yüzyıl), Çarşıbaşı semtinde Demirciler Çarşısı'nda bulunan Tüfekçi Hamamı, özel mülkiyetinde bulunduran şahıs tarafından 1975'te yıktırılan Uzunoluk Hamamı (XVIII. yüzyıl), Kayabaşı semtindeki Çiçekli Hamam (XIX. yüzyıl) ve Divanlı Camii yakınlarında bulunan Divanlı Hamamı (1900), Kahramanmaraş'ın bu konuda hayli zengin olduğunu gösteren örneklerdir.

Türbeler. Kahramanmaraş'ta mimari açıdan fazla dikkat çekici özellikte türbe yapılmamıştır. Taşmedrese'nin doğusunda yer alan kübik kaide üzerinde piramidal çatılı Taşmedrese Türbesi mimari ve şekil bakımından Anadolu'daki örnekler arasında tektir. Güneyden girilen ve Zengî mimarisinin özelliklerinden sayılan geçmelerle süslü basit bir kapıya sahip olan türbenin içi kubbe ile örtülü olup pencere açıklığına yer verilmediği için loştur. İçerisinde özellikleri büyük ölçüde bozulmuş mezarlardan birinin Alâüddevle'nin oğlu Mehmed'e ait olması dolayısıyla bunun 926 (1520) yılı dolaylarında yaptırıldığı tahmin edilir. Kapalı çarşı, Taş Han, bedesten ve tekke kompleksinin bulunduğu yerde, tekkenin güneybatı köşesindeki bölümde yan yana üç mezardan ibaret kısım Tekke Türbesi olarak tanınır. Fazla bir mimari özelliği bulunmayan yapının üzeri düz çatı

ile örtülü olup bakımsız haldedir. Öte yandan Hatuniye Camii'nin altındaki Şems Hatun'a ait türbe (915/1509) ve Üdürgücü (İklime Hatun) Camii'nin güneyinde çok sayıda mezarın bulunduğu türbe Kahramanmaraş'taki diğer örneklerdir. Ancak bunların da mimari açıdan kayda değer bir özellikleri yoktur.

Çeşmeler. Kahramanmaraş'ta mahallelere serpiştirilmiş çeşmeler bulunmaktadır. 1902 yılında yaptırılan Küçük Çavuşlu (Restebâiye) Camii'nin yanındaki çeşme Maraş mutasarrıfı Galib Paşa'ya aittir. Öte yandan Kayabaşı'na çıkan cadde üzerindeki 1906 tarihli, Mehmed Ağazâde Sâlih Ağa tarafından yaptırılan Kanlıdere Çeşmesi, Şeyhâdil mahallesinde itfaiye müdürlüğünün karşısındaki 1915 tarihli Şeyhâdil Çeşmesi, 1920 tarihli Uzunoluk Çeşmesi şehrin önemli su tesislerindendir. Gazipaşa mahallesinde Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ya da Alâüddevle zamanında yaptırıldığı tahmin edilen bir su kemeri günümüzde hayli harap bir durumdadır. Üzerinde yer aldığı vadiye dikine ve geniş tek kemerle oturtulmuştur. Başlangıç ve bitiş noktalarının arası 125 metreyi bulan kemer, düzgün olmayan yonu taşı ve moloztaştan Horasan harcı kullanılarak yapılmıştır. Kemer, Pınarbaşı'ndan gelen suyu günümüzde mevcut olmayan Yürükselim mahallesindeki depoya aktarıyordu.

Evler. XIX. yüzyıldan kaldığı bilinen ve geleneksel Türk mesken mimarisinin özelliklerini taşıyan evlerin birçoğu yüksek avlu duvarıyla çevrili alanın ortasında, düzgün kesme taştan yapılmış ve daha az sayıda pencere ile biçimlenmiş bodrumlar üzerinde yer alır. Bodrumlar koyu gölgeleriyle güneş sıcaklığının giderildiği, aynı zamanda ahır, helâ, havuz, merdiven boşluğu, kiler, mutfak, depo gibi birimlerin yer aldığı fonksiyonel bir düzenleme gösterir. Üstte harem, selâmlık ve odalardan oluşan bir plana uygun nitelikte, genellikle hafif malzemenin kullanıldığı ince duvarlı, zeminleri taş ya da ahşap döşemeli ev tipleri yaygındır. Evlerin sokağa ya da avluya bakan yüzlerinde güneşin etkisine açık, kışlık gıda ve baharatın kurutulduğu, akşam serinliğinde yemeklerin yendiği iki veya üç yanı açık eyvansı düzenlemelerle zenginleştirilmiş balkon ve sofalar hâkim unsurlardır. Ayrıca balkon ve cumbalara geniş ölçüde yer verilmiş, üzerleri dik meyilli ahşap çatılarla örtülü pek çok ev bulunmaktadır. Bunlardan Aktar Halil Efendi Evi, Cemil Çiftaslan Evi en tipik örneklerdir. XIX. yüzyıl sonlarındaki Ermeni ayaklanması, ardından I. Dünya Savaşı ve

Kurtuluş Savaşı sırasındaki Fransız ve Ermeni tahribatıyla yangınlar ve depremlere rağmen geleneksel Maraş evleri varlıklarını hâlâ devam ettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 345-350; Besim Atalay, Maraş Tarihi ve Coğrafyası, İstanbul 1930; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, s. 255-258; Maraş İl Yıllığı (1968), Ankara 1968; Celâl Çoğalan - Halit Kurtaran, Her Yönü İle Maraş, İstanbul 1969; Celal Çoğalan, Her Yönüyle Kahramanmaraş, İstanbul 1974; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 358, 359, 361, 363; Türkiye Rehberi (haz. Hüsamettin Toros), İstanbul 1971, s. 1389-1394; Hamza Gündoğdu, Dulkadırlı Beyliği Mimarisi, Ankara 1986, s. 32-47, 58-61, 75-76; Değişimin Simgelendiği Kent Kahramanmaraş (haz. Şaziye Karlıklı), İstanbul, ts., s. 73-97; Ârifî, "Maraş ve Elbistan'da Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", TOEM, V/30 (1330), s. 358-377; VI/31 (1331), s. 419-431; VI/32 (1331), s. 509-512; VI/33 (1331), s. 535-552; VI/34 (1331), s. 623-629; VI/35 (1331), s. 692-697; VI/36 (1331), s. 767-768; VII/38 (1332), s. 89-96; Tahsin Özgüç - Mahmut Akok, "Afşin Yakınında Ashab-ı Kehf Külliyesi", Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1968, s. 62-70; M. Zafer Bayburtluoğlu, "Kahramanmaraş'ta Bir Grup Dulkadiroğlu Yapısı", VD, X (1973), s. 234-250; J. H. Mordtmann - [Mükrimin H. Yınanç], "Dulkadırlılar", İA, III, 654-662; Şinasi Altundağ, "Dulkadırlıoğulları", TA, XIV, 114-116; Yılmaz Öztuna, "Maraş", a.e., XXIII, 285-289; M. Ekrem Üzümeri v.dğr., "Maraş", Türkiye Ansiklopedisi, Ankara 1976, IV, 98-102; "Kahramanmaraş", Yeni Rehber Ansiklopedisi, İstanbul 1993, XI, 29-38.

Hamza Gündoğdu

KAHTABE b. ŞEBÎB

(قحطبة بن شبيب)

Ebû Abdilhamîd (Ebû Hamza) Kahtabe b. Şebîb b. Hâlid b. Ma‘dân et-Tâî en-Nebhânî (ö. 132/749)

Abbâsîler’in kuruluşunda önemli rol oynayan nakib ve kumandanlardan.

Asıl adı Ziyâd olup Kahtabe lakabıyla meşhurdur. Horasan’da Abbâsîler adına propaganda faaliyetinde bulunduğu dönemden önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Dedesi Hâlid b. Ma‘dân, Cemel Vak‘ası’nda Hz. Ali’nin yanında yer almış ve kabilesi Benî Amr b. Sâbit’in sancağını taşımış, ertesi yıl da Nehrevan’da Hâricîler’le savaşan Hz. Ali’nin kuvvetlerine kumanda etmişti. Ailesinin Hz. Ali zamanında Kûfe’ye yerleştiği ve Kahtabe’nin gençlik yıllarında Ali evlâdı ile yakın ilişki içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Horasan’daki Emevî aleyhtarı faaliyetlerin içinde aktif olarak görev alan Kahtabe, daha sonra Abbâsîler adına daveti organize eden on iki nakib arasında yer aldı.

Horasan’daki nakibler, İmam Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas’ın Zilhicce 125’te (Ekim 743) ölümü üzerine yerine geçen oğlu İmam İbrâhim’den (İbrâhim el-İmâm) Horasan’da kendisini temsil etmek üzere ailesinden birini görevlendirmesini istediler. Abbâsî ihtilâlinin hazırlayıcısı olan İbrâhim bu görevi önce Süleyman b. Kesîr el-Huzâî’ye, o kabul etmeyince Kahtabe’ye teklif etti; ancak önceleri Kahtabe de bu teklifi kabul etmek istemedi. Daha sonra Mâlik b. Heysem el-Huzâî ve Süleyman b. Kesîr el-Huzâî adlı iki nakible birlikte Horasan’daki Şiîler adına İbrâhim’e biat etmek için hac mevsiminde Mekke’ye gitti. Burada Horasan Şiîleri ile İmam İbrâhim arasında irtibatı sağlamayı kabul etti.

Ebû Müslim-i Horasânî, Emevîler’e karşı yürütülen faaliyetleri sevk ve idare etmek üzere Horasan’a gönderilince Kahtabe, Ebû Müslim’in emrindeki kuvvetlerin başına getirildi (128/745-46). Ertesi yıl Ebû Müslim’e katılan Kahtabe onunla birlikte Batı Horasan’daki davet

merkezlerini dolaştı ve yapılan hazırlıkları gözden geçirdi (Cemâziyelâhir 129 / Mart 747). Kūmis'e vardıkları sırada Ebû Müslim Merv'e dönerken Kahtabe İmam İbrâhim ile görüşmek üzere Mekke'ye gitti ve ona isyan hazırlıkları hakkında bilgi verdi. Bu sırada Horasan'daki orduların başkumandanlığına tayin edildi. Ebû Müslim, Rebîülâhir 130'da (Aralık 747) Merv'e girip Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ı oradan uzaklaştırdı. Bu olaydan kısa bir müddet sonra Horasan'a dönen Kahtabe, Serahs üzerine yürüyerek (Şâban 130 / Nisan 748) şehri ele geçirdi. Temîm b. Nasr b. Seyyâr'ı mağlûp ederek öldürdükten sonra Tûs'u ve Nîşâbur'u da zaptetti. Bu sırada Emevî Halifesi II. Mervân'ın emriyle Nübâte b. Hanzale el-Kilâbî kumandasında Cürcân'a gönderilen güçlü bir Emevî ordusu da Kahtabe karşısında yenilgiye uğradı (1 Zilhicce 130 / 1 Ağustos 748). Ardından Kahtabe Kūmis'i ele geçirdi. Âmir b. Dubâre el-Mürrî kumandasındaki büyük bir Emevî ordusu da Câbalk denilen yerde bozguna uğratılarak Abbâsî ihtilâli için önemli bir zafer kazanıldı (23 Receb 131 / 18 Mart 749). Emevî ordusunun artıklarının toplandığı Nihâvend Kahtabe'nin oğlu Hasan tarafından kuşatıldı. Şehirde Suriyeli askerlerin yanı sıra Abbâsîler'e muhalif Horasanlı askerler de bulunuyordu. Kahtabe, şehri savunan Mâlik b. Edhem el-Bâhilî ile anlaşarak Suriyeliler'e eman verdikten sonra Horasanlılar'ı kılıçtan geçirdi.

Kahtabe daha sonra oğlu Hasan'ı Irak'a gönderip kendisi de onun arkasından gitti. Bu sırada Emevîler'in Irak valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre güçlü bir orduyla Abbâsîler'e karşı harekete geçti ve Celûlâ'da konakladı. Kahtabe, Hânikīn'den Medâin'e giderken yolu İbn Hübeyre tarafından kesildi, ancak askerî maharetiyle Dicle'yi aşıp Kûfe'ye ulaşmayı başardı. İleri harekâta devam edip Fırat'ı geçen İbn Hübeyre'nin karşısına karargâh kuran Kahtabe, 8 Muharrem 132 (27 Ağustos 749) gecesi küçük bir askerî birlikle İbn Hübeyre'nin ordusuna saldırdı. Fırat'ın batı yakasında yapılan şiddetli savaşta mağlûp olan İbn Hübeyre gece Vâsıt'a çekildi. Kahtabe bu savaş sırasında esrarengiz bir şekilde öldürüldü. Ölümü üzerine oğlu Hasan kumandayı ele alıp Kûfe'ye girdi (10 Muharrem 132 / 29 Ağustos 749).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, III, 81, 115, 116, 118-120, 124, 135-139, 148, 171, 230; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 337, 339, 342, 359, 363-364, 369; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 327, 332, 343-345, 353; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 562; VII, 175, 198, 227, 329, 339, 355, 362-363, 379, 388-392, 401-409, 412-417, 432, 450; VIII, 372; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 243, 247, 255-257, 259, 261; M. A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970, s. 154, 160-161; Aḫbârü’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî - Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut 1971, bk. İndeks; E. L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule: 747-820, Chicago 1979, s. 39-40, 73-77, 81, 106, 178; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 43-44, 46, 49, 78, 79, 84; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ʿAṣrü’l-ʿAbbâsiyyü’l-evvel, Beyrut 1988, s. 27, 30-34, 42-46, 122, 204; K. V. Zetterstéen, “Kahtabe”, İA, VI, 91-92; M. Sharon, “Ḳaḥṭaba”, EI^{2} (İng.), IV, 445-447.

Abdülkerim Özaydın

KAHTÂN

(قحطان)

Araplar'ın iki ana kolundan birini teşkil eden Kahtânîler'in atası.

Ensâb âlimleri Araplar'ı Adnânîler (Arab-ı müsta'ribe) ve Kahtânîler olmak üzere iki kola ayırırlar. "Arab-ı âribe" veya Yemenliler denilen Kahtânîler'in ceddi Kahtân'dır. Bütün İslâm kaynakları ve Tevrat, Kahtân'ın Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın soyundan geldiği konusunda birleşmekte, ancak hayatı hakkında hemen hiç bilgi vermemektedir. Ensâb âlimlerinin bir kısmı, onun Tevrat'ta geçen Yaktan (Tekvîn, 10/25) olduğunu kabul edip bazı isimlerin Arapça söyleniş şekliyle oradaki şeceresini Nûh oğlu Sâm oğlu Erfahşez oğlu Şâleh oğlu Âbir oğlu Kahtân şeklinde

vermektedirler (İbn Hişâm, s. 5; İbn Sa'd, I, 43; Cevâd Ali, I, 354-355). Farklı şecerelerin yer aldığı rivayetler arasında en dikkat çekeni, Kahtân'ın babası Âbir'i (Mes'ûdî, s. 70-71) Hûd peygamberle birleştirendir (Hemdânî, I, 116; Mes'ûdî, s. 70-71). İbn Hazm bu iddiayı reddeder ve Kur'an âyetlerine dayanarak Hûd'un Âd'ın kardeşi olduğunu (A'râf 7/65) ve bu kavmin tamamen ortadan kaldırıldığını (Hâkka 69/4-8) söyler. Ayrıca nesebine dair Tevrat kaynaklı bilgileri de şüpheyle karşılayarak sadece kendisinin Sâm b. Nûh soyundan geldiğini belirtmekle yetinir (Cemhere, s. 7-8, 329). Bazı ensâb âlimleri ise Kahtân'ın Hz. İsmâil'in soyuna mensup olduğunu gösteren bir şecere düzenlemiş ve bir kısım Yemenliler de bunu doğrulamıştır (Hemdânî, I, 103 vd.; Mes'ûdî, s. 70-71). İbn Hazm, Kahtân'ın Hz. İsmâil'in soyundan geldiğine dair rivayetleri de kesinlikle yanlış kabul etmekte (Cemhere, s. 7), Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'in bütün Araplar'ın atası olarak zikredilmesini (Hac 22/78) ve Hz. Peygamber'in bütün Araplar'ın Hz. İsmâil'in çocukları olduğunu söylemesini (İbn Sa'd, I, 51) dikkate alan Cevâd Ali ise bu rivayetin doğruluğuna inanmaktadır (el-Mufaṣṣal, I, 473).

200 yıl kadar yaşadığı ileri sürülen Kahtân'ın (İbn Habîb, s. 364) bir

iddiaya göre aralarında Ya‘rub, Yeşcüb, Lüey, Tasm, Cedîs, Cürhüm, Yemen, Uman ve Hadramût'un da bulunduğu otuz bir oğlu olmuştur (Hemdânî, I, 116 vd., 131 vd.). Kahtân'dan sonra Arapça konuşan ilk kişi diye tanınan oğlu Ya‘rub (Cevâd Ali, I, 362) Yemen'de hüküm sürdü ve kardeşlerini çeşitli yerlerde görevlendirdi. Yeşcüb'ün oğlu Sebe'nin (Abdüşems) Lahm, Cüzâm, Âmile, Gassân, Himyer, Ezd, Mezhic, Kinâne, Eş‘ar ve Enmâr adında on oğlu oldu; bunların ilk dördü Suriye'ye (Şam), diğerleri Yemen'e yerleşti. Bazı tarihçiler ve ensâb âlimleri Kahtânî kabileleri iki ana kola ayırır ve bunları Sebe'nin Himyer ve Kehlân adındaki iki oğlundan getirirler (Hemdânî, I, 125 vd.; Cevâd Ali, I, 363 vd.). Kehlân'ın soyundan gelenler esas itibariyle göçebe bir hayat yaşadıkları halde Himyer'in soyundan gelenler İslâmiyet'ten önce Güney Arabistan'ın en güçlü krallıklarından biri olan Himyerîler'i kurmuşlar ve yerleşik bir hayat sürmüşlerdir.

Ensâb ve tarih kitaplarında Kahtânîler'le Adnânîler arasında başlangıçtan beri çeşitli ihtilâflar olduğu kaydedilmektedir. Ancak Câhiliye devri şiirlerinde Adnân ve Kahtân isimlerine nisbet edilen ihtilâflara rastlanmaz; Adnân soyundan gelenler için Mudar, Mead, Nizâr, Kays ve Temîm, Kahtân soyundan gelenler için de Yemen, Ehlü'l-Yemen, Yemâniyye, Ezd ve Kelb kabile isimleri kullanılır. Bu şiirlerde Adnân ve Kahtân'ın soyundan gelenler kadar Evs ve Hazrec gibi aynı soydan gelenlerin de birbirlerinin aleyhine ifadeler sarfettikleri, ancak cedlerinin adlarına (Kahtân ve Adnân) yer vermedikleri görülmektedir.

İslâmiyet'in kabile asabiyetini yasaklamasına rağmen zaman zaman Kahtânîler'e mensup Evs ve Hazrec ile Adnânî Kureyş arasında başta hilâfet meselesi olmak üzere çeşitli konularda ihtilâflar çıkmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Kahtânî Kelb kabilesine mensup bir kadınla evlenmesi ve ondan oğlu Yezîd'in doğması sebebiyle Mervân b. Hakem ile Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Dahhâk b. Kays arasında cereyan eden Mercirâhit savaşında, Emevî iktidarı yanında yer alan Kelbliler ile karşı tarafta yer alan Kayslılar'ın Abdülmelik b. Mervân döneminde artarak devam eden mücadeleleri, Arap kabilelerinin Adnânî ve Kahtânî adıyla iki ayrı grup oluşturmalarına yol açmıştır. Bu mücadelelerle birlikte taraflar kendilerine şanlı birer geçmiş uydurmaya başlamışlar, özellikle Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'den gelen, Hz. Muhammed ile taçlanan Adnânî kabilelerin ve

bunların başında Kureyş'in sahip olduğu şan ve şerefe ulaşma gayretine giren Kahtânîler rakiplerine karşı hissettikleri kıskançlık sonucu çeşitli rivayetler üretmişlerdir. Birçok şairin kendi tarafını öven şiirler ortaya koymasından sonra kabilelerin ensâbına dair eserlerin tedvini başlamış, tarih ve edebiyat kitaplarına bu mücadelelerin izleri aksettirilmiştir. Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki mücadelelerin sonucunda siyasî ve dinî karışıklıklar çıkmış, birçok ayaklanma olmuş, İslâm dünyasının Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar uzanan geniş coğrafyasında bu ihtilâfların tesiri hissedilerek fetihler olumsuz yönde etkilenmiştir. Bu mücadelenin tek faydalı yönü ise her iki gruba mensup birçok şairin Arap edebiyatına bu ihtilâfları körükleyen güzel şiir örnekleri kazandırmasıdır.

Kahtânîler'e dair müstakil bir ensâb kitabı olduğu kadar Yemenliler'in tarih ve folkloruyla ilgili çok zengin bilgiler de ihtiva eden Hemdânî'nin on ciltlik el-İklîl adlı ansiklopedik eserinin III. cildi Kahtânîler'in faziletine ayrılmıştır. Bu eserinde Hemdânî, Yemenli kabileleri öven ve Hassân b. Sâbit'e nisbet edilen birçok uydurma şiire de yer vermiştir (I, 94, 96, 106, 118; Cevâd Ali, I, 474-493). Yine Hemdânî, Kümeyt el-Esedî'nin Adnânîler'i ve Hâşimîler'i öven, Kahtânîler'i yeren el-Hâşimiyyât adlı kasideleri içindeki "elKasî-detü'n-nûniyye"sine cevap olarak 602 beyitlik ed-Dâmiġa adlı kasidesini yazmıştır (DİA, XVII, 182). Onun Adnânî-Kahtânî mücadelesinde asabiyet gayretiyle Kahtânîler'in safında yer alması, kendisinin Hz. Peygamber'e ve Ehl-i beyt'e karşı çıktığı ve onlara hakaret ettiği şeklinde değerlendirilip suçlanmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, s. 5, 9; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 42-45, 51; İbnü'l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve'l-Yemenü'l-kübrâ (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 131 vd.; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 364; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354/1936, s. 18 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 204 vd., 216 vd.; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Kahire 1383/1963, I, 71 vd., 94, 96, 103 vd., 106, 116 vd., 125 vd., 131 vd.; Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf, Beyrut 1388/1968,

s. 68-74; İbn Hazm, Cemhere, s. 6-8, 329, 462-463, 483-485; İbnü’d-Deybâ‘, Neşrü’l-meḥâsini’l-Yemâniyye fî ḫaṣâʾiṣi’l-Yemen ve nesebi’l-Ḳaḥṭâniyye (nşr. Ahmed Râtib Hamûş), Beyrut 1413/1992, s. 66-68, 97, 132-138; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 294 vd., 310-314, 354-374, 466-508; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, Dirâsât fî ensâbi ḳabâʾili’l-Yemen, Riyad 1981, s. 7, 35, 71; A. Fischer, “Kahtân”, İA, VI, 92-95; a.mlf. - A. K. Irvine, “Ḳaḥṭān”, EI² (Fr.), IV, 467-469; Nasuhi Ünal Karaaslan, “Hemdânî”, DİA, XVII, 182.

Mustafa Fayda

KAHVE

Latince adı coffea arabica olup rubiacceae familyasına bağlı 7-8 m. boyunda bir bitkinin ve bunun tanelerinin adıdır. Tanelerin çekirdek kısmı kavrulup toz haline getirilerek ve sıcak su ile karıştırılarak elde edilen içecek de aynı adla anılır. Kahve kelimesinin Arapça'da ne zamandan itibaren kullanıldığı bilinmemekle beraber ilk anlamının "şarap" olduğu ve iştah kestiği (kahy) için bu mânayı aldığı, bugün kahve olarak adlandırılan içeceğe bu adın ehl-i keyf kimseler tarafından verildiği kaydedilmektedir. Kelime ayrıca "doyma, halis süt ve koku" anlamlarına da gelmektedir (Kāmus Tercümesi, IV, 1145-1146). Memlük divan kâtibi İbn Hicce (ö. 837/1434), kaleme aldığı resmî ve özel mektuplardan oluşan eserine muhtemelen ilk anlamına telmihte bulunmak üzere

Ḳahvetü'l-inşâʾ adını vermiştir. Kahve bitkisinin meyvesi veya çekirdeğine Arapça'da bün denir.

Kahve Habeşistan'da önce yiyecek olarak ortaya çıktı. XV. yüzyılın başlarında Yemen'de tanınarak yüzyılın sonlarından itibaren içecek halinde yaygınlık kazandı. XVI. yüzyılın başlarında Mekke ve ardından Kahire'ye, yüzyılın ortalarına doğru İstanbul'a ve nihayet XVII. yüzyılın ortalarında önemli Avrupa merkezlerine ulaştı. Kahvenin Yemen'e ilk defa kimin tarafından getirildiği hususunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte önce tasavvuf çevrelerinde rağbet gördüğü bilinmektedir. Söz konusu çevrelerin bilhassa ibadet ve zikir için vücudu zinde ve uyanık tutma özelliğine vurgu yapmaları sebebiyle toplumun çeşitli kesimlerinde yaygınlık kazanması üzerine dinî hükmü de ulemâ arasında tartışılmaya başlanmıştır (EI2 [İng.], IV, 449-451). Bu konuda günümüze ulaşan en eski ve muhtevalı eser olan Abdülkādir el-Cezîrî'nin (ö. 976/1568'den sonra) ʿUmdetü'ṣ-ṣafve fî ḥilli'l-ḳahve'sinde kahveyle ilgili olarak çıkan ilk tartışmalar ve fıkhî yaklaşımlar hakkında geniş bilgi verildiği gibi aynı dönemde yaşayan fakihler de fıkıh kitaplarında bu görüşleri özet halinde nakletmişlerdir (meselâ bk. Hattâb, I, 90-91). Kahve içmeyi neredeyse ibadetin bir parçası gibi gösterip savunan veya sarhoş edici bir madde olduğunu ileri sürüp haram kabul eden iki aşırı görüş bir tarafa bırakılırsa ulemânın çoğunluğu kahvenin mubah olduğunu

belirtmiş, bazıları da topluca kahve içilen mekânlarda görülen yalan, gıybet, müstehcen söz ve şiir söyleme, kumar oynama gibi davranışlardan hareketle haram saymışlardır. Ancak bu hükmün dayanağı olan olumsuz davranışların yokluğu halinde bunlara göre de kahve içmek mubahtır.

Osmanlı topraklarına kahvenin kesin olarak ne zaman girdiği, İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlandığı tartışmalıdır. Kâtib Çelebi'nin 950 (1543) yılında gemilerle İstanbul'a kahve geldiğini, fakat yasaklayıcı fetvalar sebebiyle tepki gördüğünü yazması ve Cezîrî'nin de İstanbul'da padişahın kahveyi yasakladığı haberlerinin aynı yıl hac mevsiminde Mekke'de yayıldığını belirtmesi kahvenin çok daha önceleri İstanbul'da tüketilmeye başlandığını gösterir. XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren kahvehanelerin kapatılmasına ait hükümlerin varlığı da kahvenin daha erken tarihlerde kullanıldığına işaret eder. Âlî Mustafa Efendi İstanbul'da ilk kahvehanelerin açıldığı tarihi 960 (1553), Peçuylu İbrâhim ise 962 (1555) olarak verir.

Kahvenin içilmesiyle ilgili olarak Osmanlı ulemâsı tarafından da çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın başhekimliğini yapan Mehmed Bedreddin Kosonî'nin kahveyi tıbben zararlı bulmamasına ve az içilmesi halinde bazı faydalarının olabileceği şeklinde görüş beyan etmesine karşılık kahve genellikle siyasî sebeplerden dolayı zararlı bulunmuş ve aleyhine fetvalar verilmiştir. XVI. yüzyılda kahveyle ilgili olarak iki şeyhülislâmın fetvası büyük önem taşımaktadır. Bunlardan biri Ebüssuûd Efendi'ye, diğeri Bostanzâde Mehmed Efendi'ye aittir. Ebüssuûd Efendi, daha çok kahvehanelerin durumunu dikkate alarak kahve ve kahvehaneler aleyhine fetva vermiş ve "fâsıkların içeceği" olduğu için kahvenin haram sayıldığını ileri sürmüştür. Ona göre "ehl-i hevâ" kahvehanelerde toplanarak tavla ve satranç oynamakta, sarhoşluk veren şurup ve ardından kahve içmektedir. Sarhoş olan bu insanlar namazlarını da ihmal ettiklerinden böyle yerlerin kapatılması gerekmektedir. Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi ise ilk meşihatı sırasında, kahveyle ilgili her türlü itirazı ifade eden vâiz İştipli Emîr Efendi'nin on iki beyitten oluşan sorusuna cevap olmak üzere gerekçeli açıklamalarla birlikte elli iki beyitten meydana gelen bir şiirle kahvenin lehinde fetva vermiştir. 1000 (1592) tarihli bu fetvaya göre kahve sarhoşluk verici bir madde olmadığı gibi sağlığa faydaları olan bir içecektir ve fetvada bu husus "fevâid-i kahve"

başlığı altında anlatılmıştır.

Dîvân-ı Hümâyun'da tutulan mühimme defterlerine yansıyan kahvehanelerin kapatılmasıyla ilgili emirler bu gibi yerlerin XVI. yüzyılın ilk yarısına doğru çoğalmış olduğunu göstermektedir. 966'da (1559) Humus'ta, 972'de (1565) Halep, Şam ve Kudüs'te, iki yıl sonra Mısır'da bulunan ve birer fesat yuvası haline geldiği ileri sürülen kahvehanelerin kapatıldığı, yine aynı yıl Eyüp ve civarındaki, 975'te ise (1568) İstanbul ve Galata'daki kahvehanelerin meyhanelerle bir tutularak yasaklandığı görülmektedir. Bu yasaklara rağmen kahve tüketimi İstanbul'da giderek arttı. D'Ohsson'a göre II. Selim ve III. Murad dönemlerinde küçük kahve ocakları dahil İstanbul'daki kahvehanelerin

sayısı 600 dolayında idi. Ulemâ sınıfının da rağbet etmesiyle buraları ilmî sohbetlerin yapıldığı toplanma mahalli haline geldiği gibi bazan da çeşitli isyan hareketlerinde halkın tahrik edildiği yerler olmuştur. Bundan dolayı XVII. yüzyıl boyunca da zaman zaman bu gibi yerlerin açılması yasaklanmıştır. I. Ahmed zamanında Sadrazam Derviş ve Nasuh paşaların kahvehaneleri kapattıkları bilinmektedir. En şiddetli tepki IV. Murad döneminde görülmektedir. 20 Safer 1043'te (26 Ağustos 1633) Cibali'de başlayan ve şehrin önemli bir kısmını etkileyen yangının kahvehanelerde tütün içenler yüzünden çıktığı haberi üzerine Kadızâde Mehmed Efendi'nin telkiniyle kahve ve tütünün "bid'at-ı seyyie" olduğu konusunda Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi'den fetva alınmış, 27 Safer 1043 (2 Eylül 1633) tarihli bir fermanla başta İstanbul olmak üzere bütün Osmanlı şehirlerinde bulunan kahvehaneler kapatılmış, bu arada sadece Eyüp ve civarında 120 kahve dükkânı yıktırılmıştır (BA, A.DVN, nr. 25/47). XVII. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Solakzâde ve Kâtib Çelebi bu derece şiddetli yasağı onaylamadıklarını, IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında yasağın kaldırılmasından duydukları sevinçle ifade etmektedirler. Naîmâ ise yasağı o günün şartları içerisinde değerlendirerek IV. Murad'ın amacının zorba ve eşkıyaları te'dib etmeye yönelik olduğunu belirtmekte ve uygulamayı âdeta haklı bulmaktadır.

XVII. yüzyılda resmî devlet erkânının toplantılarında kahve ikram edilmeye ve kahvenin merasimlerde önemli bir yer tutmaya başlamasından sonra kahve tüketimi oldukça arttı. Kahve tüketiminin bu derece yayılması ve

gündelik kullanım maddeleri arasına girmesiyle de kahve ticareti büyük önem kazandı. Her yıl Yemen'den Mısır'a gelen 30-40.000 ferde (5000 ton) kahvenin yarısı İstanbul'a ve diğer Osmanlı şehirlerine götürülüyordu. Ancak çok rağbet gördüğünden ve düzenli olarak İstanbul'a gelmediğinden hem darlık yaşanıyor hem de fiyatı artıyordu. Hatta kahve yapımı için leblebi, nohut, kuru kestane, bulgur, badem vb. şeyler bile kullanılıyordu.

Kahve genellikle attar esnafının sorumluluğu altında bulunuyordu ve İstanbul'da satıldığı dükkânlar belli idi. Evliya Çelebi'ye göre İstanbul'da kahve satan esnafın sayısı 500, dükkân sayısı ise 300 kadardı. İstanbul'da Mısır Çarşısı'nda kahve satılan hanlar arasında Kapan-ı Asel, Papasoğlu, Laz Ahmed Ağa, Sepetçi, Küçük Çukur, Arakoğlu ve Tahta Han, ayrıca mahzenler ve dükkânlar mevcuttu. Kahve İstanbul'a geldiğinde önce gümrük vergisi ödeniyor, ardından esnafa satılmak üzere bir handa depolanıyordu. Attarlar tarafından tüccardan satın alınan kahve "tahmis"te dövüldükten sonra perakendeci dükkânlarında pazarlanıyordu. Bu ameliye sırasında Yemen kahvesinin Frenk kahvesiyle karıştırılmamasına özen gösteriliyordu.

Kahve İstanbul'a özellikle denizyolu, kısmen de karayolu ile geliyordu. Yemen iskelelerinden yola çıktıktan sonra ilk olarak Cidde'ye, ardından Süveyş'e ve Mısır'a ulaşmakta, buradan gemilerle İstanbul'a veya diğer Osmanlı şehirlerine ve Avrupa ülkelerine gitmekteydi. Yemen'den Mısır'a gelen kahve genellikle İskenderiye, Dimyat ve Reşîd limanlarından sevkediliyordu. Bu yüklemede öncelik hakkı ve yetkisi İstanbul'a kahve taşıyan Mısırlı tüccara, sonra da diğer Osmanlı tâcirleriyle yabancı tâcirlere veriliyordu. Kahve Mısır'dan İstanbul'a taşınırken bir zenbil içine konuyor, üstü ferde ile sarılıyor ve onun üzerine de çul örtülüyordu. Böylece üç kat sarılan kahve rutubetten korunmuş ve kokusu muhafaza edilmiş oluyordu.

Kahveyi İstanbul'a sevketmek üzere gemilerine yükleyen bazı yabancı tâcirler ve Osmanlı tebaası gayri müslim gemi sahipleri, çok iyi kâr getirdiği için bazan kaçak olarak bu yükü Avrupa ülkelerine götürürlerdi. Hükümet bu hususta sert tedbirler almasına rağmen kaçak nakliyata her zaman engel olamamıştır. Nitekim 1152'de (1739) otuz kırk civarında geminin Mısır'dan yüklediği eşyayı İstanbul yerine Cenova, Sicilya, Mesina, Ancona ve Malta'ya götürdüğü tesbit edilmiştir.

Mısır limanlarından kahve yükleyen gemilerin İstanbul dışında gittiği en önemli Osmanlı limanları İzmir ve Selânik yanında Payas, Yafa, Akkâ, Trablusşam, Sayda ve Antalya idi. Mısır'dan İzmir'e 1118'de (1706) on iki gemiyle 74 ton kahve taşınırken 1138'de (1726) on yedi gemiyle 163 ton kahve getirilmişti. Çeşme Vak'ası'ndan (1770) sonra denizyolu güvenliği sarsıldığından tüccar bir süre deniz

taşımacılığından çekinmişse de Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanması üzerine (1774) ticaret yolları yeniden güvenli hale gelmiş ve 1775'te kırk üç gemiyle 432 ton kahve İzmir'e taşınmıştı.

Kahvenin ulemâ tarafından pek tasvip görmemesi yanında lüks tüketim maddesi olarak algılanması sebebiyle "rüsûm-ı bid'atıyye" adı altında normal gümrük resminin iki katı miktarı, yani müslümanlardan bir kıyye kahve için sekiz, gayri müslimlerden 10 akçe vergi alınması, buna karşılık Avrupalı tüccarın diğer mallarda olduğu gibi % 3 gümrük ödemesi kararlaştırıldı. II. Mustafa devrindeki 1109 (1698) tarihli düzenlemeye göre bu vergiye her kıyye kahve için beş para vergi daha ilâve edildi. XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde kahveyi Yemen'den Mısır'a getiren tüccardan bir ferde kahve için "varır" adıyla 3 riyal 1 rubu' ve 4 para zorla vergi alınmaya başlandığından bu uygulama pek çok şikâyete sebebiyet verdi.

Devamlı tüketim maddeleri arasına girmesine rağmen ihtiyaç fazlası kahvenin Avrupa ülkelerine götürülmesine izin verildi. XVII. yüzyılın ortalarına doğru Avrupa'nın önemli şehirlerinde kahve içimi yayılmaya başladı ve Yemen kahvesine olan ilgi giderek arttı. Venedik'te ilk defa 1615'te açılan kahvehane 1645'te bütün İtalya'ya yayıldı. 1644'te Marsilya'da, 1650'de Londra'da, 1651'de Viyana'da, 1669'da Paris'te kahvehaneler açıldı.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren dünya piyasalarına yeni bir kahve türü olan koloni kahvesi girmeye başladı. Uzakdoğu ve Latin Amerika'da kahve plantasyonları ortaya çıktı ve giderek üretimi arttı. Yemen kahvesi durumunu korumakla beraber ondan biraz daha ucuz olan yeni kahve zamanımıza kadar Yemen kahvesini unutturacak ölçüde bütün dünyada

yaygınlık kazandı.

Türk edebiyatı ve folklorunda önemli yer tutan kahve ve kahvehanelerle ilgili olarak çeşitli menkıbe ve hikâyeler ortaya çıkmış, şiirler yazılmıştır. XVI. yüzyıl şairleri kahveyi "bâis-i cem'-i ârifân" ve "mürde cisme can katan" bir içecek şeklinde tanıttıkları gibi Osmanlı tarihçileri de kahvehaneleri "mektebi irfân" ve "mecma-ı irfân" diye tavsif etmişlerdir. Âlî Mustafa Efendi'ye göre kahvehanelerin gerçekte Türk zarifleriyle Arap ve Acem bilginlerinin toplandığı bir yer olması gerekirdi. Buna karşılık devlet nazarında kahvehaneler "fâsıklar mecmaı" şeklinde görülmüştür. Osmanlı şehirlerinde, dinî-destanî kitapların okunduğu bir sohbet mekânı olarak gelişen mahalle kahvehaneleriyle daha çok ticaret muhitlerinde görülen esnaf kahvehaneleri şeklinde iki farklı mekân ortaya çıkmıştır. Zaman içinde gelişen ve değişik kültür seviyesindeki toplulukların yoğunlaştığı yeniçeri, âşık ve semâi kahvehaneleri Osmanlı toplumunun geçirdiği aşamaları göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1145-1146; BA, MD, nr. 3, s. 113-114/290; nr. 5, s. 238/612; nr. 6, s. 560/1218, 620/1363; nr. 7, s. 57/155, 148/377, 152/389, 504/1453; nr. 22, s. 327/650; nr. 35, s. 91/225; BA, Mühimme-i Mısır Defteri, nr. 3, s. 11/16, 116/315, 153/393, 198/487; nr. 5, s. 48/123; nr. 10, s. 267/602; BA, KK, nr. 4518, s. 1-2, 11; BA, D.BŞM, nr. 4542; BA, Cevdet-Maliye, nr. 1955, 2994, 31009; BA, A.DVN, nr. 25/47; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, I, 90-91; Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî, ʿUmdetü'ṣ-ṣafve fî ḥilli'l-ḳahve (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî), Ebûzabî 1996; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 187; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 363-365; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 154-155; a.mlf., Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 39-41; Solakzâde, Târih, s. 752-753; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 26; a.e., TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 304, I, 241; Naîmâ, Târih, III, 168-169; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 60-63; Ebû Saîd el-Hâdimî,

Mecmûʿatü'r-resâʾil (nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi), İstanbul 1302, s. 232; D'Ohsson, Tableau général, IV/I, s. 79; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 461; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 141-142; Mahmûd Müflih el-Bekr, el-Ḳahvetü'l-ʿArabiyye fi'l-mevrûs ve'l-edebi'ş-şaʿbî, Beyrut 1995; R. S. Hattox, Kahve ve Kahvehaneler (trc. Nurettin Elhüseynî), İstanbul 1996, s. 9, 25; Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler (ed. H. D. Gregoire-F. Georgeon, trc. M. Atik - E. Özdoğan), İstanbul 1998; Nâmık Açıkgöz, Kahvenâme, Ankara 1999; Ekrem Işın, "Bir İçecekten Daha Fazla: Kahve ve Kahvehanelerin Toplumsal Tarihi", Tanede Saklı Keyif, Kahve (nşr. S. Özpalabıyıklılar), İstanbul 2001, s. 21; R. Mantran, "XVII. Yüzyılda İstanbul'da Kahve", TT, III (1985), s. 169-171; Suraiya Faroqhi, "Coffee and Spices: Official Ottoman Reactions to Egyptian Trade in the Later Sixteenth Century", WZKM, LXXVI (1986), s. 92; C. Van Arendonk, "Kahve", İA, VI, 95-96; a.mlf., "Ḳahwa", EI² (İng.), IV, 449-453.

İdris Bostan

KÂHYA

(bk. KETHÜDÂ).

KÂHYA HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Kethüdâ).

KAİDE

(القاعدة)

Hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "oturmak" mânasındaki kuûd masdarından türeyen kāide (çoğulu kavâid) "binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası" anlamına gelir ve bu anlamıyla Kur'an'da iki yerde geçer (el-Bakara 2/127; en-Nahl 16/26). Fizik âleme ait bu kavram tasavvurat düzlemine taşınarak iki ve daha fazla farklı olayın müşterek mahiyetini ifade eden genel hüküm, münferit meselelere ait hükümlerin dayandığı ana fikir ve cüz'îlerin hükümlerine uygun düşen küllî (tümel) önermeler de kaide adını almış, çeşitli ilimlerde bu anlamıyla yaygın bir kullanım kazanmıştır. Buna bağlı olarak İslâm hukukunda da kaide kelimesi, bu dalın hemen her alanına uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan özlü ve kuşatıcı ifadelerin, fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelerin adı olmuş, sınırlı bir alanda geçerliliği bulunan alt kaidelerden ayırmak için de "küllî kaide" veya çoğulu olan "kavâid-i külliyye" şeklinde adlandırılmıştır.

Tanım ve Kavramsal Çerçeve. Fıkıhtaki terim anlamıyla kaide, tedvin edilmiş fıkıh literatüründe çeşitli olaylara ilişkin olarak yer alan fer'î ahkâmı toparlamaya ve onlara ortak açıklama getirmeye yönelik bir çabanın ürünü olduğundan ilk dönem fıkıh eserlerinde kelimenin sıkça kullanıldığı görülse de kavrama ilişkin tanım ve açıklamalara rastlanmaz. Hukukî kaidelerin müstakil olarak ele alındığı Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî'nin (ö. 430/1039) eserlerinde kaide yerine asıl terimi yer alır ve bununla da fıkhî hüküm elde ederken gözetilen ilkeler ve hükümlerin dayandığı genel kurallar kastedilir. Erken dönem İslâm filozof ve mantıkçıları kanun kelimesini "kaide" anlamında kullanmışlar, daha sonra da literatüre kaide ve kazıyye terimleri yerleşmeye başlamıştır. Dil, mantık ve usul terimlerinin oluşumunun ardından (yaklaşık VII/XIII. yüzyıldan itibaren) muahhar fıkıh

literatüründe kaidenin bir fıkıh terimi olarak tanımının yapıldığı ve fıkıh alanındaki kaidelerin belirlenip tedvin edilmeye çalışıldığı görülür. Bu husus şüphesiz fürû ve

usul eserlerinin klasik gelişimini tamamlamış ve bu dönemde artık mevcut birikim üzerinde başka açılardan yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmuş olmasıyla da ilgilidir.

Sadrüşşerîa kaideyi mantıktaki tanımları izleyerek "küllî kazıyye" olarak açıklarken (et-Tavżîḥ, I, 20) Şâfiî fakihi ve dilci Feyyûmî kaideyi "bütün cüz'iyyâtını kapsayan (onlara uyan) tümel kural (emr)" şeklinde tanımlar (el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḳʿad" md.). Tâceddin es-Sübkî bunu "cüz'iyyâtın çoğunu" şeklinde kayıtlandırarak cüz'iyyâtın hükümlerinin kaide sayesinde anlaşıldığını belirtir (el-Eşbâh, I, 11). Teftâzânî böyle bir kayda gerek duymaksızın buna yakın bir tanım verir (et-Telvîḥ, I, 20). Cürcânî'ye göre kaide cüz'iyyâtın tamamını içine alan küllî kazıyyedir (et-Taʿrîfât, "ḳāʿide" md). İbnü'l-Hümâm, Celâleddin el-Mahallî, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Saîd el-Hâdimî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî gibi sonraki fakih ve usulcüler de kaidenin fer'î hükümleri tamamen mi yoksa çoğunlukla mı kapsadığı konusundaki görüş ayrılığını koruyarak birbirine yakın tanımlar verirler. Hamevî gibi ikinci görüş yanlıları, kaide kavramının fıkıhta diğer alanlardakine nisbetle kısmen farklı bir anlam taşıdığına işaret edip kaideyi küllî değil "ağlebî kazıyye" olarak nitelendirir ve bu kazıyyenin cüz'iyyâtının tamamını değil çoğunu kapsadığını belirtirler (Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, I, 51). Çağdaş İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkā'ya göre kaide, kapsamına giren olaylar hakkında genel ve teşrîî hükümler ihtiva eden, düsturî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fıkhî esaslardır (el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm, II, 947). Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir; "Şek ile yakīn zâil olmaz"; "Berâet-i zimmet asıldır", "Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar" kaideleri (Mecelle, md. 1, 4, 8, 22) böyledir.

"Zâbıt" kelimesi yer yer kaide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte (Tehânevî, II, 1176; İbnü'l-Hümâm, I, 29) başta Tâceddin es-Sübkî olmak üzere fakihlerin çoğunluğu kaideyi daha geniş, zâbıtı ise daha dar kapsamlı olarak görür ve aralarında fark bulunduğuna işaret eder (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, I, 11, 93). Bu ayırımı gözetenlerin bir kısmı eserlerinde kavâidden

ayrı olarak “fevâid” başlığı açarak alt kaide ve zâbıtları burada toplamaya çalışmışlardır (İbn Nüceym, s. 10-11, 14, 191 vd.). Buna göre kaide muhtelif konulara dair meseleleri, zâbıt ise yalnız bir konuya dair meseleleri kuşatır. Meselâ, “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kaidesi (Mecelle, md. 2) bey‘, hibe, havâle ve kefalet gibi fıkhın bütün konularına uygulanabilme imkânı taşırken, “İcârede ma‘kūdun aleyh menfaattir” cümlesi bir zâbıt olup sadece icâre bahsine mahsustur (kaidenin medrek, me’haz, asıl, külliyyâttan farkı için bk. Ya‘kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 68-84).

Kavâid kavramı, fıkhî meselelerin veya kaidelerin arasındaki bağlantıları ve farkları açıklamayı konu alan “furûk” kavramı ve ilk bakışta birbirine benzer görünen meselelerin tâbi olduğu ortak ve farklı hükümleri açıklamayı konu alan “eşbâh ve nezâir” tabiri çok defa zor ayırt edilir bir iç içelik taşır (bk. EŞBÂH ve NEZÂİR; FURÛK). Bilhassa eşbâh ve nezâir tabirinin kaideyi de içine alacak şekilde geniş bir kapsamının bulunduğu ve özellikle ilk dönemlerde kaidelerin bu literatürde yer aldığı görülür. Kaide kavramı, çağdaş fıkıh çalışmalarında geniş kapsamlı olarak kullanılan “nazariye” kavramından da belli farklarla ayrılır. Fıkıh kaidesi bizzat fıkhî bir hüküm taşırken nazariye böyle değildir ve nazariye alt ayırım, unsur ve şartlardan oluşan teorik bir bütünlük taşır. Kaide umumi hükümler ihtiva eder ve hukukun her alanına uygulanabilen genel prensiplerdir. Nazariye ise fürû-i fıkhın belli bir konusunun derinlemesine incelenmesi ve o alana hâkim olan teorinin ortaya konulması şeklinde oluşur; mülkiyet nazariyesi, akid nazariyesi, butlân ve fesad nazariyesi gibi.

Kaide ile fıkıh usulü kuralları arasında da belli bir yakınlık mevcut olup “Bir şeyin bulunduğu hal üzre kalması asıldır” (Mecelle, md. 5); “Alâ hilâfi’l-kıyâs sâbit olan şey sâire makīsun aleyh olmaz” (a.g.e., md. 15); “İctihad ile ictihad nakzolunmaz” (a.g.e., md. 16) gibi bazı fıkıh usulü kuralları fürû kitaplarında sık kullanılmış ve fer‘î ahkâmı da yakından ilgilendirmesi sebebiyle literatürde küllî kaide olarak yer almıştır (Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü’l-fıḳhiyye, s. 402-423). Ancak kaide mükellefin fiiline ilişkin olup fıkhın birden çok alanındaki fer‘î meselelerin tamamına veya büyük çoğunluğuna uygulanabilir genel prensipler verirken veya varılan çözümlere ortak açıklama getirirken fıkıh usulü kuralları şer‘î delillere ilişkindir ve bu delillerden şer‘î hüküm elde etme yollarını ifade

eder. Usul kuralları da kavâid olarak adlandırılabildiğinden karışıklığı önlemek için birçok müellif küllî kaidelere “kavâid-i fıkhiyye”, diğerine de “kavâid-i usûliyye” diyerek aradaki farka işaret etmek ister. Nitekim Karâfî, fıkhı usul ve fürû diye ikiye ayırdıktan sonra usulü usûl-i fıkıh ve kavâid-i külliyye şeklinde iki kısma ayırır. Usûl-i fıkıh genelde Arapça lafızlardan hüküm çıkarma kuralları iken küllî kaideler şer‘in sırlarına ve hikmetlerine vâkıf olmayı mümkün kılan umumi hukuk prensipleridir (el-Furûḳ, I, 2-3). Hamevî de İbn Nüceym’in kavâidin hakikatte usûl-i fıkıh olduğu şeklindeki ifadesini (el-Eşbâh ve’n-neẓâ ͗ir, s. 10) tashih ihtiyacı duyarak gerçekte kavâidin usûl-i fıkıh olmadığını belirtir (Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâ ͗ir, I, 34).

Kaide ve kavâidin daha alt konulara ait kural ve zâbıtlardan ayrılabilmesi için kāide-i külliyye, kavâid-i külliyye şeklinde bir nitelendirmeye ihtiyaç duyulmuşsa da birçok fakih bu tabiri kaidenin alanındaki bütün fer‘î meselelerin hükümlerini istisnasız kapsadığı izlenimini verdiği için yetersiz bulmuş ve tanıtıma genellikle “ağlebî” veya “ekserî” kayıtlarını eklemeyi gerekli görmüştür. Çünkü zaman içinde ortaya çıkan bu kaideler ne kadar genel olsa da istisnaları eksik olmamış, hatta istisnaların çoğalıp kaideyi genel bir hüküm olmaktan çıkardığı da olmuştur.

Kavâid İlminin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi. Küllî kaideler, uzun zaman diliminde oluşan zengin fıkhî birikimin gözettiği ana ilkeleri tanıtmak, farklı alanlardaki fer‘î meselelere getirilen muhtelif çözümlere ortak açıklama getirmek gibi bir işleve sahip olduğundan kavâid ilminin fıkhın doktrin ve tedvin yönüyle gelişimini tamamlamasını takip eden dönemde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Öte yandan müslümanlar arasında böyle bir ilmin doğabilmesi için fıkhın oluşum sürecinde ana ilkelere dayanan hukuk anlayışının ürünü zengin bir malzemenin bulunmuş olması, daha doğrusu müslüman hukukçuların ilk dönemlerden itibaren kavâid anlayışına sahip olmaları da bir başka zorunluluktur. Bu sebeple fıkhın klasik gelişiminin ardından ortaya çıkan kavâid ilmini ve literatürünü besleyen kavâid anlayışını fıkhın oluşumunun ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Şüphesiz bunda da müslüman toplumların kolektif şuurunu oluşturan ana unsurlar olarak Kur’an ve Sünnet’in, toplumsal sağ duyuyu yansıtan ortak kabullerin ve fakihler tarafından geliştirilen re’y ve ictihadların ayrı ayrı payları vardır.

Kur’an’da miras veya boşanma gibi bazı konularda hükümler ayrıntılı olarak verilmekle birlikte, beşerî ve hukukî ilişkilere dair hükümler ahlâkî vurgu ön planda tutularak genelde küllî esaslar şeklinde belirtilmiştir. Akidlerin yerine getirilmesi, helâl oluşun asıl alınıp yasakların ayrı ayrı sayımının yapılması, emanete riayet, ahde vefa, sorumluluğun şahsîliği, ölçülü davranmak ve yapılan bir kötülüğe en fazla misliyle mukabele etmek, kişiye ancak gücünün yeteceğini yüklemek, mâruf ve münker gibi konularda Kur’an’ın verdiği mesaj, müslümanlarda hukuk ve ahlâkın dayandığı ortak ilkeler ve gözettiği amaçlar konusunda belli bir fikir oluşturmuştur.

Hz. Peygamber bir hadisinde “Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim” demiştir (Buhârî, “Cihâd”, 122; “İʿtişâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 5-8, “Eşribe”, 71). “Cevâmiu’l-kelim” az lafızla çok mânayı ihtiva eden edebî vecizelerdir. Resûl-i Ekrem değişik vesilelerle, “Ameller niyetlere göredir”; “Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur”; “Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar”; “Beyyine davacıya, yemin de davalıya gerekir” şeklinde kısa ve özlü amelî kurallardan söz etmiş, hadis edebiyatında önemli yer tutan “kırk hadis” de bu tür hadislerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahâbe ve tâbiîn büyüklerinden rivayet edilen özlü sözlerin veya onların uygulamalarında beliren hukuk ilkelerinin de kavâid anlayışının oluşumuna katkısı vardır.

Şüphesiz ki kavâid ilminin ana malzemesini, müslümanların amelî hayatını ve hukukî tefekkürünü yansıtan fıkıh ilmi ve müslüman hukukçuların bu alandaki birikimini yansıtan fıkıh müdevvenatı oluşturur. İslâm hukuku (fıkıh), Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm coğrafyasının genişlemesine ve cevabı aranan fer‘î meselelerin çoğalmasına paralel olarak hızlı bir gelişim seyri gösterdi. Fıkıh ekollerinin oluşumu sürecinde tedvin edilen eserler dönemlerine kadar ilim havzalarında ortaya çıkan zengin fıkhî birikimi yansıtmaya, fer‘î meselelere getirilen çözüm önerilerini ve yapılan fikrî tartışmaları ana ve alt konu başlıkları altında toplayarak sistematik bir ifadeye kavuşturmaya çalıştı. Bu eserler, müslümanların amelî hayatını tanzimden ziyade mevcut amelî hayatın hukukî tefekkürle alâkalı entelektüel arka planını tanıtmayı ve bu yönde bir gelenek oluşturmayı amaçladığından sonraki nesiller için de önemli bir malzeme ortaya koydu. Konular meseleci bir metotla da olsa birbiriyle ilişkilendirilerek ve diğer

hukuk ekollerinin görüşleriyle mukayese edilerek ele alındı. İlk bakışta bir mezhebin görüşünü derlemek ve savunmak amacıyla kaleme alınmış görünse de mezhep müctehidlerinin ve sonraki fakihlerin ictihadlarından oluşan mezhebe ait zengin birikimi tahlil etmek, geçmiş dönemlerden intikal eden fıkhî hükümlerin dayandığı delili ve gözettiği amacı kavrayıp aralarındaki ortak bağları anlamaya çalışmak bu eserleri telif eden fakihlerin önemli bir uğraşı alanıydı. Bu süreçte fakihlerin hukukî tefekkürlerine yön veren, amelî olduğu kadar doktriner değeri de haiz bulunan genel hukuk ilkeleri, hukukun bütününde uygulanabilir genel kaide ve kurallar da ortaya konmaya çalışıldı. Önceleri daha belirsiz bir çizgide sürdürülen bu faaliyet, fıkıh doktrinlerinin klasik oluşumunu tamamlamasının ve bunu yansıtan literatürün ortaya çıkmasının ardından VII. (XIII.) yüzyılda daha çok hızlandı ve bunu takip eden dönemde de bu türün temel eserleri telif edildi. Esasen böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için fıkıh ekollerinin doktriner gelişimini tamamlaması gerekliydi.

Küllî kaideler, Zeyd b. Ali’nin el-Mecmûʿundan veya İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin “zâhirü’r-rivâye” eserlerinden itibaren fürû kitaplarında ve önceki nesillerden intikal eden şifahî fıkıh geleneğinde dağınık bir halde bulunur ve yeri geldikçe dile getirilir. Nitekim günümüzde bu eserlerdeki kaideleri derlemeye yönelik olarak yapılan çalışmalar, kaidelerin ilk dönemlerden itibaren müctehidlerce sıkça kullanıldığını ve giderek belirginleştiğini gösterir (örnek olarak bk. Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿid ve’ḍ-ḍavâbiṭü’l-müstaḫlaṣa mine’t-Taḥrîr, Kahire 1411/1991; Muhammed er-Rukî, Ḳavâʿidü’l-fıḳhi’l-İslâmî min ḫilâli Kitâbi’l-İşrâf ʿalâ mesâʾili’l-ḫilâf, Dımaşk 1419/1997). Bu eserlerdeki kaideleri müstakil kitaplarda toplama faaliyeti IV. (X.) yüzyılda başlamış, fürû-i fıkhın ve doktrinin gelişimine paralel olarak fıkhî kaideler ve zâbıtlar ileriki dönemde daha da netleşmiştir. IV. (X.) asır âlimlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs bu alanın ilk müelliflerinden sayılır ve onun Hanefî mezhebine ait on yedi kaideyi topladığı rivayet edilir (İbn Nüceym, s. 10). Elde bulunan en eski kavâid kitabı, Hanefî fakihi Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin kırk civarında kaideyi toplayan risâlesidir. el-Uṣûl adı verilen bu risâle, yine Hanefî fakihlerinden Necmeddin en-Nesefî tarafından örneklerle şerhedilmiştir. Kerhî’nin bu risâlesindeki kaidelerin henüz daha netleşmediği, kaide ve zâbıtlara “asıl” adıyla yer verildiği görülmektedir. Fukahanın ihtilâf sebeplerini ve bu ihtilâfların dayandığı kaideleri ortaya koymak üzere telif edilen ve Ebû

Zeyd ed-Debûsî'ye mi Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye mi ait olduğu tartışmalı olan Teʾsîsü'n-naẓar adlı kitap (Kahire 1329, 1972; Beyrut, ts.), ilm-i hilâf türünün olduğu kadar kavâid türünün de öncü eserlerinden biri kabul edilir. Bu kitapta seksen altı civarında kaide yer almaktadır. Bunu izleyen dönemde de kaidelerin mezheplere ait fürû kitaplarında sıkça kullanılması devam etmiş, ancak yaklaşık iki asırlık bir dönemden günümüze kavâide dair müstakil bir eser intikal etmemiştir. Kaynaklar bu dönemde bazı eserlerin telifinden söz etmekle birlikte (Yaʿkūb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 319-323) kavâid ilminin oluşum sürecinin VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Bundan sonra birçok fakih ve usulcünün kavâid, eşbâh ve nezâir veya furûk adları altında bir kısmı usul ve fürû ayırımı yapmaksızın küllî kaideleri tedvin eden müstakil eserlerin telifine yöneldiği görülür. Kavâid ilminin olgunlaşma dönemi sayılabilecek bu safhada ilk eser verenler İbn Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî'dir. Bunları İbnü'l-Vekîl, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tâceddin es-Sübkî, İbn Receb, Bedreddin ez-Zerkeşî, Süyûtî, İbn Nüceym gibi âlimlerin bu sahada telif ettiği eserler takip etmiş ve neticede zengin bir literatüre sahip yeni bir ilim dalı ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar'ın son dönemlerinde Ahmed Cevdet Paşa'nın büyük gayretleriyle tedvin edilen Mecelle'nin başında küllî kaidelerin meşhurlarından doksan dokuz tanesine yer verilmiş, daha önceki dönemlerde farklı metotlarla yapılan telif çalışmaları Mecelle'den sonra bilhassa bu doksan dokuz kaide üzerine yoğunlaşmıştır. Günümüz fıkıh muhitinde küllî kaide denilince Mecelle'de yer alan bu kaideler akla gelir.

Küllî kaidelerin sayıları hakkında bir rakam vermek oldukça zordur. Çünkü bu, küllî kaidenin tanımından mezheplerin birikimine ve içinde bulunulan gelişim merhalesine, ayrıca kaideleri belli esaslara irca etme faaliyetini olumlu bulup bulmamaya göre değişiklik gösterir. Meselâ Hanbelî fakihi ve usulcüsü İbn Receb'in el-Ḳavâʿid'inde 160, Mâlikî fakihi Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'nin el-Ḳavâʿid'inde 210, Şâfiî fakihi

Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî'nin el-İstiġnâ fi'l-farḳ ve'l-istis̱nâ adlı eserinde 600 kaide yer almaktadır. Günümüzde yeni bir ilgi alanı olarak ortaya çıkan, klasik fürû literatürünü tarayarak içinde geçen kaideleri derleme faaliyeti (bu tür çalışmalarla ilgili olarak bk. Yaʿkūb b.

Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 406-409), klasik eserlerde kaide formuna tam uymasa da değişik vesilelerle zikredilen kaidelerin sayısının hayli fazla olduğunu göstermektedir. Meselâ Serahsî'nin el-Mebsûṭ'unda 1000, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'inde 200, Mergīnânî'nin el-Hidâye'sinde 400 civarında kaide bulunduğunu kaydeden Ali Ahmed en-Nedvî, İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'l-kebîr'i üzerine Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin yaptığı şerhteki kaideleri derlediği çalışmasında 400 civarında kaideye yer vermektedir (el-Ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-müstaḫlaṣa mine't-Taḥrîr, s. 121, 479-498, 515-524). Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini tarayarak 1000'den fazla kaide tesbit etmiş ve bunları Ṭarîḳu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-meʾmûl bi-maʿrifeti'l-ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭ ve'l-uṣûl adlı eserinde toplamıştır (Demmam 1995).

Ancak bu tür eserlerde zikredilenler arasında kaide özelliği taşımayanlar bulunduğu gibi birbirine çok yakın olanların ayrı kaideler olarak kaydedildiği de görülür. Bunun için de öteden beri kaideleri belli asıllara irca etme ve bu asılları küllî kaide sayıp diğerlerini alt kaide, faide veya zâbıt gibi adlandırmalarla birincisinden ayırma teşebbüsü olmuştur. Kaynakların verdiği bilgiden, Şâfiî fakihlerinden Kādî Hüseyin el-Merverrûzî'nin küllî kaideleri dört asla irca etmesinin ardından İslâm'ın beş şartına kıyasla fıkhı da beş temel üzerine oturtma eğiliminin belirdiği (Tâceddin es-Sübkî, I, 12), bunun neticesinde kavaid kitabında yer alan kaidelerin beş temel kaide üzerine oturtulup diğer kaideler bunların açılımı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 12-13, 41, 48, 50, 54; Süyûtî, s. 35-37; Hısnî, I, 203-206; küllî kaideleri bu anlayışa göre tasnif eden çağdaş literatür örneği olarak bk. Sâlih b. Gānim es-Sedlân, el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyyetü'l-kübrâ, Riyad 1417). Bu beş ana kaide şöyledir: 1. Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir (Mecelle, md. 2). 2. Şek ile yakīn zâil olmaz (a.g.e., md. 4). 3. Meşakkat teysîri celbeder (a.g.e., md. 17). 4. Zarar izâle olunur (a.g.e., md. 20). 5. Âdet muhakkemdir (a.g.e., md. 36). İbn Nüceym bunların başına, "Sevap ancak niyetle olur" kaidesini ekleyerek sayıyı altıya çıkarır ve dağılımı buna göre yapar (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 14-21, 114). İbn Abdüsselâm kaidelerin dayandığı ana ilkeyi "celb-i mesâlih ve def'-i mefâsid" olarak (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, I, 3-4, 9), Süyûtî ise "mesâlihi koruma" şeklinde ifade etmiştir (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 38).

Kullanımı ve Önemi. Küllî kaideler öncelikli olarak fıkhın ibadetlerden âdâb, aile, borçlar, ceza, kamu, devletler hukukuna kadar değişik konularında verilen hükümlere ortak açıklama getirmeyi ve bu hükümlerin bağlı olduğu ana ilkeyi tanıtmayı hedeflediğinden fer‘î meseleleri çoğunlukla ve kural olarak kapsar. Özel durumu ve delili sebebiyle kaidenin dışında kalan fer‘î meseleler de olabilir. Fakihlerin küllî kaidenin tanımını yaparken ağlebîlik kaydına yer vermelerinin de amacı budur. Kaideler farklı açılardan bir genel bakış olduğundan bir kaidenin dışında kalan fer‘î hüküm diğer bir kaidenin ruhuna uygun düşebilir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, II, 948). Bu sebeple fer‘î bir meselede çözüm aranırken doğrudan küllî kaidelere başvurulması ve ondan hüküm çıkarılması doğru olmayıp o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması gerekir. Fürûun ürünü olan ve geniş bir bakış açısını yansıtan küllî kaidelere dayanarak hüküm vermek hukukta istikrar ve objektifliğin bozulması riskini de taşır. Bundan dolayı öteden beri fakihler, küllî kaideleri fetva ve kazâda hükmün kaynağı değil kendi yöntemi içinde verilecek hükmün şahit ve desteği olarak görmüşlerdir (Hamevî, I, 37; Ali Haydar, I, 23). Hatta fer‘î meseleye getirilecek çözümün küllî kaideye ters düşmesi de muhtemeldir. Klasik kaynaklarda zikredilen ictihad ve fetvanın yerleşik kaidelere aykırı olmaması şartından maksat da nasların açık hükmü, dinin ve aklın buluştuğu ilkelerdir.

Kaidelerin ağlebî olması, fetvada ve kazâda hükmün doğrudan kaynağı yapılmaması onların değerini azaltmaz. Yüzyılları bulan bir zaman diliminde oluşan ve İslâm coğrafyasının bütün farklılıklarını kuşatan bir zenginliğe sahip bulunan fıkıh müdevvenâtı, müslüman toplumların sağ duyusunu ve hâfızasını yansıttığı gibi bunlar üzerinde kapsamlı ve yorucu bir çalışma yapılarak ulaşılan küllî kaideler de tarihsel süreçte müslüman hukukçuların kendilerini bağlı saydıkları genel hukuk ilkelerini ve hukuk biliminin insan unsuruna dayalı evrensel yönünü birlikte tanıtır. İslâm hukukunun ana karakterini ve önceliklerini belirterek fer‘î meselelerin ayrıntılı hükümlerini kavramayı kolaylaştırır; fıkıh melekesi kazandırır. Bu sebeple küllî kaideler, insanlığın hukukî tefekkür tarihi açısından kıymetli bir belge ve hukuk doktrinlerinin kendini geliştirmesi açısından alternatif bir bakış açısı niteliğindedir.

Literatür. Eşbâh ve nezâir ile furûk türü eserlerin kavâid türü eserlerle iç içeliği, usul kaidelerini derleme amacıyla telif edilen eserlerde fıkhî

kaidelerin de bulunması, bazı usul ve fürû eserlerinin ayrı bir başlık altında küllî kaidelere de yer vermekte oluşu veya farklı isimler altında yazılmış eserlerin bu konuya tahsis edilmiş bulunması gibi sebeplerle kavâid literatürünün tesbit ve tasnifi belli zorluklar taşır. Kaynakların sözünü ettiği ilk dönemlere ait literatürün önemli bir kısmı günümüze ulaşmadığından, halen bir kısmı yazma halinde elde mevcut eserleri esas alarak kavâid ilminin doğuşu ve literatürün birbirine kaynaklık ve etki derecesi hakkında kesin yargılarda bulunmak da güçtür. Bu kayıtlarla, önceki yüzyıllardan günümüze intikal etmiş olan eserlerin belli başlıları mezheplere göre şu şekilde sıralanabilir: a) Hanefî Mezhebi. Bu mezhepte Ebü'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin yukarıda zikredilen eserlerinden sonra Ebü'l-Muzaffer Cemâleddin el-Kerâbîsî (ö. 570/1174), Sadrüşşerîa elEvvel, Tâceddin İbnü't-Türkmânî, Necmeddin b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî gibi müelliflerin furûk türü eserleri sayılmazsa kavâid alanında ilk telif İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'idir. Bu eser mezhep içinde büyük ilgi görmüş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunu, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ adlı usul eserinin sonunda 154 küllî kaideye yer vermesi takip eder. Son dönemlere gelindiğinde Mecelle'nin başına alınan doksan dokuz küllî kaide ve bunun üzerine yapılan çalışmalar, Süleyman Kırkağacî'nin Şerḥu ḫâtimeti Ḳavâʿidi'l-uṣûl'ü (İstanbul 1299) ve Dımaşk müftüsü Mahmûd Hamza'nın el-Ferâʾidü'l-behiyye fi'l-ḳavâʿid ve'l-fevâʾidi'l-fıḳhiyye'si (Dımaşk 1406/1986) sayılabilir. b) Mâlikî Mezhebi. Mâlikî mezhebinde Kādî Abdülvehhâb'ın en-Neẓâʾir'inden ve bazı furûk eserlerinden sonra telif edilen Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) el-Furûḳ'u doğrudan kavâidle ilgili olmasa da kavâid anlayışının gelişmesi ve literatüre zengin malzeme sunması itibariyle önemli bir eserdir. Bundan sonra Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'nin (ö. 758/1357) el-Ḳavâʿid'i,

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Azzûm'un el-Müẕheb fî żabṭi ḳavâʿidi'l-meẕheb'i, Ebü'l-Hasan Ali ez-Zekkāk'ın manzum el-Menhecü'l-münteḫab'ı, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin Îżâḥu'l-meṣâliḥ ilâ ḳavâʿidi'l-İmâm Mâlik'i (Rabat 1980) gelir. Ayrıca İbn Gāzî'nin el-Külliyyât'ı, Ebü'l-Hasan Ali es-Sicilmâsî'nin manzum el-Yevâḳītü's-semîne'si, Ebû Muhammed b. Abdurrahman el-Mescînî'nin manzum Ḳavâʿidü'l-İmâm Mâlik'i, İbn Abdûn el-Miknâsî ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin en-Neẓâʾirü'l-fıḳhiyye adlı eserleri de bu alanla ilgilidir. c) Şâfiî Mezhebi.

Bu mezhepte kavâid türü eser telifinin diğer mezheplere oranla daha yüksek olduğu, buna biraz da takip ettikleri mütekellimîn usulünün kuralcı karakterinin imkân verdiği görülür. Şâfiîler'de furûk türünün ilk eseri sayılan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babası Rüknülislâm el-Cüveynî'nin (ö. 438/1047) el-Vesâʾil fî furûḳı'l-mesâʾil'i ile Ebü'l-Abbas Ahmed el-Cürcânî'nin (ö. 482/1089) el-Furûḳ'undan sonra yazılan İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm'ı esasen, fıkhı maslahat ve mefsedet ekseninde açıklamayı konu alan bir hukuk felsefesi eseri olmakla birlikte kavâid literatürüne yön vermesi açısından da büyük önem taşır. İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i (nşr. Ahmed b. Muhammed el-Unkurî, Riyad 1413/1993) bu türün ilk örneği olması ve sonraki dönemlerde telif edilenlere kaynaklık etmesi yönüyle önemlidir. Bu çizgiyi Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî'nin el-İstiġnâ fi'l-farḳ ve'l-istis̱nâ'sı (nşr. Suûd es-Sübeytî, Mekke 1408/1988), Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin el-Mecmûʿu'l-müẕehheb fî ḳavâʿidi'l-meẕheb'i (Küveyt 1414/1994), Tâceddin es-Sübkî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i, İsnevî'nin Meṭâliʿu'd-deḳāʾiḳ fî taḥrîri'l-cevâmiʿ ve'l-fevâriḳ'ı geliştirerek sürdürmüştür. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid adıyla neşredilen (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, I-III, Küveyt 1402/1982) el-Ḳavâʿid'i, usul ve fürû dalının kaide ve terimlerini alfebetik sırayla derleyen kapsamlı ve önemli bir çalışma olarak dikkat çeker. Ebû Bekir el-Hısnî'nin el-Ḳavâʿid'i (nşr. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, I-III, Riyad 1418/1997), büyük ölçüde Alâî'nin el-Mecmûʿuna dayanılarak hazırlanmıştır. İbnü'l-Mülakkın'ın el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i, Süyûtî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i ve üzerinde yapılan şerh ve ihtisar çalışmaları da Şâfiî fıkhındaki kaideleri derleyen önemli eserlerdir. d) Hanbelî Mezhebi. İbn Süneyne es-Sâmerrî'nin el-Furûḳ'u, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin el-Ḳavâʿidü'n-nûrâniyye'si (Kahire 1970) ve İbn Kādı'l-Cebel'in el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye adlı eserinden sonra telif edilen İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) el-Ḳavâʿid'i, kavâid açısından olduğu kadar İslâm hukuk nazariyatı hakkında verdiği tasnif ve açıklamalar yönüyle de önemlidir. Bundan sonra İbnü'l-Mibred'in Muġnî ẕevi'l-efhâm'ının (Riyad 1416/1995) sonunda yer verdiği altmış altı küllî kaide ile İbn Receb'in el-Ḳavâʿid'indeki metodu izleyerek telif ettiği el-Ḳavâʿidü'l-külliye ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-fıḳhiyye adlı eseri (nşr. Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut 1415/1994) sayılabilir. e) Şîa. Sünnî fıkıh ekollerine paralel olarak Şîa fıkhında da Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî'nin (ö. 826/1423)

Naḍḍü’l-ḳavâˁidi’l-fıḳhiyye ˁalâ mez̠hebi’l-İmâmiyye (Kum 1403/1983), Seyyid Ahmed eş-Şebber’in (ö. 1242/1826) el-Uṣûlü’l-aṣliyye ve’l-ḳavâˁidü’ş-şerˁiyye’si (Kum 1404/1983), Mirza Hasan el-Mûsevî’nin el-Ḳavâˁidü’l-fıḳhiyye’si (I-IV, Necef 1389/1969), Muhammed Takī’nin Ḳavâˁidü’l-faḳīh’i (Beyrut 1407/1987) gibi eserler telif edilmiştir (kavâid literatürü ve yukarıda zikredilen eserler hakkında geniş bilgi için bk. Hısnî, neşredenin girişi, I, 52-73; Muhammed Sıddîkī b. Ahmed el-Borno, I, 103-119; Yaman, s. 27-36).

Usûl-i Fıkıhla İlgili Kavâid Kitapları. Delillerden hüküm elde etmede izlenen metotları özlü biçimde ifade eden fıkıh usulü kurallarının fıkhî kaidelerle belli bir yakınlığı vardır. Ancak bu kuralları derlemeyi ve usul kurallarının fürû-i fıkıhla bağını kurmayı konu alan eserler, fıkhî kaideleri de içermekle birlikte esasen usûl-i fıkıh literatürünün bir türünü oluşturur (bk. USÛL-i FIKIH). Usul kurallarıyla fürû-i fıkhın bağı da ya fer‘î meselelerin çözümlerinden yola çıkarak bunlardan belli usulî kurallara ulaşma ya da mevcut usul kurallarını fürûdan örneklendirme şeklinde kurulur. Şehâbeddin ez-Zencânî’nin (ö. 656/1258) Taḫrîcü’l-fürûˁ ˁale’l-uṣûl (Dımaşk 1962), İsnevî’nin et-Temhîd fî taḫrîci’l-fürûˁ ˁale’l-uṣûl (nşr. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1400/1980), İbnü’l-Lahhâm’ın el-Ḳavâˁid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1375/1956), Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî’nin Miftâḥu’l-vüṣûl (Kahire 1962), Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî’nin el-Vüṣûl ilâ ḳavâˁidi’l-uṣûl adlı eserleri bu grubun örneğini teşkil eder.

Küllî kaideler İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri ve gözettiği amaçları tanıtması, farklı konulardaki fıkhî çözümlere ortak açıklama getirmesi sebebiyle günümüz fıkıh çalışmalarında da hayli ilgi çeken bir konu olarak güncelliğini korumakta, kavâid kavramını ve ilmini tanıtmayı, bugüne intikal eden fıkhî birikim içinden küllî kaideleri farklı tasnif metotlarıyla derlemeyi konu edinen yeni çalışmalar yapılmaktadır (bu konudaki literatür için bk. Ya‘kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, s. 350-410). Ahmed b. Muhammed ez-Zerkā’nın Mecelle’deki doksan dokuz küllî kaideyi şerheden Şerḥu’l-ḳavâˁidi’l-külliyye’si (Dımaşk 1409/1989), Ya‘kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn’in ve Ali Ahmed en-Nedvî’nin konuyu tarihî ve nazarî boyutta ele aldığı el-Ḳavâˁidü’l-fıḳhiyye adlı eserleri böyledir (bk. bibl.). Ancak bunlar arasında, Muhammed Sıddîkī b. Ahmed el-Borno’nun

muhtasar usul ve fürû metinlerindeki âdeta her bir cümleyi alfabetik sırayla (meselâ elif harfinde 666 kaide yer alır) derlemeye başladığı Mevsûʿatü'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye adlı hacimli çalışması gibi (Riyad 1418/1997, I-IV) kaideyi teknik anlamıyla almadığı için literatür değeri taşımayanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḳʿad" md.; et-Taʿrîfât, "ḳāʿide" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1176-1178; Türk Hukuk Lûgati, Ankara 1944, s. 183, 366-367; Buhârî, "Cihâd", 122, "İʿtiṣâm", 1; Müslim, "Mesâcid", 5-8, "Eşribe", 71, 72; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 3-4, 9; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, I, 2-3; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Beyrut 1377/1957, I, 20; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Ivaz), Beyrut 1411/1991, I, 11-13, 41, 48, 50, 54, 93; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Beyrut 1377/1957, I, 20; Hısnî, Kitâbü'l-Ḳavâʿid (nşr. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân), Riyad 1418/1997, I, 203-206; neşredenin girişi, I, 21-73; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, I, 29; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 10-11, 14-21, 114, 191 vd.; a.mlf., el-Fevâʾidü'z-Zeyniyye (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Demmâm 1414/1994; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 35-38; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 34, 37, 51; Mecelle, md. 1-100; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 23, 27-28; Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ankara 1948, s. 120-203; a.mlf., Hukuk Tarihinden İslam Hukuku, Ankara 1955, s. 56-144;

Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm, Beyrut 1387/1968, II, 945-1089; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye, Dımaşk 1406/1986; a.mlf., el-Ḳavâʿiḍ ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-müstaḫlaṣa mine't-Taḥrîr, Kahire 1411/1991, s. 121, 479-498, 515-524; Mustafa Baktır, İslam

Hukukunda Zaruret Hali, Ankara, ts., s. 147-152; a.mlf., İslam Hukukunda Külli Kaideler, Erzurum 1988; Ahmed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâ ͨidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1409/1989; Ahmet Yaman, "Fıkıh Kaideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri" (Ahmet Ziya Efendi, İslâm Hukukunun Genel İlkeleri: Kavaid-i Külliye Şerhi içinde, haz. Ali Osman Koçkuzu), İstanbul 1996, s. 9-40; Sâlih b. Gānim es-Sedlân, el-Ḳavâ ͨidü'l-fıḳhiyyetü'l-kübrâ, Riyad 1417; M. Sıddîkī b. Ahmed el-Borno, Mevsû ͨatü'l-ḳavâ ͨidi'l-fıḳhiyye, Riyad 1418/1997, I, 19-119; Yâ'kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, el-Ḳavâ ͨidü'l-fıḳhiyye, Riyad 1418/1998; Mustafa Reşit Belgesay, "Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XII/2-3, İstanbul 1946, s. 561-608.

Mustafa Baktır

KĀİF

(bk. KIYÂFE).

KĀİM-BİEMRİLLÂH

(القائم بأمر الله)

Ebû Ca‘fer el-Kāim-Biemrillâh Abdullāh b. Ahmed el-Kādir-Billâh el-Abbâsî (ö. 467/1075)

Abbâsî halifesi (1031-1075).

18 Zilkade 391’de (9 Ekim 1001) doğdu. Babası Halife Kādir-Billâh, annesi Ermeni veya Rum asıllı Bedrü’d-dücâ (Katrü’n-nedâ) adlı câriyedir. Kāim-Biemrillâh lakabıyla veliaht ilân edilip adına hutbe okundu ve babasının ölümü üzerine hilâfet makamına geçti (13 Zilhicce 422 / 1 Aralık 1031). Onun halifelik dönemi Selçuklu-Abbâsî, Büveyhî-Abbâsî ve Selçuklu-Büveyhî münasebetleri açısından önemlidir.

Kāim-Biemrillâh halife olduğunda Bağ-dat, Irak Büveyhî Hükümdarı Emîrü’l-ümerâ Celâlüddevle’nin hâkimiyetindeydi. Ancak Büveyhîler’in Fars hükümdarı Ebû Kâlîcâr’ın sürekli tehdidi altında bulunan Celâlüddevle Bağdat’ta güvenliği sağlayamıyordu. Celâlüddevle’nin, kendisine göndermesi gereken vergi veya cizyeye el koymasından ve yaptığı baskılardan rahatsız olan Kāim-Biemrillâh vergiler gönderilmediği takdirde camileri kapattırıp Bağdat’ı terkedeceğini söyledi (434/1043). Ertesi yıl İfrîkıye’deki Zîrîler, Fâtımîler’e tâbi olmaktan vazgeçip Kāim-Biemrillâh’ı metbû tanıdılar ve onun adına hutbe okuttular. Halep’te de Abbâsîler adına hutbe okunmaya başlandı (435/1044). Muhyiddin lakabıyla Celâlüddevle’nin yerine geçen Ebû Kâlîcâr döneminde Bağdat’ta kısmî bir otorite sağlanmakla birlikte onun ölümünden sonra Bağdat tekrar Sünnî-Şiî mücadelesine sahne oldu.

Tuğrul Bey 429’da (1038) Nîşâbur’u fethedince Kāim-Biemrillâh ona elçi gönderip bölgede yağma ve tahribattan vazgeçilmesini istedi. Tuğrul Bey de halifeye Türkmenler’i yağmacılıktan vazgeçirmeye çalışacağını bildirdi. Dandanakan Savaşı’nın ardından halifeye elçi yollayıp saltanatının tasdik edilmesini isteyen Tuğrul Bey, Rey’e hâkim olduktan sonra (435/1043-44)

fethettiği yerlerde Abbâsîler adına hutbe okuttu. Kāim-Biemrillâh, aynı yıl Kādılkudât Mâverdî'yi Tuğrul Bey'e elçi gönderip halka âdil muamele etmesini istedi. Sultanın yanında bir yıl kalan Mâverdî dönüşünde Tuğrul Bey'in halifeye itaatkâr ve emirlerine hürmetkâr olduğunu bildirdi. Bu durum halifenin Tuğrul Bey'e olan güvenini arttırdı. Tuğrul Bey de Bağdat'ı elinde tutan Irak Büveyhî Hükümdarı Celâlüddevle'ye elçi yollayıp halifeye ve Bağdat halkına iyi davranmasını istedi. Kāim-Biemrillâh 436'da (1044-45) Tuğrul Bey'e bir elçi göndererek elde ettiği ülkelerle yetinmesini, geri kalan yerleri Arap emîrlerine bırakmasını, kendisine mutlak şekilde tâbi olmasını, halka âdil davranmasını ve fethettiği topraklardan hilâfet makamına vergi ödemesini istedi. Tuğrul Bey elçiye bunlardan ancak bir bölümünün yerine getirilebileceğini bildirdi.

Celâlüddevle zamanında büyük şöhrete kavuşan Türk Emîri Arslan Besâsîrî, Fars Büveyhî Hükümdarı Ebû Kâlîcâr'ın yerine geçen el-Melikü'r-Rahîm Hüsrev Fîrûz döneminde Bağdat askerî valiliğine tayin edilmiş ve güvenliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştı. Arslan Besâsîrî'nin giderek artan nüfuzundan ve kendi adamlarını cezalandırmasından rahatsız olan Kāim-Biemrillâh (bir rivayete göre Vezir İbnü'l-Müslime) Tuğrul Bey'e haber gönderip kendisini Bağdat'a davet etti (444/1052). Tuğrul Bey 25 Ramazan 447'de (18 Aralık 1055) Bağdat'a girdi. Bu bağımsız bir Türk hükümdarının Bağdat'a ilk girişiydi. Bu sırada Tuğrul Bey'in askerleriyle Büveyhî askerleri arasında çıkan savaşta birçok kişi hayatını kaybetti. Tuğrul Bey, olaylardan sorumlu tuttuğu Hüsrev Fîrûz ile ileri gelen kumandanlarını tutuklatarak Irak'ta bir asırdan beri süren Büveyhî hâkimiyetine son verdi (28 Ramazan 447 / 21 Aralık 1055). Halife, Hüsrev Fîrûz'un tutuklanmasından rahatsız olduysa da Tuğrul Bey hilâfet makamının tahsisatını arttırıp ilişkileri düzeltti. Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun, Kāim-Biemrillâh ile evlendirilerek iki hânedan arasında akrabalık bağı kuruldu (448/1056).

Bağdat'ta on üç ay kalan Tuğrul Bey, Fâtımîler'in desteğini sağlayan Arslan Besâsîrî'yi ortadan kaldırmak üzere Kuzey Irak'a hareket etti. Mayıs 1057'de Musul'u ele geçirdi. Arslan Besâsîrî Rahbe'ye kaçtı. Tuğrul Bey'i Bağdat'ta muhteşem bir törenle karşılayan Halife Kāim-Biemrillâh İslâm'a yaptığı hizmetlerden dolayı ona teşekkür etti, başına çok kıymetli bir taç koydu, hil'atler, sancaklar verdi, altın kılıç kuşattı ve kendisini melikü'l-

Meşrık ve’l-Mağrib ilân ederek “rükneddin” ve “kasîmü emîri’l-mü’minîn” lakaplarını verdi (Zilkade 449 / Ocak 1058). Ertesi yıl Tuğrul Bey’in İbrâhim Yinal’ın isyanıyla uğraşmasını fırsat bilen Arslan Besâsîrî, Hille Mezyedî Emîri Dübeys ve Ukaylî Emîri Kureyş’in de desteğiyle Bağdat’a girip Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına hutbe okuttu. Halife Kāim-Biemrillâh ile veziri Reîsürrüesâ İbnü’l-Müslime, Ukaylî Emîri Kureyş’in himayesine girdiler. Kureyş, halifeyi Fırat kıyısındaki Hadîsetü Âne Kalesi hâkimi olan yeğeni Muhâriş’in yanına gönderdi. Tuğrul Bey, İbrâhim Yinal’ın isyanını bastırdıktan sonra Irak’a geri dönünce Arslan Besâsîrî Bağdat’ı terkederek Dübeys’in yanına sığındı. Tuğrul Bey, Kureyş’e haber gönderip halifenin makamına iade edilmesini istedi. Bunun üzerine serbest bırakılan Kāim-Biemrillâh Nehrevan’da Tuğrul Bey tarafından karşılandı (Zilhicce 451 / Ocak 1060). Tuğrul Bey daha sonra Arslan Besâsîrî’yi takip etmek için oradan ayrıldı. Arslan Besâsîrî’nin öldürülmesi üzerine tekrar Bağdat’a dönen Tuğrul Bey için halife bir meclis akdetti ve kendisine hil‘at verdi (Safer 452 / Mart 1060). Tuğrul Bey, hanımının ölüm döşeğindeki vasiyetine uyarak halifenin kızıyla evlenmek istedi. Halife başlangıçta muvafakat ettiği halde daha sonra vazgeçince çeşitli yollarla rızâsını almayı başardı. Nikâh Tebriz yakınlarında kıyıldı (13 Şâban 454 / 22 Ağustos 1062), evlilik ertesi yıl gerçekleşti. Bu durum Bağdat’ta sevinçle karşılandı.

Tuğrul Bey’in ölümünden (455/1063) sonra Selçuklular’a tâbi mahallî emîrlerin desteğini sağlayarak Irak’ta yeniden siyasî hâkimiyet tesis etmek isteyen Kāim-Biemrillâh Tuğrul Bey’in adını hutbelerden çıkardı. Selçuklular’ın Bağdat’ta görev yapan vergi memurlarına işten el çektirdi. Alparslan’ın 455’te (1063) aynı yıl tahta çıkması üzerine ertesi yıl Bağdat’ta onun adına hutbe okuttu ve saltanatını tasdik etti. Alparslan ile Kāim-Biemrillâh arasında bazı gerginlikler yaşandıysa da bu ihtilâflar daha sonra giderildi. Alparslan’ın Malazgirt zaferinin ardından Bağdat’a gönderdiği fetihnâme görkemli bir törende okundu ve zafer sevinçle kutlandı. Kāim-Biemrillâh, Melikşah’ın tahta geçmesi üzerine onun saltanatını da onaylayıp adına hutbe okuttu. 467 Saferinde (Ekim 1074) hastalanan Kāim-Bi-emrillâh 12 Şâban 467’de (2 Nisan 1075) vefat etti. Yerine Muktedî-Biemrillâh lakabıyla torunu Ebü’l-Kāsım Abdullah geçti.

Kāim-Biemrillâh âdil, sabırlı ve müsamahakâr bir insandı. Edebiyata, kitâbet ve inşâ sanatına vâkıftı. Onun döneminde Bağdat, çeşitli

huzursuzluk ve karışıklıklara rağmen bir ilim ve kültür merkezi olmuş, Nizâmiye Medresesi öğretime açılmıştır (459/1067). Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi fakihler eserlerinde hilâfet kavramını savunmuşlardır. Babası Kādim-Billâh'ın itikadî düşüncelerini içeren ve "er-Risâletü'l-Ḳādiriyye (el-İʿtiḳādü'l-Kādirî)" adıyla anılan metin 433'te (1041-42) birçok âlim ve şeyhin huzurunda divanda okunmuş, Kāim-Biemrillâh babasının fikirlerine sahip çıkarak onları devam ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, bk. İndeks; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 399-404; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 56-61, 108, 289-291; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 101-103, 106-107; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 12-15, 33, 37, 42; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 1-15; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 192-193; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 292-293; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXV, 138-140; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 417-423; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 112-115, 142, 184, 189, 192, 194, 197-199, 207; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 56, 59, 60, 69-70, 72; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 106; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 24-54; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 7, 54, 79, 139, 150; a.mlf., "Tuğrul Bey", İA, XII/2, s. 30-35; E. Glassen, Der Mittlere Weg Studien zur Religionspolitik und Religiosität der Späteren Abbāsīden Zeit, Wiesbaden 1981, s. 21-61; Mahmûd Arafe Mahmûd, el-Aḥvâlü's-siyâsiyye ve'd-dîniyye fî bilâdi'l-ʿIrâḳ ve'l-meşrıḳı'l-İslâmî: 422-467/1031-1075, Küveyt 1409-10/1988-89; Hüseyin Adalıoğlu, Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü; D. Sourdel, “al-Ḳāʾim Bi-Amr Allāh”, EI² (İng.), IV, 457-458.

Abdülkerim Özaydın

KĀİM-BİEMRİLLÂH el-FÂTIMÎ

(القائم بأمر الله الفاطمي)

Ebü'l-Kāsım el-Kāim-Biemrillâh Muhammed (Abdurrahman) b. Ubeydillâh el-Mehdî el-Fâtımî (ö. 334/946)

Fâtımî halifesi (934-946).

280 (893) veya 277'de (890) Selemiye'de doğdu. İsmâilîler'in imamı olan babası Ubeydullah el-Mehdî ile birlikte küçük yaşta, Selemiye'den Berberî-Midrârî Emirliği'nin merkezi Sicilmâse'ye varan uzun ve tehlikeli bir yolculuk yapmak zorunda kaldı. 299 (911-12) yılında babası tarafından veliaht tayin edildi. Aynı yıl Kü-tâmeliler'in topraklarına girdi; Kostantîne şehrini zaptetti. Mehdîliğini ilân eden Mâvedentî'nin başlattığı isyanı bastırdı. 300'de (912-13) Fâtımî yönetiminden çıkan Trablus'u hâkimiyet altına almakla görevlendirildi. Şehri altı ay müddetle kuşattıktan sonra teslim aldı. Bu olayın ardından Mısır'ı zaptetmek üzere yola çıkan ordunun başkumandanlığına getirildi. Rakkāde'den 15 Zilhicce 301'de (12 Temmuz 914) yola çıkan Ebü'l-Kāsım, İskenderiye'ye girerek şehri daha önce ele geçirmiş olan Berka Fâtımî kuvvetleri kumandanı Yûsuf b. Hubâse ile buluştu. Bir ay sonra buradan ayrılarak Mısır'ın merkezi Fustat'a doğru saldırıya geçti. Abbâsî ordularıyla giriştiği savaşlardan sonra ordusunu dinlendirmek için İskenderiye'ye çekildi. Mûnis el-Muzaffer kumandasında büyük Abbâsî ordusunun Ramazan 302'de (Nisan 915) Mısır'ın imdadına koşması üzerine savaşı göze alamayıp İfrîkıye'ye döndü.

Ebü'l-Kāsım Muhammed, Zilkade 306'da (Nisan 919) Rakkāde'den büyük bir orduyla İskenderiye'ye doğru yola çıktı. Öncü birlikleri Safer 307'de (Temmuz 919) şehri ele geçirdi. Fâtımî donanması Abbâsî donanması karşısında 18 Şevval 307'de (12 Mart 920) yenilgiye uğrayınca İskenderiye'de beklemek zorunda kaldı. 3 Muharrem 308'de (25 Mayıs 920) Fustat'a yardıma gelen Mûnis'in kuvvetleriyle Ebü'l-Kāsım'ın kuvvetleri arasında cereyan eden savaşlarda Abbâsîler galip geldiler. Ebü'l-Kāsım ikinci defa İskenderiye'den ayrılmaya karar verdi. Ebü'l-Kāsım

Muhammed'in Orta Mağrib'de 315-316 (927-928) yıllarında gerçekleştirdiği seferler sonunda Fâtımîler'in nüfuzu Tâhert bölgesine ulaştı ve bazı Zenâteliler'le onların müttefiki olan kabileler Fâtımîler'e itaat arzettiler.

Babası Ubeydullah el-Mehdî'nin ölümü üzerine Ebü'l-Kāsım Muhammed 322'de (934) "el-Kāim-Biemrillâh" unvanıyla Fâtımî halifesi ilân edildi. Halifeliği sırasında askerî gücünü arttırmaya, özellikle İfrîkıye'deki hâkimiyetini güçlendirmeye büyük önem verdi. Kureyş'e nisbet edilen İbn Tâlût diye bir kişi, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın oğlu ve meşrû vârisi olduğu iddiasıyla isyan edip Berberîler'in desteğiyle Trablus'u ele geçirmeye muvaffak olunca Kāim-Biemrillâh isyanı kısa sürede bastırdı. Onun sert siyaseti Sicilya'da da aynı şekilde uygulandı.

Ya'kūb b. İshak et-Temîmî, Kāim-Biemrillâh'ın emriyle 7 Receb 322'de (23 Haziran 934) başşehir Mehdiye'den ayrılarak Cenova'yı kuşattı. Şiddetli bir savaştan sonra şehri zaptetti (323/935). Kāim-Biemrillâh, Mağrib-i Aksâ'da Fâtımî hâkimiyetini yeniden tesis etmek ve Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın artan gücüne bir sınır koymak için Şevval 323'te (Eylül 935) Meysûr el-Hâdim kumandasında Mağrib-i Aksâ'ya bir ordu gönderdi. Meysûr, Mağrib'i geçip Fas şehrine ulaşırken diğer bir Fâtımî kumandanı Sandal el-Hâdim Nakūr'a saldırıya geçerek Emîr İsmâil b. Abdülmelik es-Sâlihî'yi katledip bölgeyi Fâtımî hâkimiyetine aldı (Şevval 324 / Eylül 936); daha sonra Fas'ı kuşatan Meysûr'a katıldı. Şehir bir süre direndikten sonra düştü. Meysûr, Mağrib'i, bölgenin ele geçirilmesinde yardımları bulunan ve Fâtımîler'e bağlılık arzeden İdrîsîler'in yönetimine bırakarak İfrîkıye'ye döndü.

Fâtımîler'in Mısır'ı almak için giriştikleri üçüncü başarısız hareket Kāim-Biemrillâh zamanında gerçekleşti. Mısır'daki karışıklıkları dikkate alan Kāim Mısır'a

yürüyerek İskenderiye'yi ele geçirdi (6 Cemâziyelevvel 324 / 1 Nisan 936), ancak Abbâsîler'in Mısır valisi Muhammed b. Tuğç'un kardeşi Hasan b. Tuğç ve Sâlih b. Nâfi' kumandasında gönderdiği ordu Fâtımî ordusunu mağlûp etti. Fâtımî ordusu İskenderiye'den Berka'ya geri dönmek zorunda kaldı.

Kāim-Biemrillâh halifeliğinin son iki yılını, İfrîkıye'de patlak veren ve Fâtımî Devleti'ni neredeyse yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya getiren Hâricî isyanını bastırmak için yapılan mücadelelerle geçirdi. İfrîkıye'nin mâmur beldelerinde büyük katliam ve yağmalar gerçekleştirerek hemen hemen bütün İfrîkıye'yi ele geçiren Ebû Yezîd en-Nükkârî, Kāim'in kumandanı Meysûr'u 12 Rebîülevvel 333 (2 Kasım 944) tarihinde mağlûp edip öldürdükten sonra Fâtımîler'in başşehri Mehdiye'ye doğru harekete geçti (19 Cemâziyelevvel 333 / 7 Ocak 945). Halife Kāim, Mehdiye'nin müdafaası için şehrin çevresinde hendekler kazdırdı, kaleleri tahkim etti. Kütâmeliler'e ve Sanhâce kabilesi reisi Zîrî b. Menâd'a mektup yazarak onları yardıma çağırdı. Başarısız olan ilk iki hücumdan sonra Ebû Yezîd üçüncü hücumu Kayrevan halkının da iştirakiyle ancak bir ay sonra gerçekleştirdi. Sünnî fakihler de Fâtımîler'e karşı cihad ilân edip halkı Ebû Yezîd'e katılmaya teşvik ettiler. Buna rağmen Fâtımî kuvvetleri onları bozguna uğrattı. Yeniden asker toplama gayretleri de bir sonuç vermedi. 333 Zilkade ve Zilhiccesinde (Haziran-Temmuz 945) yaptığı hücumlardan bir netice alamayan Ebû Yezîd Kayrevan'a dönmek zorunda kaldı.

Böylece Tunus, Bâce, Ürbüs, Cezîretü Şüreyk, Mesîle ve Sûse gibi stratejik merkezleri ele geçirmek için iki taraf arasında bir mücadele başladı. Bu dönemde İfrîkıye büyük bir tahribata mâruz kaldı. Başlangıçta bazı başarılar sağlamasına rağmen Ebû Yezîd'in durumunda önemli gelişme olmadı. Son olarak Sûse şehrini kuşattı. Kāim-Biemrillâh bu kuşatma sürerken 13 Şevval 334'te (18 Mayıs 946) vefat etti. Onun ortaya koyduğu ısrarlı mücadele oğlu Mansûr-Billâh'ın işini bir dereceye kadar kolaylaştırdı.

Hâricî isyanı dışında Kāim-Biemrillâh'ın iktidarda bulunduğu dönemde İfrîkıye barış ve sükûn içerisinde bir dönem geçirdi. Mütevazi bir hayat sürdürmeye önem verdiği, sarayında münzevi bir hayat yaşadığı kaydedilen Kāim'in günümüze ulaşan şiirleri ve mektupları onun bir dereceye kadar şairlik ve ediplik yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Şiirleri arasında Abbâsî hilâfetine eleştiri mahiyetinde olanlar da bulunduğundan İbnü'l-Müneccim, Ebû Bekir es-Sûlî ve İbn Düreyd gibi Abbâsî sarayına mensup bazı şairler ona reddiyeler kaleme almışlardır. Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr, tıbba dair Zâdü'l-müsâfir ile Neṣâʾiḥu'l-ebrâr adlı eserlerini Kāim-

Biemrillâh için kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 269-270, 273, 275, 276, 277-278, 287-288; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 89-90, 113-114, 284; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 232-233, 238-239, 269-270, 272, 288, 291, 295-297, 304-305, 307-310; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu’l-ḫulefâ˒i’l-Fâṭımiyyîn bi’l-Maġrib: el-Ḳısmü’l-ḫâṣ min kitâbi ˓Uyûni’l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1985, s. 190-191, 192, 194 vd., 206, 207, 208, 214-230, 263-338; H. Halm, The Empire of the Mahdi the Rise of the Fatimids (trc. M. Bonner), Leiden 1994, s. 275-309; Ferhat ed-Deşrâvî, el-Ḫilâfetü’l-Fâṭımiyye bi’l-Maġrib (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1994, s. 195-197, 208-217, 218-220, 221-226, 239-240, 242, 243-244, 245-270; a.mlf., “al-Ḳā˒im”, EI² (İng.), IV, 458-460; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-Maġrib fi’l-˓aṣri’l-İslâmî, İskenderiye, ts., s. 539-543; Şinasî Altundağ, “Kāim”, İA, VI, 104-106; Ethem Ruhi Fığlalı, “Ebû Yezîd en-Nükkârî”, DİA, X, 259-260.

Ahmet Güner

KĀİM-BİEMRİLLÂH es-SA‘DÎ

(القائم بامر الله السعدي)

Ebû Abdillâh el-Kāim-Biemrillâh Mevlây Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân es-Sa‘dî el-Hasenî el-Fâsî (ö. 923/1517)

Sa‘dîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1511-1517).

Muhtemelen Der‘a’da doğdu. Hz. Hasan’ın torunlarından en-Nefsüzzekiyye diye tanınan Muhammed b. Abdullah el-Mehdî’nin soyundandır. Ailesi VI. (XII.) yüzyılda Arabistan’daki Yenbu‘dan Kuzey Afrika’ya göç etmiş ve Tâgmedâret bölgesinde yer alan Der‘a vadisinde yerleşmişti. Muhammed ilk tahsiline Der‘a’da başladı. Kur’an, dinî ilimler ve tarih sahasında kendini yetiştirdi. Daha sonra Sûs’un en önemli dinî şahsiyetlerinden olan Cezûliyye tarikatı şeyhi Muhammed b. Mübârek el-Akāvî’ye intisap etti ve onun tarafından Portekizliler’e karşı cihad etmek üzere Sûs’a gönderildi (916/1510). Târûdânt yakınlarındaki Tîdsî köyünde kabile şeyhleri ve ileri gelenleriyle toplantılar yapan ve buradaki faaliyetleri sonunda etrafında kalabalık bir kitle toplamayı başaran Muhammed “el-Kāim-Biemrillâh” lakabını aldı. Bu kitleyi teşkilâtlandırarak büyük bir güce sahip oldu. Der‘a ve Sûs halkının desteğiyle Portekizliler’le mücadeleye başladı. Agādîr yakınlarında kazandığı zaferlerle şöhretini de yaygınlaştırdı ve 917’de (1511) Sa‘dîler hânedanının temellerini attı. Büyük oğlu Ebü’l-Abbas Ahmed el-A‘rec’i “Melikü Sûs” lakabıyla vali olarak tayin etti, iki yıl sonra da veliaht ilân etti. Hâha ve Şeyâzıme şeyhleri kendisinden yardım isteyince oğlu Muhamed eş-Şeyh’i Sûs’ta vekil bırakıp onların yardımına koştu ve Portekizliler’le iş birliği yapan Yahyâ b. Tâfût’u uzaklaştırarak Hâha’ya girdi (922/1516). 923 (1517) yılında Hâha’ya bağlı Efūgāl’de vefat eden Kāim-Biemrillâh, Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin türbesine defnedildi. Naaşı daha sonra oğlu Ahmed el-A‘rec tarafından Cezûlî’nin cesediyle birlikte Merakeş’e nakledildi. Hâkimiyeti altındaki topraklar Ahmed el-A‘rec ile diğer oğlu Muhammed eş-Şeyh arasında taksim edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Selâvî, el-İstiḳṣâ, III, 2-7; V, 1-15; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922, s. 90 vd.; R. Le Tourneau, “La naissance du pouvoir saʿdien vue par l’historien al-Zayyānī”, Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, III, 65-80; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿahdi’d-devleti’s-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978, s. 33-50; Celâl Yahyâ, Târîḫu’l-Maġribi’l-kebîr, Beyrut 1981, III, 31-38; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 239-245; Abdülfettâh Mukallid el-Ganîmî, Mevsûʿatü târîḫi’l-Maġribi’l-ʿArabî, Kahire 1414/1994, III/6, s. 113-121; A. Cour, “Sa’dîler”, İA, X, 41, 43-44; Chantal de la Véronne, “Saʿdids”, EI² (İng.), VIII, 723; Ahmed el-Bûzeydî, “et-Tâgmedâretî, Muḥammed b. ʿAbdurrahmân”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1415/1995, VII, 2154.

Sabri Hizmetli

KĀİME

(قائمة)

Osmanlı maliyesinde kâğıt para için kullanılan tabir.

Sözlükte “ayakta duran, bir şeyin yerine geçen” anlamındaki kāimin müennes şekli olan kāime (çoğulu kavâim) piyasada sikkeyi temsilen tedavül ettiği için bu adla anılmıştır. Aynı zamanda Osmanlı diplomatiğinde genellikle büyük makamdan küçük makama gönderilen, “geniş ve uzun kâğıtlara yazılan resmî belge”

anlamında da kullanılmıştır. Belgelerde “esham kavâimi, evrâk-ı nakdiyye, kavâim-i nakdiyye, kavâim-i nakdiyye-i mu‘tebere, varaka-i nakdiyye, nakid kâğıdı, kavâim-i mu‘tebere, kāime-i nakdiyye” gibi çeşitli adlarla da geçer. Osmanlı maliyesinde öteden beri uygulanagelen esham sisteminin (bk. ESHAM) geliştirilmesiyle ortaya çıkmış olup eshamdan farkı beratsız kullanılmasıdır. Tanzimat döneminin başlarında maliyeye gelir bulma konusu tartışılırken böyle bir yöntemin uygulanması teklifi daha sonra şeyhülislâm olan Ârif Hikmet Bey’den gelmiş ve kabul edilmiştir.

Kāimeler, paraya olan âcil ihtiyaç yüzünden kalıplarının çıkarılması ve basılması beklenmeksizin el yazısı olarak piyasaya sürüldü. Toplam 160.000 lira (32.000 kese) tutarındaki ilk kāimeler Maliye Nâzırı Saib Paşa zamanında muhtemelen Haziran 1840’ta çıkarıldı. Büyük ebatlı ve nakit para hükmünde olan kāimelerin tedavül süresi sekiz yıldı. Ayrıca senede % 12,5 faiz getirisi vardı. Faiz verilmesinden amaç bunları piyasada tedavül eden eshamdan daha cazip hale getirmekti. Faizler iki taksitte ödenmekteydi. Kāimelerin karşılığı yoktu, ancak ödenecek faizlerine İstanbul gümrüğü malından karşılık gösterildi. Halk böyle bir uygulamaya alışık olmadığı için kāimeler piyasada olumlu karşılanmadı. Öte yandan el yazısı kāimeler hemen kalpazanların dikkatini çekti. Kāimeler başlangıçta bütün ülkede kullanıldı; fakat sahte kāimeyi kontrol ve tesbit etmek kolay değildi. Buna halkın tepkisi de eklenince bir süre sonra taşrada tedavülü yasaklandı. Kalpazanlığı önlemek için 1841 yılbaşından itibaren iki yıl

içinde el yazısı kāimeler matbularıyla değiştirildi. Taklit edilmemeleri için 1844 ve 1847'de farklı şekillerde yeniden bastırıldı.

Kāimenin faizi 1843'te %12,5'tan % 10'a, ardından da % 6'ya düşürüldü. 1851'de ise 100.000 liralık (20.000 kese) faizli kāime piyasadan çekilerek yerine 20 kuruşluk faizsiz kāime çıkarıldı. Bu husus, kāimenin gerçek anlamda bir alışveriş aracı olarak kullanılması açısından önemlidir. Daha sonra faizsiz kāime uygulaması biraz daha yaygınlaştırıldı. Hükümet, Mart 1854'te Kırım Savaşı giderlerini karşılamak için sadece savaşın geçtiği bölgelerde geçerli olmak ve savaş sonunda tedavülden kaldırılmak üzere geçici olarak 10 ve 20 kuruşluk faizsiz ordu kāimeleri hazırladı. Toplam 856.250 liralık (171.250 kese) çıkarılan ordu kāimeleri 1857'de piyasadan çekildi. Savaş normal kāime emisyonunu da çoğalttı. Nitekim 1856'da piyasadaki faizli kāime miktarı 1.720.000 liraya (344.000 kese) ulaştı. Devlet kāimeyi çok defa kamuoyundan gizli olarak piyasaya sürmekteydi.

Kāimenin kaldırılması için yapılan ilk ciddi girişim 1848'de "iâne-i umûmiyye" adıyla halkın zorunlu yardımına başvurulmasıdır. Ülke genelinde toplanan 1.5 milyon liranın ancak dörtte biri bu amaç için harcandı. Geri kalanı ülkede çıkan karışıklıkların bastırılmasına sarfedildi. 1858'de Dent, Palmer ve Ortakları Şirketi'nden % 6 faizli 5 milyon sterlinlik bir istikraz yapıldı. Sözleşmede paranın kāimenin kaldırılmasında kullanılması şartı vardı. 1859'da tekrar İstanbul halkının yardımına başvuruldu. Bütün bu girişimler toplanan paraların 1860 Şam olaylarında harcanması üzerine başarısız kaldı. Hükümet, bu olaylardan sonra Fransız Mirés ile fâhiş fiyatla 16 milyon sterlinlik bir borç anlaşması imzaladı. Daha sonra bazı Galata bankerlerine bir banka kurdurup kāimeyi bu vasıta ile ortadan kaldırmayı düşündü.

Hükümet, bütün bu teşebbüsler sonuçsuz kalınca 1862 Mart sonundan itibaren geçerli olmak ve durumu siyasî açıdan nazik olan Cidde ve Yemen gibi yerlerin dışında bütün ülkede tedavül etmek üzere 12.5 milyon liralık (2.5 milyon kese) kāime çıkarma kararı aldı. Karar yürürlüğe konulduğu sırada 13 Aralık 1861'de İstanbul'da kāimenin fiyatı olağan üstü düştü ve piyasada geçmez oldu. Esnaf ve tüccar panik içerisinde iş yerlerini kapadı, ellerinde parası olanlar birkaç günlük ekmek aldı. Camilere toplanan halka dükkânlarını açarak ticarete başlamaları telkin edildi, sarrafların faaliyetleri

durduruldu. Ayrıca memur maaşlarının ödenmesi mart ayına kadar ertelendi. Bu arada malî konularda tek yetkili olarak sadrazamlığa getirilen Fuad Paşa'nın çalışmaları sonucunda İngiltere'den alınan borç ile kāimenin kaldırılması kararlaştırıldı. Kāime değerinin % 40'ı nakit, geri kalanı da % 6 faizli eshâm-ı cedîde olarak ödenecekti. Bir süre sonra hazinede nakit sıkıntısı ortaya çıkınca paranın bir kısmı sterlin ve frank olarak ödendi. 1862 Eylülü başında kāimenin tamamen tedavülden kaldırıldığı resmen ilân edildi.

İkinci kāime uygulamasına Balkanlar'daki karışıklıklar ve yaklaşan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda orduyu finanse etmek için başvuruldu. 1863 imtiyaz sözleşmesiyle Osmanlı ülkesinde kāime çıkarma yetki ve tekeli Bank-ı Osmânî'ye devredildiğinden bankanın onayı çıkarılan kāimelerden % 1 komisyon ve tazminat verilerek alınabildi. 2 milyon liralığı hemen, geri kalanı da gerektiğinde çıkarılmak üzere toplam 3 milyon liralık kāime emisyonuna karar verildi. Birinci uygulamanın aksine takım ve seri numarası konulan kāimeler önce cephede, 28 Ağustos 1876'da da İstanbul'da piyasaya sürüldü. Faizsiz olan bu kāimeler Hicaz, Yemen, Trablusgarp, Basra ve Bağdat gibi siyasî açıdan hassas yerlerin dışında ülkenin her yerinde tedavül edecekti. Çıkarılanların ihtiyacı karşılamaması üzerine ihtiyaten elde tutulan 1 milyon liralık kāime de piyasaya sürüldü. Hükümet, bir süre sonra 7 milyon liralık daha kāime çıkarma kararını kamuoyuna ilân edince kāimenin değeri İstanbul'da % 60 oranında düştü. Yeni kāimelerin 2.4 milyon liralığı bankerlere olan borçlara, geri kalanı da kısa bir sürede askerî giderlerle Avrupa'dan getirtilen mühimmata harcandı. Hükümetin 27 Ağustos 1877 tarihli kararına istinaden bütçe açıklarının bir kısmını kapamak ve âcil giderlere harcanmak üzere 6 milyon liralık daha kāime çıkarılınca piyasadaki toplam kāime miktarı ikinci uygulamanın en üst sınırı olan 16 milyon liraya ulaştı.

Çıkarılmasına dair olan kararnâmede, kāimenin yavaş yavaş tedavülden kaldırılması için başta Ereğli madenleri olmak üzere bazı gelirler karşılık gösterilmişti. Bu gelirleri kurulacak bir komisyon toplayacaktı. Komisyon 1 Nisan 1878'de çalışmalarına başladı ve toplanan kāimeler meydanlarda yakıldı. Kāimenin kaldırılması amacıyla oluşturulan fona gelir sağlamak için ekmek, tütün, rakı ve şarap gibi bazı ürünlere zam yapıldı. Ayrıca yardım kampanyaları düzenlendi. Devletin 1879 yılı gelirlerinin toplamının

neredeyse kāime kadar, yani 18.5 milyon lira olması kāimeyi kaldırmak isteyen devletin içinde bulunduğu çaresizliğinin derecesini gösterir. Bu arada hükümetin Mart 1879'da yayımladığı, devletin gelirlerini 1 altın 4 kāime paritesi üzerinden tahsil edeceği yolundaki kararnâmesi piyasada şok etkisi yaptı. Kāimenin değeri hızla düştü ve 1 altın 13 kāimeye satılır oldu. Spekülatörlerin de etkisiyle İstanbul'da ekmekçilerin dışında hiçbir esnaf alışverişlerde kāimeyi kabul etmemeye başladı. II. Abdülhamid, saraydaki ihtiyaç

fazlası altın ve gümüş kap kacağı Meskûkât İdaresi'ne göndererek elde edilen parayı kāimenin kaldırılmasına tahsis etti. Ayrıca sarayda kendi başkanlığında bir komisyon-ı âlî kurarak yardım kampanyası başlattı. Bu şekilde 9 Mayıs 1880'e kadar piyasadan yaklaşık 10.5 milyon liralık kāime çekildi. Bu meblağın 1.4 milyon lirası yardım kampanyasından sağlandı. 1883'te bile piyasada kāimeye tesadüf edilmesi geri alma işleminin ne kadar uzun sürdüğünü gösterir.

Osmanlı Devleti üçüncü kāime uygulamasına I. Dünya Savaşı'nı finanse etmek için başvurdu. Hükümet, savaşın başında Almanya'dan alınacak borç karşılığında 15 milyon liralık banknot çıkarıp kendisine vermesini Osmanlı Bankası'na teklif ettiyse de banka buna yanaşmadı. Müttefiki olan Almanya ise savaşın başından beri hükümeti kâğıt para çıkarması için teşvik ediyordu. Câvid Bey güçlü bir malî kurumun yardımı olmaksızın kâğıt para çıkarılmasına şiddetle karşıydı. Bu düşünceyle emisyon bankası görevinin geçici olarak Düyûn-ı Umûmiyye'ye devrini önerdi. Düyûn-ı Umûmiyye kāimenin karşılığının altın olarak temin edilmesi şartıyla teklifi kabul etti.

27 Mart 1915'te Almanya ile 150 milyon franklık bir borç anlaşması yapıldı. Para, nakit olarak getirilmesindeki güçlükler göz önüne alınarak Düyûn-ı Umûmiyye'nin Almanya şubesine devredildi. Bu para karşılığında çıkarılan 6.519.139 liralık kāime 10 Temmuz 1915'ten itibaren piyasaya sürüldü. Kāimelerin tedavülü zorunluydu.

Savaş masrafları yüzünden kāimeler kısa sürede harcandı. Ülkenin içinde bulunduğu olağan üstü şartlardan dolayı bütçenin olağan gelirleri de toplanamadığından hükümet tekrar emisyona başvurdu; yeni emisyona Alman hazine tahvilleri karşılık gösterildi. Bununla 5.212.400 liralık ikinci

tertip kāimeler, ardından 4 Ocak 1916 tarihli kanuna istinaden toplam 8.387.600 liralık üçüncü tertip kāimeler piyasaya sürüldü. Ancak savaşın finansmanı hükümeti yeni ve çok daha büyük bir emisyona zorladı. Toplamı 74.399.600 lira olan dördüncü tertip kāimeler de 13 Eylül 1916'dan itibaren tedavüle çıkarıldı. Hükümet, 17 Şubat 1917'de Almanya'dan 42.5 milyon liralık bir avans daha alarak bununla kāime çıkarılmasına karar verdi. Toplamı 31.999.999 lira olan beşinci tertip kāimeler 10 Nisan 1917'den itibaren piyasaya sürüldü. Bunların da altı ayda harcanması üzerine 4 Ekim 1917'de Almanya hazine tahvilleri karşılık gösterilerek toplam 32 milyon liralık kāime çıkarıldı. Yedinci ve son tertip kāimeler, 1918 bütçesinde mevcut açığın kapatılması için 28 Mart 1918 tarihli Muvâzene-i Umûmiyye Kanunu'na göre çıkarıldı. Karşılığı olmayan ve Düyûn-ı Umûmiyye'nin güvencesinde çıkarılan bu kāimelerin ancak 2.499.925 liralığı piyasaya sürülebildi.

Osmanlı Devleti, böylece yedi tertipte toplam 161.018.663 liralık kāime çıkardı. Bunların bir kısmı piyasadan çekilerek imha edildiyse de 153.748.563 liralık kāime kendi parasını çıkarıncaya kadar Türkiye Cumhuriyeti'nde tedavüle devam etti. İngiltere'de basılan Cumhuriyet dönemi ilk kâğıt paraları 5 Aralık 1927'de piyasaya sürüldü. Osmanlı kāimeleri bu tarihten itibaren altı ay içinde piyasadan çekildi.

Ekonomik ve siyasî açıdan zorda olduğu dönemlerde başvurduğu kāime emisyonunu Osmanlı Devleti bir tedavül aracı olarak değil iç borç ve malî tedbir olarak düşünüyordu. Galata bankerleri ikinci kāime uygulamasında altın çağlarını yaşadılar. Birinci uygulamada kāimeler numarasız olduğu için hükümet sıkıştıkça piyasaya gizlice para sürdü. Bunu önlemek ve piyasaya güven vermek için iki ve üçüncü uygulamalarda kāimeler numaralandırıldı. Bir ve üçüncü uygulamalarda ikinciye kıyasla daha az değer kaybeden kāimeler piyasada bozuk para sıkıntısına yol açtı. Alışverişlerde bozuk paranın tercih edilmesi kāimenin değerini düşüren bir etken oldu. Hükümetin bozuk para darlığını aşamaması halkı pratik çözümlere yöneltti ve bazı resmî kurumlar, esnaf teşkilâtları, dinî müesseseler ve şirketler bozuk para yerine geçen marka ve biletleri piyasaya sürdüler.

Kāime tedavülünün sebep olduğu olumsuzluklardan biri de enflasyondu. Bu

yüzden pek çok şirket ve kuruluş kapandı. Kāime, üç uygulamada da altın ve gümüş sikkeyi piyasadan uzaklaştırıp tek fiyat belirleyici olamadı. Eşya fiyatları ve ücretler kāimeyle farklı, sikke üzerinden farklıydı. Kāime bunun dışında devletin ödemeler dengesinde de açık vermesine sebep oldu. Çünkü tahsilâtını kāime, dış borç ödemelerini ise altın üzerinden yapan devlet kāime değer kaybedince sürekli açık verdi. Öte yandan her üç uygulamada da büyük ölçekte kāime kalpazanlığı ortaya çıktı. Devlet, yurt içinde ve yurt dışında bastırılıp piyasaya sürülen sahte kāimelere karşı etkili önlemler

alamadı. Kāime tedavülünün yol açtığı telâfisi en zor kayıp halkın devlete olan güveninin yok olmasıydı. Devletin kāime hususunda verdiği taahhütleri yerine getirememesi ve birinci kāime uygulamasının son derece müessif bir olayla neticelenmesi halkın zihninde devlete karşı oluşan şüpheyi sürekli canlı tuttu. Daha sonraki uygulamalar da bu şüphe ve güvensizliği pekiştirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Ferid, Nakid ve İ‘tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1334, II; a.mlf., “Kambiyo Komisyonu”, İktisâdiyyât Mecmuası, sy. 51, 5 Nisan 1333, s. 1-2; Memâlik-i Osmâniyye’de Evrâk-ı Nakdiyye Kıymetinin Tenezzülüyle Netâyici Hakkında Muhtıra, İstanbul 1918; Râşid, “İstikrâz-ı Dâhilî, Eski Kāimeler, Hazine Bonoları”, Borsa Rehberi, İstanbul 1928, s. 523-542; Nihad Mehmed, Das Papiergeld in der Finanzund Währungsgeschichte der Turkei 1839-1909, İstanbul 1930; Mine Erol, Osmanlı İmparatorluğunda Kâğıt Para (Kaime), Ankara 1970; Nezihi Aykut, Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne Devredilen Kaimeler ve Osmanlı Bankası Banknotları, İstanbul 1979; R. H. Davison, “The First Ottoman Experiment With Paper Money”, Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920-Social and Economic History of Turkey: 1071-1920 (ed. Halil İnalcık - Osman Okyar), Ankara 1980, s. 243-251; a.mlf., “Ḳāʾime”, EI² (İng.), IV, 460-461; Ali Akyıldız, Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası: Kâğıt Para ve Sosyo-Ekonomik Etkileri, İstanbul 1996; “İzmir’de Bozuk Para”, İktisâdiyyât Mecmuası, sy. 23 (1332), s. 5; Cavid Bey, “Maliye Nazırı

Cavid Bey’in Notları”, Tanin, İstanbul 15 Teşrînievvel 1944-2 Ağustos 1945; K. M. Mac Kenzie, “Sultan Abdülmecid Devri ‘Kaime’si II.ci Tertip 1840”, Türk Nümizmatik Derneği Bülteni, sy. 15, İstanbul 1985, s. 5-8; a.mlf., “Ka’imes at the Commencement of Abdulhamid II’s Reign”, XXV/4, International Bank Note Society Journal (1986), s. 111-112; Garo Kürkman, “Sultan Abdülmecid Dönemi Faizli Kaime Teşebbüsleri”, Türk Nümizmatik Derneği Bülteni, sy. 21 (1987), s. 4-19; Cüneyt Ölçer, “2000 Kuruşluk Evrak-ı Nakdiye”, a.e., sy. 22 (1987), s. 4-12.

Ali Akyıldız

KĀİMÎ

(قائمى)

(ö 1102/1691 [?])

Bosnalı mutasavvıf şair.

Asıl adı Hasan olup Kāimî Baba diye de bilinir. Kāimî mahlasını kırk gün boyunca ayakta halvet halinde kaldığı için almıştır. Hayatıyla ilgili bazı menkıbelerde mahlasının Slavca "ka'i mi" (bizim gibi) sözünden geldiği de belirtilmektedir. Avusturya ordusunun 1697'de Saraybosna'ya yaptığı saldırı sırasında çıkan yangında tarihî belgeler yok olduğundan hayatı hakkında fazla bilgi edinilemeyen şairin 1625-1635 yılları arasında Saraybosna'da doğduğu kabul edilmektedir. İlk öğreniminden sonra Sofya'ya giden Kāimî, Uziceli Şeyh Muslihuddin'den icâzet aldı; ardından İstanbul ve Konya'ya gitti. Daha sonra Saraybosna'ya dönerek Sinan Ağa Tekkesi'ne şeyh oldu. Kāimî bu Kādirî tekkesinin adı bilinen ilk şeyhidir. Aynı zamanda kendi evinde 1078'de (1667-68) kurduğu bir Halvetî tekkesinin de şeyhliğini yürüttü.

Birçok mahallî yazar ve menkıbe, Hasan Kāimî'den sevilen bir hatip ve 1093'te (1682) Saraybosna'da vuku bulan halk ayaklanmasının önderi olarak bahseder. Ancak onun bu isyana katıldığını doğrulayan bir belge yoktur. Kāimî, muhtemelen şehrin ulemâsı ile anlaşmazlığa düştüğünden İzvornik'e (Zvornik) sürgüne gönderildi ve orada vefat etti. Şeyhî ve Safâî'ye göre ölüm tarihi 1090'dır (1679). Fakat şiirlerinde tasvir ettiği tarihî olaylara göre vefat tarihinin 1690-1691 yılları olması gerekir ki çağdaş araştırmacılar da bu tarihi benimsemektedir. Kāimî'nin türbesi bölgedeki önemli ziyaret yerlerinden biriydi.

XVIII. yüzyılın Boşnak şairlerinden Mehmed Meylî ile XIX. yüzyılda yaşamış Şâkir Muîdîzâde, Kāimî hakkında gazeller yazmışlardır. Osman Aziz'in XIX. yüzyıla ait "Ago Šarić" adlı hikâyesiyle çağdaş Boşnak yazarlarından Derviş Susiç'in Kaimija adlı eserinin kahramanı olarak şairin

ele alınması hâtırasının Bosna coğrafyasında canlı olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Türkçesi ile yazdığı şiirlerinde döneminin siyasî olayları yanında vahdet-i vücûd nazariyesine de yer veren Kāimî'nin bazı beyitlerinde ilm-i cefr yoluyla gelecekten haber verdiğine inanılmıştır. Aruz ve hece vezniyle yazdığı Dîvân'ı Vâridât'tan daha çok şiir ihtiva eder. Klasik gazellere göre uzun olan ve tevhid temasını işleyen bu şiirlerin çoğu tekke şiirine yakındır ve genellikle Abdülkādir-i Geylânî için yazılmıştır. Vâridât diye adlandırılan ikinci divanı uzun kasidelerini ihtiva eder. Bundan dolayı nüshaları genellikle Kasidât-ı Kāimî adını taşır. Eserde kasideler dışında birkaç gazel, terkibibend, terciibend ve mesnevi de yer alır. Başta İstanbul ve Saraybosna olmak üzere Zagreb, Belgrad, Paris, Cambridge, Vatikan, Bakü, Bratislava, Tübingen, Upsala, Taşkent, Marburg ve Kahire'deki kütüphanelerde bu iki divana ait 100 civarında nüsha bulunmaktadır (Šamić, Dîvân de Ḳā'imî, s. 37-45). Ayrıca Arap harfleriyle Boşnakça olarak biri Girit'in fethi için, diğeri tütün aleyhine olmak üzere iki uzun manzumesi vardır (a.g.e., s. 50-75). Jasna Šamić, Kāimî'nin hayatı ve şiiri üzerine hazırladığı doktora tezinde (bk. bibl.), Fransızca tercümeleriyle birlikte çeşitli şiirlerine yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 259; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, s. 650; Sicill-i Osmânî, II, 140; S. Kemura - V. Ćorović, "Kaimija", Serbokroatische Dichtungen Bosnischer Moslims, Sarajevo 1912, s. 11-16, 18-19; Mehmed Handžić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 89-91; Enverî Kadić, Târîh-i Enverî, Orijentalni Institut, fond spécial, Sarajevo, IV, 234; VII, 262; XIX, 326; XX, 165; TYDK, II, 450-459; D. Sušić, "Kaimija", Pobune, Sarajevo 1966, s. 61-112; M. Hadžijahić, Hasan Kaimija i njegove turbe na Kuli kod Zvornika (ed. Asim Hadÿić de Kula), Zvornik 1966; H. Šabanović, "Kaimi-baba, šejh Hasan", Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 353-357; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika

Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 128-131; Safvetbeg Bašagić, Bo•njaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti, Sarajevo 1912, s. 98-100; Jasna Šamić, Dîvân de Ḳā'imî vie et oeuvre d'un poète bosniaque du XVIIe siècle, Paris 1986, s. 23-45, 50-75; a.mlf., "Kā'imî Baba et l'insurrection de 1682-83 À Sarajevo: Approche historiographique", IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey Princeton University (24-26 August 1983), İstanbul 1990, s. 269-274; Fehim Nametak, Pregled Knjizevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 119-124; a.mlf., "XVII yy. Bosna Divan Şairi-Hasan Kaimi", Çevren, III/7, Priština 1975, s. 42-47; T. Djordjević, "Kaim Baba", Godišnjak Nikole [upica, XXXIX, Beograd 1933, s. 109-118; H. Dizdar, "Pjesnik Hasan Kaimija, vodja pobunjenih seljaka i zanatlija u 17. v.", Glasnik VIS, II (1951), s. 138-147; Mustafa İsen - Miryana Teodosiyeviç, "Kâimî Hasan Efendi", TDEA, V, 108.

Jasna Šamıć

KĀİMÜZZAMÂN

(قائم الزمان)

Genellikle İmâmiyye'nin gaybet halinde bulunan on ikinci imamı Muhammed Mehdî el-Muntazar için kullanılan bir unvan

(bk. MEHDÎ el-MUNTAZAR).

KÂİNAT

(bk. ÂLEM).

KA‘KĀ‘ b. AMR

(القعقاع بن عمرو)

el-Ka‘kā‘ b. Amr b. Mâlik et-Temîmî (ö. 40/660 [?])

Hulefâ-yi Râşidîn devrinin ünlü kumandanlarından.

Bazı hadisçiler sahâbî olduğu görüşündedir. Hz. Ebû Bekir döneminde irtidad eden Alkame b. Ulâse üzerine müfreze kumandanı olarak gönderildi ve görevini başarıyla tamamladı (11/632). Aynı yıl Hâlid b. Velîd’in peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha ile yaptığı Büzâha savaşına katıldı. Ulleys’in ve Übülle’nin fethine Hâlid b. Velîd’le beraber iştirak etti (12/633). Hîre’nin fethinde de bulunan Ka‘kā‘, Hâlid b. Velîd’in emriyle bir süre Hîre’de kaldı. Daha sonra çeşitli fetihlerde görevlendirildi. Ebû Ubeyde onu Hz. Ömer’in emri üzerine öncü kuvvetlerin kumandanı sıfatıyla Irak’a gönderdi (13/634). Ka‘kā‘, Kādisiye öncesi İran fetihlerinde de önemli rol oynadı. Ağvâs’ta cereyan eden savaş, öncü kuvvetlerin başında bulunan Ka‘kā‘ın gösterdiği gayretler sonucunda kazanıldı (14/635). Hâlid’in emriyle Suriye’deki fetihlere de katılan Ka‘kā‘, Yermük Savaşı’nda bir süvari birliğinin başında görev yaptı.

Ka‘kā‘ asıl şöhretini Kādisiye Savaşı’nda (15/636) elde etti; bu savaşın kazanılmasında onun büyük payının olduğu rivayet edilir. Medâin’in fethinde Kisrâ III. Yezdicerd’e ait zırh, kılıç, miğfer gibi teçhizatı ele geçiren Ka‘kā‘, daha sonra Hz. Ömer’in emriyle Celûlâ Savaşı’na öncü kuvvetin kumandanı olarak katıldı. Savaşın ardından Hulvân’a giderek bir garnizon tesis etti (16/637). Aynı yıl Sa‘d b. Ebû Vakkās kuvvetlerine katılıp onun emrinde çalıştı. Ertesi yıl Humus’a gönderildi ve bu sırada gerçekleştirilen el-Cezîre fetihlerine iştirak etti. 21’de (642) Nihâvend’in ve 24’te (645) Hemedan’ın fethinde görev aldı. Bir müddet sonra Kûfe’ye yerleşen Ka‘kā‘, Hz. Osman dönemindeki iç karışıklıklarda halifeyi destekledi. Muhalifler Medine’yi kuşatınca Hz. Osman’ın talebi üzerine yardıma gelenler arasında Ka‘kā‘ da bulunuyordu. Hz. Ali döneminde onu destekleyen Ka‘kā‘, Cemel Vak‘ası’ndan önceki müzakerelerde Hz. Ali’yi

temsilen Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm ile görüştü. Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin saflarında çarpıştı.

Ka'kā' cesaretiyle tanınmıştı. Hz. Ebû Bekir de onun cesaretinden ve yararlı işlerinden övgüyle söz eder (İbnü'l-Esîr, IV, 409). Aynı zamanda şair olan Ka'kā'ın şiirleri daha çok savaşlarla ilgilidir. Şiirleri Âsım b. Amr'ın şiirleriyle birlikte Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb Câmiʿatü Bağdâd, sy. 31 [Bağdad 1981], s. 205-251).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebül Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), IV, 211-212, 217, 220, 222; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 263; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), IV, 409; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 239-240; M. Emîn el-Meydânî, el-Ḳaʿḳāʿ b. ʿAmr, Beyrut 1398/1978; K. V. Zetterstéen, "Ka'kā'", İA, VI, 107-108; a.mlf., "Ḳaʿḳāʿ b. ʿAmr", EI² (İng.), IV, 464.

Hayrettin Yücesoy

KÂKÎ

(الكاكي)

Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İlk nisbesinden Mâverâünnehir bölgesindeki Hucend asıllı olduğu anlaşılmakta, şöhret bulduğu Kâkî nisbesinin de Azerbaycan'daki Kâk Kalesi'yle (Dihhûdâ, XI, 15921) ilgisi bulunduğu sanılmaktadır. Tirmiz'de devrin tanınmış Hanefî fakihlerinden Abdülazîz el-Buhârî'den ve Hüsâmeddin es-Sağnakî'den fıkıh okudu. Kırım'a, ardından Kahire'ye giderek oraya yerleşti. Câmi-i Mardînî'de imamlık yaptı. Vefatına kadar öğretim ve fetva ile meşgul oldu.

Eserleri. 1. Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı meşhur eserinin şerhidir. Müellif, 21 Muharrem 745'te (4 Haziran 1344) tamamladığı kitabında dört mezhep imamının görüşlerini toplayarak sahih ve tercihe değer olanlarını belirtmiş ve istidlâl yollarını göstermiştir. Eserde zaman zaman soru-cevap metodu kullanılmış, yer yer de el-Hidâye'nin metni olan Bidâyetü'l-mübtedî ile İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inin ibareleri karşılaştırılmıştır. Ayrıca el-Hidâye'de bulunmadığı halde kitabın sonuna Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı esas alınarak ferâiz konusu da ilâve edilmiş, bu bölüm müstakil olarak bazı yazmalarda yer almıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1903/2, vr. 310-343). Miʿrâcü'd-dirâye'nin birçok nüshası günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, I-VI, nr. 869; Süleymaniye, I-IV, nr. 552; Kadızâde Mehmed, I-IV, nr. 177; Mahmud Paşa, I-VII, nr. 205; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, I-V, nr. 140; Esad Efendi, I-III, nr. 986; Fâtih, I-IV, nr. 1974-1978). 2. ʿUyûnü'l-meẕâhibi'(l-erbaʿati')l-Kâmilî. Dört mezhep imamının görüşlerinin toplandığı eserde hükümlerin delillerine temas edilmemiştir. Kitapta önce Ebû Hanîfe'nin fikirleri kaydedilmiş, ardından diğer görüşlere yer verilmiştir. Kâtib Çelebi, eserin

farklı nüshalarında adının ʿUyûnü'l-meẕâhibi'l-Kâmilî ve ʿUyûnü'l-meẕâhibi'l-Muẓafferî olarak kaydedildiğini, ilkinin el-Melikü'l-Kâmil Şa'bân'a, diğerinin el-Melikü'l-Muzaffer Hâcî'ye ithaf edildiğini ve muhtemelen bunun telif sırasında sultan değişikliğinden kaynaklandığını belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1187). ʿUyûnü'l-meẕâhib'in de çok sayıda nüshası zamanımıza ulaşmıştır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 896, Reşid Efendi, nr. 236, Damad İbrâhim Paşa, nr. 698, Mahmud Paşa, nr. 221, 240; TSMK, III. Ahmed, nr. 742). 3. Câmiʿu'l-esrâr fî şerḥi'l-Menâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin usûl-i fıkha dair Menârü'l-envâr adlı eserinin şerhi olup müellif, hocası Abdülazîz el-Buhârî ile Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eserlerinden büyük ölçüde faydalandığını kaydeder (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 337, Esad Efendi, nr. 501, Serez, nr. 541, 542, Lala İsmâil, nr. 71, 753; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 615, 616; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 986, 987, 988). 4. Şerḥu Uṣûli'l-Bezdevî (Bünyânü'l-vüṣûl fî şerḥi'l-uṣûl li'l-Bezdevî; Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 669).

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 428; IV, 294-295; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1187, 1824, 2033; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 186; Bahâ Ahmed el-Meyhî - Muhammed el-Biblâvî, Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1306, III, 82-83; Brockelmann, GAL, II, 253; Suppl., II, 268; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 155; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 265; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 182; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 78; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XI, 15921, 15926.

Hüseyin Kayapınar

KAKMACILIK

Maden, ahşap, fildişi, bağa, mermer gibi malzeme üzerine istenen motife göre açılan yuvalara farklı renkte aynı cinsten veya farklı cinsten, genellikle daha

kıymetli malzemeden kesilmiş parçaların yerleştirilmesiyle yapılan bir süsleme türüdür. Arapça karşılıkları tarsi‘, tekfît ve tet‘îm olup çok kıymetli taşlarla süslenmiş eserler için murassa‘ tabiri kullanılır. Kâşgarlı Mahmud Dîvânü lugāti't-Türk'te "kondurdu" kelimesini açıklarken verdiği "Ol altın üzere çes (fîrûze) kondurdu" örneğiyle (II, 192) tarsi‘ sanatını kastetmektedir. XIV. yüzyılda Siena'da (İtalya) ortaya çıkan ve bir tür kakma sanatı olan marketriyi ifade eden tarsio veya intarsio ismi de Arapça tarsi‘dan gelmektedir (Webster's Third, s. 1173). Arapça'da özellikle ahşap ve fildişi kakmalar için tet‘îm kelimesi kullanılır. İbn Hacer, Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkī'den söz ederken onun bir yakınından "tet‘îmü'l-âc" (fildişi kakma) sanatını öğrendiğini söyler (İnbâʾü'l-ġumr, I, 172). Osmanlılar ahşap kakmacılığına genelde "hâtemkârî" diyorlardı; fakat en fazla kullanılan kakma malzemesi sedef olduğu için bu işle uğraşan sanatkârları daha çok "sedefkâr" adıyla anıyorlardı. Metal üzerine süsleme yapanların ise "zernişânciyân, kûftkârî, kaffâtîn" gibi değişik adları vardı. Bu ustalara Dımaşk ile alâkalandırılarak "dımaşkīgerân" da denirdi; aynı şekilde Batılılar da maden kakmacılığı ve telkârî için "damascening, damasquin" tabirlerini kullanmaktadırlar. Batı'daki kakmanın karşılığı olan "inlay, incruster, einlegen" kelimelerinin yanında bir tür bağa kakmacılığına da "boule" (boulle, buhl) denilmektedir (geniş bilgi için bk. BAĞA). Günümüzde İstanbul'da daha çok gümüş, pirinç ve bakır işiyle uğraşan bir kısım esnaf kabartma (repousse) tekniğiyle yapılmış eserlere de kakma demektedir.

Geniş bir uygulama alanına ve malzeme çeşidine rağmen kakmacılık denince akla daha çok ahşap ve maden kakmacılığı gelmektedir. Bu sanat dalı Mısır, Anadolu, Mezopotamya ve Çin başta olmak üzere eski uygarlıkların pek çoğunda bilinmekteydi. Ele geçen çeşitli örneklerin daha çok ahşap üzerine sedef, fildişi, volkan camı (opsidiyen) ve altın, gümüş

üzerine lapis lazuli, turkuaz, akik gibi kıymetli taş kakmalı oldukları görülmektedir. Tevrat'ta İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışının anlatıldığı bölümde Hârûn için yapılacak kutsal elbise ve takılar sayılırken üzerinde on iki sıbtı temsilen on iki farklı renkte değerli taş kakılmış altın bir göğüslükten bahsedilir (Çıkış, 28/12-21). Eski Ahid'in daha sonraki bölümlerinde de ahşap üzerine fildişi kakmalara temas edilmektedir (meselâ bk. Hezekiel, 27/6).

Metal eşyada, meselâ tunç bir kap üzerinde kakma şu şekillerde yapılmaktadır: Önce işlem sırasında kabın formunun bozulmaması için içi ısıtıldığı zaman yumuşayıp akabilen zift, horasan ve parafin karışımı bir madde ile doldurulur. Çizgisel motifler, meselâ çiçek dalları için kabın yüzeyine çelik kalemlerle yivler veya kırlangıç kuyruğu şeklinde altı geniş, üstü dar kanallar açılır. Buralara tavlanmış teller yerleştirildikten sonra yiv açılırken hafifçe kaldırılarak kenara itilen maden telin üzerine kapatılıp çekiçle düzeltilir. Geniş satıhlı motifler, meselâ yapraklar için kesilen parçanın içine oturtulacağı yuva oyulur ve konturlarındaki metal yine kenarlara itilir. Böylece ortaya çıkan yuvanın içine kesilmiş parça yerleştirilip kenarlara itilen maden bu parçaya doğru kapatılarak çekiçlenir. Bu usulde kakma motifin yüzeyine kazıma tekniğiyle herhangi bir desen de işlenebilir. Bir diğer usulde yuva oyulmadan motifin konturları kalemle derin yiv veya kırlangıç kuyruğu şeklinde açılıp kesilen varakın kenarları ucu sivri bir kalemle bu yivlerin içine sokulur ve yanlara itilen maden dolguya doğru yatırılıp konturlar çekiçlenir. Bu usulde kakma parça madene oturtulmadığı için zeminden yukarıda kalarak bombe yapar. Altın varaklar daha çok bu metotla kakılır ve ayrıca kazıma desenlerle süslenmez. Diğer bir metot da motif kap üzerine çizildikten sonra konturların içinde kalan kısmın çentiklenmesi ve kesilen varakın buraya yerleştirilip çekiçlenmesiyle elde edilir. Bu usulde zemindeki pürüzler, küçük girinti ve çıkıntılar motif varakının zemine sıkıca yerleşmesini sağlar. Kılıç, miğfer, silâh namlusu gibi çelik eşyaya kakma yaparken kakma

yapılacak yer bal mumu ile kaplandıktan sonra üzerine istenilen motif veya yazılar ince bir kalemle çizilerek buralardaki bal mumu kazınır. Daha sonra bu açık kısımlara asit damlatılarak zemin çökertilir ve açılan yuvalara altın veya gümüşten hazırlanan motif varakları veya teller yerleştirilip çekiçle dövülür.

İslâm maden sanatında kakma usulü ilk defa VIII-X. yüzyıllar arasında Horasan'a mal edilen armut gövdeli ibrikler üzerinde görülür. Form olarak taşıdıkları Sâsânî etkisine rağmen yapımlarında onların bilmediği kakma tekniği uygulanmıştır. Maden kakma sanatının zirveye ulaştığı XII ve XIII. yüzyıllarda Herat, Nîşâbur gibi şehirler öne çıkar. Birçok müze ve koleksiyonda Heratlı ustaların adını taşıyan çeşitli eserler bulunmaktadır. Bu dönemden kalan hokka, kalemdan, ibrik, ayaklı ve ayaksız taslar, buhurdan ve şamdanlarda farklı renkler gerektiren motiflerin altın, gümüş ve bakır kakmalarla resmedildiği görülmektedir. Moğol istilâsından kaçan Horasanlı ustaların Irak ve Suriye'ye yerleşmeleri sonucu Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Musul ve Şam maden sanatının en önemli merkezleri haline geldi. Daha çok pirinç üzerine gümüş kakmaların tercih edildiği "Mevsılî" imzalı eserler yeni bir ekolün ürünüdür. Günümüzde koleksiyonlarda bu imzayı taşıyan birçok ibrik, leğen, vazo vb. bulunmaktadır. Memlükler zamanında Mısır kakma sanatı yine Musul'dan gelen ustalar eliyle canlandı. Ancak Memlük eserlerinde bazı form ve motif farklılıkları göze çarpar. Anadolu Selçuklu kakma eserlerinde altın ve gümüş birlikte kullanıldığı halde Memlük ve İlhanlı eserlerinde daha çok altın tercih edilmiştir. Osmanlılar da maden sanatları içinde özellikle kakmacılığa büyük önem vermişler ve bu sanat dalını Tiflis, Suriye ve Mısır'dan getirdikleri ustalarla geliştirmişlerdir. II. Murad dönemine ait gümüş kakmalı bir tas Hermitage ve Fâtih Sultan Mehmed'in adını taşıyan gümüş kakmalı bir ibrik Louvre Müzesi'nde, bir kutu ise Harari Koleksiyonu'ndadır. Yine Fâtih'in kızı Hatice Sultan'ın adını taşıyan bir gülâbdan Kahire İslâm Sanatları Müzesi'nde bulunmaktadır. XVI. yüzyıl Osmanlı maden sanatından günümüze ulaşan eserlerin önemli bir bölümünü üzeri altın ve gümüş kakmalı demir ve çelik eşya teşkil eder; bunların başında padişahlar adına yapılmış Kâbe kilitleri, miğfer, kılıç, hançer ve aynalar gelir. Osmanlı maden sanatında kakmacılık Batılılaşma dönemine kadar devam etmiştir.

İslâm maden sanatlarında altın ve gümüşün daha çok kakma malzemesi olarak tercih edilmesini, Hz. Peygamber'in bu madenlerden yapılmış kapların kullanılmasını hoş görmemesi etkilemiş olmalıdır. Herhalde erkeklere yasaklanan ipeğin yünlü veya pamuklu elbiselerin yen ve yaka kenarlarında kullanılması gibi altın ve gümüşün de bakır veya tunç üzerinde

kakma süs olarak kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir.

Kakmacılığın diğer bir önemli uygulama alanı ahşaptır. Ceviz, meşe, abonoz gibi kıymetli ahşaptan yapılan kapı, pencere kanadı, sandık, rahle, Kur'an mahfazası, çekmece, mücevher kutusu, lambalık, kavukluk, paravana, ayna çerçevesi,

çalgı aletleri, oyun kutuları, nalın gibi eş-ya ile camilerde minber ve vaaz kürsülerine yerine göre farklı renkte başka bir ahşap, sedef, fildişi, bağa, kemik, altın, gümüş veya değerli taşlar kakılarak tezyinat yapılmıştır. Genellikle kapı, pencere kanadı, kürsü, minber gibi büyük doğramaların yapımında ahşabın eğrilmesini önlemek için kündekârî tekniği uygulanmış, ortaya çıkan geometrik ufak parçalar üzerine sedef, bağa ve fildişi kakılmıştır. Ahşap kakmacılığında da önce kakılacak parça hazırlanmakta, ardından bu parça tutkallanarak kendi şekline göre oyulan yuvaya oturtulmaktadır. Eskiden iyice dövülüp tülbentten geçirilen istiridye kabuğu tozunun yumurta akına karıştırılması suretiyle elde edilen tutkal kullanılıyordu. Fildişi kakmaların üzerine ayrıca oyularak çiçek ve rûmî gibi motifler işlenirdi.

İslâm dünyasında ahşap kakmacılığı Hindistan'dan Endülüs'e kadar çok geniş bir alanda uygulanmıştır. Merakeş'te Bedî' Sarayı Müzesi'nde bulunan farklı renklerde ahşap ve fildişi kakmalı Kütübiyye Camii minberi, Ankara Etnografya Müzesi'ndeki kısmen kakma tekniğinin uygulandığı Ürgüp Damsa köyü Taşkın Paşa Camii minberi, Selçuklu kapı kanatları ve Şam'da Emeviyye Camii'nin kapısı günümüze ulaşan en eski örneklerdendir. Osmanlılar'dan kalan en değerli eserler XVI. yüzyıla aittir ve bunların başında Topkapı Sarayı Müzesi kayıtlarına göre IV. Murad'ın Bağdat Seferi sırasında kullandığı, fakat yapılış tarihi muhtemelen 1560 olan abanoz, fildişi, sedef kakmalı ve marketri çalışmalı taht gelmektedir.

Günümüzün kakma işlerinde çok defa gerçek sedefin zor bulunması ve pahalı olması sebebiyle plastik suni sedef (nakro), kemiğin terbiye ve renklendirme işinin uzun zaman almasından dolayı da kumaş boyasında kaynatılmış narenciye kerestesi kullanılmaktadır. Halen Şam, Gaziantep ve Şîraz'da farklı üslûplarda imal edilen kakmacılık eserleri turistlerin ilgisini çekmektedir.

Kakmacılık sanatı mimaride, özellikle Hindistan'da mermer duvar kaplamalarında da uygulanır. İstanbul Sultan Ahmed Camii'nde de rastlanan taş kakmacılığının en güzel örneklerini Bâbürlü sanatının şaheseri sayılan Agra'daki Tac Mahal'de bulmak mümkündür. Burada beyaz mermer üzerine kırk kadar değişik renkte mermer ve değerli taş çeşidi kakılarak benzersiz bir tezyinat elde edilmiştir. Bu gelenek günümüzde Agra ve Eski Delhi'de sehpa üstü gibi mermer eşya üzerinde sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, II, 192; Webster's Third, s. 1173; İbn Hacer, İnbâʾü'l ġumr, I, 172; L. A. Mayer, Islamic Metalworkers and Their Works, Geneva 1959, s. 13, 23, 27, 63, 78, 86, 88; Hüsnü Züber, Türk Süsleme Sanatı, Ankara 1971, s. 105-111; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Fünûnü'l-cemîle fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1972, s. 197-213; G. Fehervari, Islamic Metalwork, London 1976, s. 22-23, 27, 56-60, 94-96, 100, 106-107, 109-110, 122-124; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 39-43, 79-80, 107, 135-136, 194-227, 234-303, 333-337; a.mlf., "Türk Maden Sanatı", Başlangıçtan Bugüne Türk Sanatı (haz. Mehmet Önder), Ankara 1993, s. 344-361; J. W. Allan, Islamic Metalwork, London 1982, s. 13-29; a.mlf., Nishabur: Metalwork of the Early Islamic Period, New York 1982, s. 18-24; Treasures of Islam, Singapore 1985, s. 258-277; D. T. Rice, Islamic Art, London 1986, s. 75-76, 110-112, 137-139; H. Örcün Barışta, Turkish Handicrafts, Ankara 1988, s. 28-29, 52-56; J. M. Rogers - R. M. Ward, Süleyman the Magnificent, London 1990, s. 120-122, 126, 130, 132-133, 141, 146; Al-Andalus: The Art of Islamic Spain (ed. J. D. Dodds), New York 1992, s. 362-366; Sabahattin Türkoğlu, "Ağaç Sanatı", Geleneksel Türk Sanatları (haz. Mehmet Özel), Ankara 1993, s. 45-65; J. M. Rogers, Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Collection of Nasser D. Khalili, London 1996, s. 196; Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar", TEt.D, IV (1962), s. 1-13, lv. I-XII; Eva Baer, "Maʿdin (Inlay)", EI² (İng.),

V, 986; SA, II, 905-906; IV, 1774-1775; Uğur Derman, “Kakmacılık”, TA, XXI, 125-126.

Nebi Bozkurt

KÂKÛYÎLER

(آل كاكويه)

1007-1119 yılları arasında Cibâl (Irâk-ı Acem) ve Yezd'de hüküm süren Deylem asıllı bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Alâüddevle Muhammed'in babası Rüstem Düşmenziyâr, Büveyhî ordusunda kumandandı. Büveyhî Emîri Mecdüddevle tarafından kendisine "ispehbed" unvanı verilmiş ve Elburz dağlarında bulunan Şehriyârkûh iktâ edilmişti. Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'e kaynaklarda "İbn Kâkûye" veya "Püser-i Kâkû" (dayı oğlu) diye atıfta bulunulmaktadır. Farsça'da "küçük dayı" anlamına gelen kâkûye kelimesi, Büveyhîler'le Kâkûyîler (Kâkeveyhîler) arasındaki akrabalık ilişkisine işaret etmektedir. Alâüddevle'nin babası Rüstem Düşmenziyâr, Büveyhî Emîri Mecdüddevle'nin annesi Seyyide'nin dayısıdır. Bundan dolayı Kâkûyî hânedanının temelleri, Alâüddevle'nin 398'den (1007) önceki bir tarihte Seyyide tarafından İsfahan'a vali olarak tayin edilmesiyle atılmıştır.

Mecdüddevle çocuk yaşta olduğundan idareyi annesi Seyyide eline aldı. Bu durum, Alâüddevle Muhammed'in hâkimiyet sahasını İsfahan'dan kuzeye ve batıya, Annâzîler gibi yarı bağımsız mahallî hânedanların topraklarına doğru genişletmesine yol açtı ve onun Cibâl Büveyhî hânedanını Deylemli askerî liderlere karşı savunma görevini üstlenmesi sonucunu doğurdu.

414'te (1023-24), Burûcird hâkimi Ferhâd b. Merdâvic'in kendisine sığınmasını bahane ederek Hemedan'a yürüyen Alâüddevle Muhammed, Büveyhîler'den Semâüddevle'nin buradaki hâkimiyetine son verdi. Alâüddevle, daha sonraki beş yıl içerisinde batıdaki yeni fethettiği yerleri Cibâl ve Kürtler'i kontrol altında tutmakla meşgul oldu. Abbâsî halifesinden "adudüddin, alâüddevle, fahrülmille, tâcülümme, hüsâmü emîri'l-mü'minîn" lakaplarını almasına rağmen sikkelerinde Büveyhîler'i sözde metbû tanımaya devam etti.

Gazneli Mahmud’un 420’de (1029) Rey’i ele geçirerek Büveyhîler’in buradaki hâkimiyetine son vermesi üzerine Gazneliler’e mukavemet edemeyen Alâüddevle İsfahan’ı boşaltıp Hûzistan’a kaçtı, Fars ve Irak Büveyhî emîrleri Ebû Kâlîcâr ile Celâlüddevle’den yardım istedi.

Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud, vekili olması şartıyla ve yıllık belirli bir vergi karşılığında Alâüddevle’nin İsfahan’a dönmesine izin verdi. Ancak Sultan Mesud’un Gazne’ye dönmesinden yararlanan Alâüddevle, eski Kâkûyî topraklarına yeniden hâkim olduktan sonra sınırlarını doğuda Yezd’e doğru genişletti. Bu sırada bastırdığı paralarla resmen ve fiilen bağımsızlığını ilân etmiş oldu. Sultan Mesud, 424’te (1033) Alâüddevle’nin vergiye bağlı olarak İsfahan emîri olmasını kabul etti. Alâüddevle ertesi yıl bir defa daha Gazneliler’e karşı isyan etti. Ancak Gazneliler’in Rey nâibi Ebû Sehl el-Hamdûnî’ye yenilerek Fars Büveyhî Emîri Ebû Kâlîcâr’ın hâkimiyetindeki Îzec’e sığındı. Gazneli ordusu İsfahan’a hâkim oldu. Alâüddevle Hûzistan’dan ancak 427’de (1035-36) geri dönebildi. İsfahan’ı tekrar ele geçirmek istediyse de başarılı olamadı ve Safer 428’de (Aralık 1036) Sultan Mesud’a barış teklifinde bulundu. Sultan Mesud, Alâüddevle’nin İsfahan’daki eski mevkiini geri verdi. Irak Oğuzları bir süre sonra Azerbaycan’a gitmek üzere buradan ayrılınca Alaüddevle Rey’i ele geçirdiyse de (Cemâziyelevvel 429 / Şubat 1038) daha sonra şehri terketti. İsfahan’ın etrafını surlarla çevirip kendini emniyete aldı. Alâüddevle Muhammed, Annâzîler’den Dînever şehrini barış yoluyla aldığı seferden dönerken vefat etti (Muharrem 433 / Eylül 1041). Onun eline geçen fırsatları iyi değerlendiren bir hükümdar olduğu rivayet edilir. İmarına önem verdiği İsfahan’da ilim meclisleri düzenlemiş, bu arada hekim ve filozof İbn Sînâ’yı himaye etmiştir. İbn Sînâ Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı eserini Alâüddevle’ye ithaf etmiştir.

Alâüddevle’nin ölümü üzerine İsfahan tahtına büyük oğlu Zahîrüddin Ebû Mansûr Ferâmurz geçti. Ortanca oğlu Ebû Kâlîcâr Gerşâsb da Nihâvend’de kardeşi Ferâmurz’a bağlı olarak yönetimi eline aldı. Ebû Mansûr Ferâmurz ülkesinde birliği sağlamayı başardı. Ancak Selçuklular’ın 433’te (1041-42) Rey’e hâkim olması ve ertesi yıl Tuğrul Bey’in şehre gelerek idareyi eline alması Kâkûyîler için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Ferâmurz ve Ebû Kâlîcâr Gerşâsb’ın Selçuklular’la ilişkileri farklı bir seyir takip etti. İbrâhim Yinal 434’te (1042-43) Burûcird ve Hemedan’a saldırınca Ebû Kâlîcâr

Gerşâsb şehri terketti; ardından İbrâhim Yinal Tuğrul Bey'i karşılamak için Rey'e döndüğünde Hemedan'ı tekrar ele geçirdi. Birkaç ay sonra Tuğrul Bey, İsfahan'da Ferâmurz'u Selçuklular'a tâbi kılarak Hemedan'a hâkim oldu ve Ebû Kâlîcâr'ı Kinkever'de ikamete mecbur etti, Hemedan'ı doğrudan kendi yönetimine aldı. Ebû Kâlîcâr Gerşâsb 436'da (1044-45) Kinkever'den Hemedan'a geldi, buradaki Selçuklu valisini uzaklaştırıp Büveyhîler'i metbû tanıdı. Bu duruma kızan Tuğrul Bey İbrâhim Yinal'ı Hemedan'a sevketti. Selçuklular'ın Batı Cibâl'de yeniden ortaya çıkması Ebû Kâlîcâr Gerşâsb'ı Annâzîler'le ittifaka zorladı. Fakat Kâkûyî ve Annâzî kuvvetleri Selçuklu askerleri karşısında bir varlık gösteremediler. Selçuklu kuvvetleri Karmîsîn, Hulvân ve Hânikīn'e kadar ilerlediler, daha sonra da Hûzistan sınırındaki Saymere'ye kadar geldiler. Hemedan'ın kesin olarak Selçuklular'a bağlanmasının ardından Ebû Kâlîcâr Gerşâsb'ın elindeki Kinkever Kalesi de teslim oldu (439/1047). Ebû Kâlîcâr, böylece topraklarının tamamını kaybettikten sonra Büveyhî hâkimiyetindeki Hûzistan'da sürgün hayatı yaşadı. Selçuklular'a karşı Gazneliler'le iş birliğine teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Büveyhîler adına idare ettiği Ahvaz'da öldü (443/1051-52).

Ebû Mansûr Ferâmurz'un da Selçuklular'a karşı olan politikası sık sık değişti. Kâkûyîler'in varlığı Selçuklular'ın Büveyhî topraklarına doğru genişlemesine engel teşkil ettiğinden Tuğrul Bey, kaypak bir siyaset takip eden Ebû Mansûr'a kesin darbeyi vurmak için İsfahan'ı kuşatma altına aldı. Bir yıl süren kuşatmadan sonra Ebû Mansûr Ferâmurz, Muharrem 443'te (Mayıs-Haziran 1051) şehri Selçuklular'a teslim etti. Böylece Kâkûyîler'in Cibâl bölgesinde hâkimiyetleri sona erdi.

Selçuklular'a bağlı mahallî yöneticiler olarak iş başında bulunan Yezd Kâkûyîler'i Selçuklu sarayında itibar gördüler ve Selçuklu ailesiyle akrabalık kurdular. Yezd'in bir ilim ve kültür merkezi olması için çalıştılar; imar faaliyetlerine önem verdiler. Yezd onların döneminde saraylar, camiler, medreseler, kervansaraylar, kütüphaneler, türbeler ve özellikle sulama kanallarıyla donatıldı ve tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Ebû Mansûr Ferâmurz şehrin çevresinde, dört büyük kumandanın isimlerinin yazılı bulunduğu dört büyük kapısı olan büyük bir sur inşa ettirdi. 455'te (1063) Tuğrul Bey ile beraber Bağdat'a giden Ebû Mansûr Ferâmurz'un ölümünden sonra yerine oğlu Alâüddevle Adudüddin Ali b. Ferâmurz geçti.

Zamanının çoğunu Selçuklu sarayında geçiren Alâüddevle Ali 469'da (1076-77) Çağrı Bey'in kızı, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın dul eşi Hatice Arslan Hatun'la evlendi. Âlim, edip ve şairleri himaye eden Alâüddevle Ali, Berkyaruk ile Tutuş arasında Rey yakınında cereyan eden savaşta hayatını kaybetti (488/1095). Yerine geçen oğlu Alâüddevle Ebû Kâlîcâr Gerşâsb b. Ali, Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın yakın maiyeti arasına girdi. Gerşâsb b. Ali, Muhammed Tapar'ın ölümü üzerine tahta geçen oğlu Mahmud'dan da başlangıçta itibar gördü. Fakat Selçuklu sarayındaki iç çekişmelerden korkan Gerşâsb b. Ali'nin Yezd'e çekilip sultanın sarayına seyrek gitmesi kuşkuya sebep oldu. Mahmûd b. Muhammed Tapar sonunda onu Rey'deki Ferrezîn Kalesi'ne hapsetti. Ancak Gerşâsb b. Ali hapisten kaçtı ve Horasan'a giderek Sultan Sencer'in maiyeti arasına katıldı. Sencer'i yeğeni Mahmud'a karşı kışkırttı. 513'te (1119) Sâve'de Sencer ile Mahmud arasında cereyan eden savaşta Sencer'in yanında yer aldı. Gerşâsb b. Ali de âlimleri himaye etti. Şahmerdân b. Ebü'l-Hayr Kitâbü Nüzhetnâme-i ʿAlâʾî'yi onun adına kaleme almıştır. Gerşâsb b. Ali'nin 513 (1119) yılından sonraki hayatı ve ölüm tarihi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ölümü üzerine Alâüddevle Ferâmurz b. Ali onun yerine geçti. Alâüddevle Ferâmurz'u Horasan'da gören Ali b. Zeyd el-Beyhakī kendisini âdil ve âlim bir hükümdar olarak tanıtır; onun Yunan felsefesinde bilgi sahibi olduğunu, Ömer Hayyâm ile Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ'ya itirazları üzerinde ilmî tartışmalarda bulunduğunu kaydeder. Muhammed b. İbrâhim Kirman Selçukluları'na dair eserinde, Kirman Selçuklu Hükümdarı Arslanşah b. Kirmanşah'ın (1101-1142) saltanatının son yıllarında Ali b. Ferâmurz'un (doğrusu Ferâmurz b. Ali) Kirman sarayına kaçtığını, evlilik yoluyla akrabalık kurmak istediğini ve Arslanşah'ın Yezd'i ona verdiğini kaydetmektedir. Ferâmurz da imar faaliyetlerine önem vermiş, Yezd'de bir su kanalı yaptırmış ve bir köyü imar etmiş, köy bu tarihten sonra Gerd-i Ferâmurz adıyla anılmıştır. Ferâmurz'un Mühcetü't-tevḥîd adlı bir eser kaleme aldığı rivayet edilir. Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm adlı eserinde Mühcetü't-tevḥîd'den aldığı bazı hikmetli sözleri nakletmiştir. Kâtib Çelebi de Yezd meliklerinden biri tarafından kaleme alınan Mühcetü't-tevḥîd (Behcetü't-tevḥîd) adlı bir eserden bahseder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 258; II, 1912). Yezd'in mahallî tarihçilerinin verdiği bilgiye göre Ferâmurz

(Muhammed b. Hasan-ı Ca‘ferî, s. 21-22, 23, 30), Selçuklular’la Karahıtaylar arasında cereyan eden Katvân savaşında öldürülmüş, erkek çocuğu olmadığı için Sultan Sencer Yezd’i onun iki kızına iktâ ederek kumandanlarından birini bu kızlara atabeg tayin etmiştir. Önce Rükneddin Sâm, ardından kardeşi İzzeddin Lenger atabeg olmuş, böylece Kâkûyîler’in Yezd’deki varlığı sona ermiş, onların yerini Yezd Atabegleri almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neşet), Beyrut 1982, s. 14, 15, 16, 235, 289, 290, 383, 416, 417, 422, 423-424, 473, 535-536, 540, 551, 552, 564, 576, 581-582, 594, 595, 693, 694; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîẖu ḥükemâʾi’l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 136-137; İbn İsfendiyâr, Târîẖ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (tcr. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 228, 230-232, 239; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 8, 18, 23-24, 52-53, 103, 127; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 159; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîẖ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1966, s. 82, 85, 86, 95; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 258; II, 1912; Muhammed b. Hasan-ı Ca‘ferî, Târîẖ-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1338, s. 21-23, 30; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World”, CHIr., V, 37-38, 115, 117-118; a.mlf., The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 74-95; a.mlf., “Kākūyids”, EI² (İng.), IV, 465-467; a.mlf., “‘Alī b. Farāmarz”, EIr., I, 848-849; R. Di Borgomale, “Les daynasties locales du Gilan et Du Daylam”, JA, CCXXXVII (1949), s. 313-314; G. C. Miles, “Notes on Kākwayhid Coins”, American Numismatic Society Museum Notes, XI, New York 1960, s. 231-236; a.mlf., “Another Kākwayhid Note”, a.e., XVIII (1972), s. 139-148; Erdoğan Merçil, “Yezd”, İA, XIII, 404-405; Sâdık Seccâdî - Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “Âl-i Kâkûye”, DMBİ, II, 107-115.

Ahmet Güner

KALAFAT MEHMED PAŞA

(ö. 1207/1793)

Osmanlı sadrazamı.

Hayatından bahseden kaynaklarda Sofya civarındaki bir köyde doğduğu, Rusçuk âyanından Çelebi Mehmed Ağa'nın çiftlik kâhyalığını yaparken ihtidâ ederek müslüman olduğu ve daha sonra geldiği İstanbul'da Çorbacı Kilcizâde Mustafa Ağa'nın aracılığı ile Yeniçeri Ocağı'na girdiği belirtilir. Kul kethüdâsı iken muhtemelen herhangi bir lakabı olmamasından kinaye Mülakkab Mehmed Ağa olarak anılmış, Kalafat lakabı ise sadrazamlığı dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Kethüdâzâde Mehmed Said, "gemilerin ziftlenmek üzere kızağa alınması" anlamındaki kalafatla bağlantı kurulacak şekilde onun bir yıllık sadâretinde bu makamın âdeta tatil edilmiş olduğunu ve sadâretin, halefi Karavezir Mehmed Paşa için hazırlandığını söyleyenler tarafından Kalafat Paşa adıyla anıldığını yazar (Târîh-i Sefer-i Rusya, vr. 15a).

Yanında yer aldığı Kilcizâde Mustafa Ağa'nın Safer 1161'de (Şubat 1748) ocak ağalığına ilk tayininde çorbacılıktan ağa silâhdarlığına yükselen Mehmed Ağa, Kilcizâde'nin 27 Safer 1163 (5 Şubat 1750) tarihinde ikinci defa yeniçeri ağalığına getirilmesi üzerine tekrar çorbacı oldu. Çavuşluk ve başçavuşluktan sonra sekbanbaşılık görevini üstlendi ve 1182'de (1768) Rusya seferinde bulunan orduya katıldı. Sadrazam Yağlıkçızâde Mehmed Emin Paşa'nın 10 Cemâziyelevvel 1183'te (11 Eylül 1769) azledilmesi üzerine görevden alındıysa da kısa süre içinde yeniden bu göreve getirildi. 22 Rebîülevvel 1184'te (16 Temmuz 1770) zağarcıbaşılıktan kul kethüdâlığına yükseldi (Hüseyin Râmiz, vr. 23a; Sâdullah Enverî, Târih I, vr. 129b). Osmanlı harp tarihinde önemli bir yeri bulunan Kartal muharebesinden on gün sonra, yeniçeri ağası Kapıkıran Mehmed Paşa'nın ortadan kaybolması üzerine ocak silsilesi de dikkate alınarak 19 Rebîülâhir 1184'te (12 Ağustos 1770) yeniçeri ağalığına tayin edildi (BA, Dîvân-ı Hümâyun, Tahvîl Defterleri, nr. 16, s. 264). Ancak bu görevde üç ay kalabildi. Kartal bozgununun ardından sayısı azalan ve disiplini bozulan

ordunun tekrar nizama sokulması konusunda yeterli gayreti gösteremediği gerekçesiyle aynı yıl 10 Şâban'da (29 Kasım) ağalıktan uzaklaştırılarak Tekirdağ'a sürgün edildi.

Mehmed Ağa'nın tekrar İstanbul'a gelip vazife alabilmesi III. Mustafa'nın vefatından sonra gerçekleşti. I. Abdülhamid'in hatt-ı hümâyunuyla 9 Safer 1191'de (19 Mart 1777) ikinci defa yeniçeri ağalığına getirildi. Ocak ağalığı üzerindeki çekişmeler dolayısıyla üç ay içinde bu makama getirilen üçüncü kişi olan Mehmed Ağa aynı yıl 7 Şevval (8 Kasım) tevcihatında da yerini koruyabildi (BA, Dîvân-ı Hümâyun, Tahvîl Defterleri, nr. 16, s. 264). Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ardından Ruslar'a karşı alınacak tedbirler ve çıkması muhtemel savaş hazırlıkları gündeme gelince bu işleri yapabilecek bir sadrazam arayışında olan I. Abdülhamid tarafından Dârendeli Mehmed Paşa'nın yerine yeniçeri ağalığından sadrazamlık makamına getirildi (8 Şâban 1192 / 1 Eylül 1778). Onun sadârete gelişiyle bu tayine destek ve aracı olan padişahın silâhdarı Seyyid Kara Mehmed'in nüfuzu daha da arttı. Mehmed Paşa'ya sadrazamlığın tevcihiyle ilgili hatt-ı hümâyunda cebehâne, tophâne, tersane ve baruthânelerin ikmaline, mühimmat ve zahîre teminine çalışması vurgulanmaktaydı (Cevdet, II, 328-329).

Sadrazamlığı döneminde Rusya'ya göz dağı vermek amacıyla Karadeniz'e açılan, ancak Sinop Limanı'na girmeye mecbur kalan Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın idaresindeki donanma geri dönmüş ve ardından Mora'ya gönderilerek buradaki Arnavutlar'ın çıkardığı karışıklıklar önlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca İran hâkimi Zend Kerim Han'ın vefatı üzerine (13 Safer 1193 / 2 Mart 1779) Basra'nın işgalden kurtulmasıyla bu devletle süren savaş hali sona ermişti.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 3 Rebîülevvel 1193'te (21 Mart 1779) kararlaştırılan Aynalıkavak Tenkihnâmesi, Kalafat Mehmed Paşa'nın sadâreti devrinin gelişmeleri arasında yer almaktadır. Kırım Hanlığı'na istiklâl ve serbestiyet veren bu anlaşmaya karşı duyulan tepkilerin İstanbul'da birbiri ardınca çıkan yangınların sebebi olarak değerlendirilmesi, bunların arkasında Yeniçeri Ocağı'nın olduğu kanaati, Sadrazam Mehmed Paşa'ya ocakta esaslı bir temizlik yapma fırsatı verdi. Pek çok ocak ağası görevden alındı ve sürgüne yollandı. Ancak karışıklıklar

bitmedi. 2 Rebîülâhir 1193'te (19 Nisan 1779) on dört saat süren Arabacılar Kârhânesi, 15 Receb'de (29 Temmuz) on yedi saat süren Buğdaycılar Kapısı ve 21 Receb'de (4 Ağustos) altı buçuk saat süren Aksaray yangınları meydana geldi. Yangınların bir türlü önünün alınamaması, her an yenilerinin çıkacağı endişesi ve çeşitli dedikodular sadrazamın azline yol açtı (8 Şâban 1193 / 21 Ağustos 1779). Yerine getirilen Karavezir Mehmed Paşa'ya sadâret mührü ertesi gün verildiğinden bazı eserlerde onun azil günü yanlış olarak bir gün sonrası tarihiyle gösterilmektedir. Yeni sadrazamın tayiniyle ilgili hatt-ı hümâyunda, Kalafat Mehmed Paşa'nın okuma yazma bilmemesi dolayısıyla kendisine gelen emirlerin ve yazdırdığı tâlimatların gizli kalmayıp her tarafa yayıldığı, bunun da türlü olumsuzluklara yol açtığı belirtilmektedir. Kendisine "hasbe'l-iktizâ" görevden alındığı bildirilen eski sadrazam malları müsadereye uğramaksızın

Bozcaada'ya gönderildi (BA, MD, nr. 176, s. 73/hk. 3).

İlk sürgün yerinden sonra mecburi ikametle Gelibolu'ya yerleşen Mehmed Paşa, bir resmî belgede sâbık Hanya muhafızı olarak anılmaktaysa da Hanya muhafızları listelerinde adı geçmez (BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Tahvîl Defterleri, nr. 16, s. 48). Gelibolu'da iken emeklilik başvurusunda bulunan, bu isteği Zilkade 1193'te (Kasım 1779) kabul edilen (BA, MD, nr. 176, s. 206/hk. 3) ve hayatının son yıllarında gözleri görmez olan Kalafat Mehmed Paşa, Gelibolu'daki Namazgâh civarında bulunan mezarının kitâbesine göre 1207 Ramazanı Kadir gecesinde vefat etmiştir (8 Mayıs 1793). İki oğlundan biri olan Ahmed Efendi'nin Kudüs kadılığına kadar yükseldiği bilinmektedir. Çağdaşı tarihçiler Mehmed Paşa'yı kin ve hileden uzak, uysal ve "sâdedil" olarak tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 819, 5427, 6699; BA, MD, nr. 175, s. 235/hk. 2; nr. 176, s. 73/hk. 3, 206/hk. 3; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 13; BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Tahvîl Defterleri, nr. 16, s. 48, 264; BA, Ali Emîrî - I. Abdülhamid, nr. 77;

BA, HH, nr. 1271, 1285, 1291, 1309-1315, 1345, 1365, 1386, 1387; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 1; Sırkâtibleri İsmail Zihnî, Ebûbekir Sıdkî, Bolevî İbrâhim, Rûznâme-i Sultân Abdülhamîd Hân, TSMA, nr. E. 12360/2a, 5a, 6a, 7a-b, 8a-b, 10a, 12b, 13a, 15b; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 7-9, 58; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 49, 55, 57-58; III, 79-80; Mehmed Hasîb, Rûzmerre, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 578, vr. 25b, 30a-b; Hüseyin Râmiz, Zübdetü'l-vâkıât, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 23a-b, 24b; J. Moreno, Viage á Constantinopla en el año de 1784, escrito de orden superior, Madrid 1790, s. 167; Sâdullah Enverî, Târih I (haz. M. Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 129b, 146a, 182b-183b, 187b-188a; a.e. II, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, vr. 77b, 105b, 106a, 107b, 110a, 111a-b, 112b, 114b, 115a, 116b, 119b; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ: Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, İstanbul 1271, s. 30; a.mlf., Müntehabât (haz. Adnan Baycar, doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 158a, 164a, 260b-262b, 265a; Vâsıf, Târih, II, 100, 129; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 58a, 90b-100b; Ferâizîzâde Mehmed Said, Târîh-i Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1597, 1608; Zâimzâde Mehmed Sâdık, Târihçe, İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 11b; Kethüdâzâde Said, Târîh-i Sefer-i Rusya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 15a-b; Cevdet, Târih, II, 103-128, 328-336; IV, 246; Sicill-i Osmânî, IV, 268, 757; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 434-435, 448-451, 462-463; IV/2, s. 425-427; Semavi Eyice, "Mezarlıklar ve Hazireler", Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (ed. J. L. Bacqué-Grammont - Aksel Tibet), Ankara 1996, I, 124-125.

Fikret Sarıcaoğlu

KALAN CAMİİ

Buhara’da XII. yüzyıl başına tarihlenen Karahanlı minaresi yanında XVI. yüzyıl başında yeniden inşa edilen cami.

Kalyan Camii olarak da anılan yapı, Özbekistan’ın Buhara şehrinde eski Şehristan’da Poi Kalyan meydanındadır. Cuma Camii de denilen ilk cami Batı Karahanlı Hükümdarı Arslan Han tarafından 1121 yılında yaptırılmıştır. Moğol istilâsı sırasında Cengiz Han şehri ve hisarı görmek üzere içeri girdiğinde caminin sultanın sarayı olup olmadığını sorması binanın görkemini anlatması bakımından dikkat çeker. Ancak Cengiz Han iç kaleyi savunanlara sinirlenip bütün şehri ateşe vermiş, birkaç gün içinde şehrin büyük kısmı yanmıştı. Tuğladan yapılan caminin yanmaktan kurtulduğu kayıtlı ise de çok ciddi hasar gördüğü kesindir.

XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında aynı yerde yeni bir caminin yapıldığı kazı çalışmalarıyla kanıtlanmıştır. Fakat bu bina çabuk harap olmuş, XVI. yüzyılın birinci çeyreğinde bugünkü biçimiyle ve ilk binanın temel izleri üzerinde yeniden inşa edilmiştir. Şeybânîler’den Ubeydullah Han, Gucdüvân seferinden elde ettiği ganimetle yapının içinin ve ön cephesinin süslemelerini yeniden yaptırmıştır. Taçkapının kemerinde 920 (1514-15) olarak kayıtlı olan tarih bu düzenlemeyi gösterir.

Kalan Camii’nin minaresi, bütün Orta Asya’da Moğol istilâsı öncesinden kalabilen birkaç yapıdan biri olması dolayısıyla da önemlidir. Minare, bu ilk camiden günümüze kadar gelen orijinal Karahanlı minaresi olup Arslan Han’ın adıyla 521 (1127) tarihini veren kitâbeye sahiptir. Tamamlandıktan kısa bir süre sonra üst kısmı kendiliğinden yıkılmış ve yine Arslan Han tarafından yaptırılmıştır.

Tuğladan 45,6 m. yükseklikte, yukarıya doğru daralan silindirik gövdeli muazzam bir kule görünümündeki minarenin taban çapı 9 m. kadardır. Yukarıya doğru hafifçe daralan minare gövdesi on üç kuşak halinde kabartmalarla süslüdür. Tuğla örgüsünün güzel örnekleriyle süslü kuşaklar silmelerle birbirinden ayrılır. İnci sıraları, sepet örgüleri, geometrik hatlar,

baklavalar, yıldızlarla bezenmiş olan minarede şerefenin altındaki sırlı tuğla ile meydana gelen süsleme bilinen en erken örneklerdendir. Büyük bir kemerle bugünkü camiye bağlanan minarenin üst kısmında mukarnaslı bir şerefe vardır. Sivri kemerli on altı açıklığa sahip şerefe üstte dışa taşkın mukarnas bezeme ile taçlandırılmıştır. En tepede külâh benzeri konik bir tepelik bulunur.

Kalan Camii yaklaşık 127 × 78 m. ölçüsünde, mihrap önü kubbeli ve dört eyvanlı revaklı avlulu bir plana sahiptir. Avlunun etrafını kuşatan, üzerinde dört sıralı kubbeli birimler toplam 208 pâyeye oturmaktadır. Tuğladan yapılan bina dışarıdan penceresiz yüksek duvarlarıyla muhkem bir görüntü sergiler. Ön cephedeki gösterişli taçkapı dışa taşkın ve

yüksek bir eyvan şeklinde olup iki yandaki zarif nişlerle beden duvarına bağlanmaktadır. Cephede iki köşede şerefeleri yıkılmış birer minare vardır. Taçkapı beden duvarlarının üç katı kadar daha yüksektir. Sırlı tuğla ve çinilerle süslenmiş olan taçkapıda yer alan yazılar ve geometrik kompozisyonlu süslemeler dikkat çekicidir. Ayrıca yapının yan cephelerinde de ikişer kapı vardır. Bunlar da dışa taşkın ve yüksek tutulmuş olup bina kütlesini hareketlendirmiştir. Avluyu kuşatan revak kemerleri ve eyvanların içleriyle avluya bakan cepheleri çini ve renkli sırlı tuğlalarla bezenmiştir. Süslemesiz olan kubbeli birimler ise sıvalıdır.

Girişin tam karşısında binadan üç misli daha yüksek ana eyvan yer alır. Sırlı tuğla ve çini ile süslü eyvanda yazı, bitkisel ve geometrik süslemeler görülmektedir. Eyvanın arkasında yükselen fîrûze çinilerle kaplı sivri kubbe mihrap yönünü vurgular. Kubbenin yüksek kasnağı iri kûfî hatlı bir yazıyla kuşatılmıştır. Kubbe eteği, iri mukarnas dolguları ve çini üzerine iki sıralı yazı bordürü ile bezenmiştir. Bu yüksek kubbe dışındaki diğer kubbeler binanın dışından algılanmaz.

Mihrap önü kubbeli mekânı üç yana geniş sivri kemerlerle genişletilmiştir. Kubbe dış etkiyi arttırmak için çift cidarlı yapılmıştır. Duvarların 1,20 m. yükseklikteki kısmı çinilerle kaplanmıştır. Tamamen çini ile kaplanmış olan mihrap camiden kısa bir süre sonra 1541 yılında tamamlanmıştır. Mihrap nişi iki kademeli olup altta yarım kubbe ile, üstte mukarnas yaşmakla örtülüdür. Çini yüzeyi mukarnas dahil çiçekler, rûmîler, kıvrık dallı

süslemelerle donatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 80, 82; Emel Esin, Türkistan Seyahatnâmesi, Ankara 1958, s. 48; a.mlf., "Türk Sanat Tarihinde Karahanlı Devrinin Mevkii", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 100-130; A. Papadopoulo, L'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 523-524; R. Magowan, Fabled Cities of Central Asia, London 1990, s. 99, 113; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 21; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 201-203, 208; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 115; T. L. Pulatov - Y. Mangovskaya, Bukhara, Taşkent 1991, s. 45, 76-77; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya'da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 205-209; Mirza Bala, "Buhârâ", İA, II, 770; Özbek Sovet Entsiklopediyası, Taşkent 1971, VII, 250-254.

M. Gözde Ramazanoğlu

KALÂNİSÎ, Ebü’l-Abbas

(أبو العباس القلانسي)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Kalânisî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?])

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcısı.

Bazı kaynaklarda (Nesefî, I, 146, 241) Râzî nisbesiyle anılmasına bakılarak Rey’de doğduğu tahmin edilmektedir. İlâhî sıfatları kabul eden Irak ekolüne dahil edilmesi de (İbn Teymiyye, I, 270) onun Bağdat ilim çevresinde yetiştiğini gösterir. Ayrıca İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî’nin takipçisi (İbn Fûrek, s. 330), Selef, ehl-i hadîs ve Sıfâtiyye kelâmının öncülerinden biri olduğuna dair bilgiler (Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 254; Nesefî, I, 333; Şehristânî, I, 32) göz önünde bulundurularak Kalânisî’nin III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı, Eş‘arî’nin Maḳālât’ında adı geçmediği için de ona çağdaş sayıldığı ve muhtemelen IV. (X.) yüzyıl başlarında vefat ettiği söylenebilir. Ancak İbn Asâkir’in, Eş‘arî’nin çağdaşı olarak Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman b. Hâlid el-Kalânisî adını zikretmesi (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 398), Zebîdî’nin ise Ebü’l-Abbas’ın babası Ebû İshak İbrâhim b. Abdullah’ı kaydetmesi (İtḥâfü’s-sâde, II, 6), buna karşılık M. Zâhid Kevserî’nin (İbn Asâkir, s. 398) Kalânisî ailesinden üç ayrı âlimin adını verip Ahmed b. İbrâhim’i İbn Fûrek’in çağdaşı sıfatıyla sonuncu sıraya koyması isim karışıklığına yol açmıştır. Mâtürîdî âlimlerinden Pezdevî’nin zikrettiği Ebû Sehl el-Kalânisî ve oğlu Ebû Saîd (Uṣûlü’d-dîn, s. 116) meseleyi daha da karmaşık hale getirmiş görünse de Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Nesefî’nin, Sıfâtiyye kelâmcısı olarak sıkça nakiller yaptıkları Ebü’l-Abbas el-Kalânisî’nin adını Ahmed b. İbrâhim şeklinde vermeleri (Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, vr. 18b; Tebṣıratü’l-edille, I, 146, 241), yine Bağdâdî’nin hayattayken gördüğü âlimler arasında İbn Fûrek’i zikretmesine rağmen Kalânisî’yi saymaması (el-Farḳ, s. 284) onun Eş‘arî sonrası dönemde yaşamış olması ihtimalini zayıflatmaktadır.

Kelâmla ilgili olarak 150’nin üzerinde eser, özellikle Mu‘tezile âlimi

Nazzâm’a karşı kitap ve risâle türünde birçok reddiye yazdığı kaydedilen (Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 310; a.mlf., el-Farḳ, s. 94, 284) Kalânisî’nin eserlerinden sadece Kitâbü’l-Câmiʿ (Nesefî, II, 781) ve el-Maḳālât’ın (Abdülkāhir el-Bağdâdî, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, vr. 148b) adı bilinmektedir.

Kalânisî’nin çoğunlukla İbn Küllâb’a paralel bazı görüşlerine kaynaklarda yer veriliyorsa da bunlar onun kelâm düşüncesini ortaya koymayı sağlayacak bütünlükte değildir. Meselâ varlıkla ilgili görüşünü temellendirirken nesnelerin aldığı özellikleri üçlü bir tasnife tâbi tutması dikkat çekicidir. Buna göre nitelikli bir varlık (mevsûf) ya “mevcut”, “şey” ve “zât” gibi bizzat nesnenin kendisine ait ve bütün varlıklar için geçerliliği bulunan ya da “müteharrik” ve “ma‘bûd” gibi mevsûfa kendisinin veya başkasının fiilinden dolayı nisbet edilen yahut da “muhdes”

gibi başka bir fâilin irade ve tasarrufuyla kazanılan sıfatlar alır (a.g.e., vr. 18b-19a). Ayrıca Kalânisî, genel kanaatin aksine arazların cisimle iç içe geçmesini (Nesefî, I, 334) ve benzer (mümâsil) iki nesnenin bazı vasıflarda farklılık arzetmesini mümkün görür (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil, s. 293).

Kalânisî, İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî gibi haberî sıfatlar arasında ayırımlar yaparak “ulüv” sıfatını akılla kavranan, arş üzerine “istivâ”yı ise ancak haberle bilinebilecek sem‘î bir sıfat sayar (İbn Teymiyye, II, 12). Ayrıca Allah’ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda Kerrâmiyye ile Ehl-i sünnet arasında bir yaklaşım ortaya koyar. Buna göre Kalânisî, aynîlik-farklılılık tartışmasına girmeden zat ve sıfatın birer “şey” olduğunu belirtmekle yetinir ve bu ifadenin itikadî açıdan problem teşkil etmediğini savunur (Nesefî, I, 131, 241). Kelâm sıfatı üzerinde özellikle duran Kalânisî kelâmın Allah hakkında ses ve harflerden münezzeh, sükût ve fiziksel engele zıt bir anlam taşıdığını, ancak işitilen (mesmû‘) özelliğe sahip bulunduğunu ileri sürer (a.g.e., I, 281, 304; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, vr. 302a). Öte yandan Allah’ın kelâmının ezelde emir, nehiy ve haber şeklinde olmayıp daha sonra muhatapların anlaması için bu muhtevayı kazandığı şeklindeki görüşü Ehl-i sünnet kelâmcılarından yoğun eleştiriler almıştır (meselâ bk. a.g.e., vr. 164a-b; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, I, 191-192; Ebû Azbe, s. 78).

Ef‘âl-i ibâd konusunu ele alırken fiilin kudretle bağlantısını kuran Kalânisî bir fiilin yaratma ve eylem açısından iki fâilinin olabileceğini, dolayısıyla hem Allah'a hem de kula nisbet edilebileceğini belirtir. Fiilde kulun birbirine zıt şeyleri yapabilecek kapasiteye (istitâat) sahip bulunduğu yönünde Hanefî / Mâtürîdî ekolle aynı görüşü paylaşan Kalânisî bu konuda İbn Küllâb ve Eş‘arîler'den ayrılır (Nesefî, I, 337; II, 544, 653). Ayrıca eşyadaki hikmet, sefeh, hüsün ve kubhu sadece vahyin değil aklın da tayin edebileceği görüşüyle diğer ehl-i hadîs kelâmcılarından farklı bir tavır ortaya koyar (a.g.e., I, 452-453).

Kalânisî imanın tarifine ameli dahil eder (a.g.e., II, 781) ve müşriklerin çocuklarının cennete gireceği fikrini benimser (Abdülkāhir el-Bağdâdî, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, vr. 208b). Onun imâmetle ilgili bazı değişik görüşleri bulunmaktadır. Buna göre eşit şartlara sahip iki imama aynı zamanda biat edilmesi durumunda imâmeti kimin üstleneceği kurayla tesbit edilmelidir (Nesefî, II, 826; Kalânisî'nin diğer görüşleri için bk. Gimaret, CCLXXVII [1989], s. 235-261).

Selef anlayışı ile Ehl-i sünnet kelâmı arasında geçiş dönemini temsil eden Kalânisî, Mu‘tezile yöntemini Selef itikadına uygulamaya çalışan ilk âlimlerden biri olarak Ehl-i sünnet kelâmının oluşum ve ekolleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu sebeple Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ehl-i hadîs kelâmcıları diye nitelediği Mâtürîdiyye dışındaki Ehl-i sünnet kelâm ekolleri arasında Küllâbiyye ve Eş‘ariyye'nin yanı sıra Kalânisiyye'yi de sayar (Tebṣıratü'l-edille, I, 306). İbn Fûrek'e nisbet edilen İḫtilâfü'ş-şeyḫayn el-Ḳalânisî ve'l-Eşʿarî adlı eser de (a.g.e., I, 427; Zebîdî, II, 5) Kalânisî'nin Ehl-i sünnet kelâmındaki yerini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 330; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 254, 310; a.mlf., Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, British Library, Or., nr. 7846, vr. 18b-19a, 49b, 148b, 164a-b, 208b, 302a-303a;

a.mlf., el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, Beyrut 1405/1985, s. 94, 284; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 293; a.mlf., el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 191-192; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 116, 188; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 131, 133, 146, 241, 281, 304, 306, 333-334, 337, 427, 452-453; II, 544, 653, 781, 826; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 32; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 398; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1399/1978 (Dârü’l-künûzi’l-edebiyye), I, 270; II, 12; Ebû Azbe, er-Ravżatü’l-behiyye (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, s. 78; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, II, 5-6; D. Gimaret, “Cet autre théologien sunnite: Abu l-‘Abbas al-Qalanisi”, JA, CCLXXVII (1989), s. 227-262.

M. Sait Özervarlı

KALÂNİSÎ, Muhammed b. Hüseyin

(محمد بن الحسين القلانسي)

Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Vâsıtî el-Kalânisî (ö. 521/1127)

Kıraat âlimi.

435 (1043) yılında Vâsıt'ta doğdu. Kalânisî nisbesine dayanarak onun veya atalarından birinin külâh işiyle ilgilendiği söylenebilir. İbnü'l-Cevzî el-Muntaẓam'da (XVIII, 247) kendisini ayrıca Mısrî nisbesiyle anmışsa da eserin bir başka nüshasında kelimenin Mukrî olduğu belirtildiğine göre doğrusu bu olmalıdır.

Kalânisî, nahiv ve kıraat âlimi Gulâmü'l-Herrâs Ebû Ali Hasan b. Kāsım'dan sahih ve şâz kıraatleri tahsil etti. Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî'den el-Kâmil fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı eserini okudu. Ebû İshak eş-Şîrâzî'den fıkıh dersleri aldı. 461'de (1069) Bağdat'a giderek Ebû Ca'fer İbnü'l-Müslime, Abdüssamed b. Me'mûn ve Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Mühtedî-Billâh'tan hadis dinledi. Bağdat yakınlarındaki Evâne'de Muhammed b. Abbas el-Evânî'den Âsım b. Behdele kıraatine göre bir hatim indirdi. Kur'an ilimlerinde derinleşen ve kıraat ilminde âlî isnada sahip olan Kalânisî, Irak'ın kıraat ilimleri üstadı (mukriü'l-Irâk) olarak şöhret yaptı. Bağdat'ta bir müddet Kur'an ve kıraat dersleri verdikten sonra Vâsıt'a dönerek Vâsıt Camii'nde ders okutmaya başladı. Hayatı boyunca yakın ve uzak ülkelerden gelen talebelerle ilgilendi. Sıbtu'l-Hayyât, Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Zâkir b. Kâmil el-Hazzâ, Hibetullah b. Ali b. Kassâm, Ebû Bekir Abdullah b. Mansûr b. Bâkıllânî, Ali b. Asâkir el-Batâihî, Ali b. Muzaffer el-Hâtib gibi âlimler aşereyi ondan okudular. Kalânisî Şevval 521'de (Ekim 1127) Vâsıt'ta vefat etti ve orada defnedildi.

Şâfiî mezhebine mensup olan Kalânisî, Râfizîlik'le itham edilmişse de Hulefâ-yi Râşidîn'i öven beyitleri dikkate alınarak bunun doğru olmadığı ileri sürülmüş, ancak bu beyitlerin takıyye için kaleme alınmış

olabileceğine de dikkat çekilmiştir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 525). Kalânisî ayrıca talebelerinden ücret aldığı için eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. İrşâdü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî. Aşereye dair muhtasar bir eser olup özellikle Irak bölgesinde yaygın şekilde okunmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında yer alan eser Ömer Hamdân el-Kübeysî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Mekke 1404/1984). 2. Kifâyetü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî (el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr). İrşâdü'l-mübtedî'nin genişletilmesiyle meydana gelen eserin yazma nüshaları Süleymaniye (İbrâhim Efendi, nr. 72) ve Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 201, vr. 1b-57b) kütüphanelerinde bulunmakta olup (ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 723) Abdullah Abdurrahman eş-Şisrî kitap üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır

(1993, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn). Bir önceki eser gibi yaygın olarak okunan bu kitap da (Abdülmehdî Abdülcelîl Hasan, s. 13-14) İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin ve Ġāyetü'n-Nihâye'sinin kaynakları arasında yer alır. 3. Risâle fi'l-ḳırâʾâti'ṯ-ṯelâṯ (Brockelmann, GAL, I, 519).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 247; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 147; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 912-915; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 525; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 496-498; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 97-98; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 320; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 3; II, 128-129; a.mlf., en-Neşr, I, 86-87; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 144-145; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 66, 391; II, 1500; Brockelmann, GAL, I, 519; Suppl., I, 723; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 85; Abdülmehdî Abdülcelîl Hasan, el-Medâris fî Beyti'l-maḳdis, Amman 1981, s. 13-14; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 321; Ferâmerz Hâc Menûçihrî, "Ebü'l-ʿİzz-i Ḳalânisî", DMBİ, V, 736-737.

Mehmet Ali Sarı

KAL‘ATÜ BENÎ HAMMÂD

(قلعة بني حمّاد)

V. (XI.) yüzyılda Merkezî Mağrib’de Berberîler tarafından kurulan kaleşehir.

Kısaca el-Kal‘a veya Kal‘atü Hammâd da denilir. Cezayir’de Burcbû-Arrîrîc şehri tren istasyonunun 31 km. güneyinde ve Mesîle’nin kuzeydoğusunda Cebelümaâdîd’in (Tâkerbüst) güney yamacında kurulmuştur. Burası Kal‘atü Ebû Tavîl adıyla da anılır. Bazı duvar kalıntıları ile kazılarda elde edilen bir taban mozaiğinden eskiden burada bir Roma kalesinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İbâzıyye’nin Nükkâr koluna mensup olan Hâricî reisi Ebû Yezîd en-Nükkârî (Sâhibü’l-hımâr), Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh ve orduları tarafından bu bölgede mağlûp edilmiş ve savaşta aldığı yaralar sonucu kısa bir süre sonra ölmüştür (336/947).

Zîrî Sultanı Bâdîs b. Muiz döneminde Zenâteliler karşısındaki başarılarıyla ün kazanan ve Zâb ile Mesîle’yi içine alan bölgenin valiliğine getirilen amcası Hammâd el-Berberî yeni bir idare merkezi kurma hususunda Bâdîs’ten izin aldı. Hammâd tarafından Mesîle’nin kuzeydoğusunda stratejik önemi haiz, toprağı tarıma elverişli bir yerde 398 (1007-1008) yılında inşa edilen Kal‘atü Benî Hammâd mükemmel savunma ve haberleşme imkânlarına sahip bir şehir oldu. Hammâd, Mesîle ve Hamza ahalisiyle Cerâve kabilesinden birçok kimseyi buraya getirterek yeni şehre yerleştirdi. Cami, saray, kervansaray ve çeşitli resmî binalar inşa edilerek şehrin etrafı surlarla çevrildi. Bir süre sonra Hammâd’ın kardeşi İbrâhim’in desteğiyle Zîrîler’den bağımsızlığın kazanılmasıyla Kal‘atü Benî Hammâd yeni kurulan Hammâdîler Devleti’nin merkezi oldu (405/1015).

Hammâd’ın bağımsızlık ilânı üzerine Bâdîs Kal‘atü Benî Hammâd’ı kuşattı; kale altı ay sonra düşme noktasına geldiyse de Bâdîs’in âni ölümü üzerine kuşatma kaldırıldı (406/1016). Hammâd bazan Eşîr’de, bazan da Kal‘atü Benî Hammâd’da oturarak devleti yönetmeye devam etti. Kāid b. Hammâd döneminde şehir iki yıl süreyle Muiz b. Bâdîs tarafından tehdit

edildiyse de anlaşma sonunda kuşatma kaldırıldı (432/1040).

Kal‘atü Benî Hammâd bir süre sonra Kuzey Afrika’nın önde gelen kültür, sanat ve ticaret merkezi durumuna geldi. Özellikle Nâsır b. Alennâs döneminde (1062-1089) şehrin önemi daha da arttı. İfrîkıye’nin ve bu arada Kayrevan’ın Benî Hilâl tarafından işgal ve yağma edilmesi üzerine bölge halkının Kal‘atü Benî Hammâd’a sığınmasıyla şehrin nüfusu çoğaldı ve şehir zenginleşti. Pazar yerlerine Mağrib bölgelerinin yanı sıra Mısır, Suriye, Irak ve Hicaz’dan kervanlar gelmekteydi. Ayrıca muhtelif şehirlerden birçok âlim de buraya yerleşti. Ancak Nâsır’ın Benî Hilâl’in Esbec koluyla yapmış olduğu anlaşmanın bozulması üzerine Hilâlîler’in Hadne ovasını geçip Kal‘atü Benî Hammâd’a girerek şehri tahrip etmeleri şehrin güvenilirliğine ve önemine gölge düşürdü. Nâsır b. Alennâs, Cezayir’in 175 km. doğusundaki eski Saldae Limanı’nın güneyine Bicâye şehrini kurdu ve 461 (1068-69) yılında hükümet merkezini buraya taşıdı. Nâsır’dan sonra gelen Mansûr bir süre Kal‘a’da kaldıysa da 483’te (1090) Bicâye’ye yerleşti ve şehri merkez edindi. Azîz döneminde (1105-1121) Kal‘atü Benî Hammâd yeniden Benî Hilâl’in ve müttefiklerinin istilâsına uğradı ve tahrip edildi. Böylece Benî Hammâd Kalesi ile buradaki saraylar ve cami hızla harap oldu, son Hammâdî sultanı Yahyâ 543 (1148) yılında Bicâye’deki yapılarda kullanılmak üzere bütün değerli eşya ile malzemeyi söktürerek oraya taşıttı. 547’de (1152) Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü’min el-Kûmî’nin oğlu Abdullah kaleyi kuşatarak ele geçirdi, askerleri ve halktan 18.000 kişiyi öldürterek pek çok esir aldı ve şehri tahrip ettirdi. Bununla birlikte Muvahhidler bazı binaları onararak burayı askerî garnizon olarak kullandılar.

581 (1185) yılında Benî Gāniye Kal‘a’yı üç ay kuşattıysa da sonuç alamadı. 1512’de İspanyollar Bicâye’yi aldıklarında şehir Bicâye’den kaçanların sığınma yeri oldu.

Bundan sonra artık tarihte adına rastlanmayan kale bütünüyle harap olmuş, kalenin dışında Fâzıl adında bir velînin kabri etrafında ancak on-on beş evden ibaret bir yerleşme birimi kalmıştır. Çevre halkı arasında kalenin inşası, buradaki hayat ve buraya yerleştirilen hıristiyanlarla ilgili pek çok efsane anlatıldığı gibi tahrip edilmesine dair de efsaneler vardır.

Kal‘atü Benî Hammâd devri Hammâdîler’in güç ve azamet dönemidir. Stratejik konumu dolayısıyla önem taşıdığı gibi tarım, hayvancılık, dokumacılık, ticaret, ilim, kültür ve sanat merkezi olarak da dikkat çekmiştir. Dinî sahada da şehirde hoşgörünün hâkim olduğu görülür. İtalya’daki Monte Cassino Manastırı Arşivi’ndeki bir belgeden, 508 (1114) yılında burada Hz. Meryem adına bir kilisenin bulunduğu ve halkın “halife” dedikleri başrahibin kiliseye komşu bir evde oturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca şehre Kayrevan’dan gelen bazı yahudilerin yerleştiği de bilinmektedir.

Cezayir’i işgal eden Fransızlar’ın ilgisini çeken Kal‘atü Benî Hammâd’da bazı incelemeler yapılmıştır. P. Blanchet’in 1898’de başlattığı kazılar A. Robert, H. Saladin, General L. de Beylie, G. Marçais ve 1951’den sonra L. Golvin tarafından sürdürülmüş, elde edilen sonuçlar makale ve kitap halinde yayımlanmıştır.

En yüksek kısımları 1700 m. kadar olan Tâkerbüst dağı yamacında kurulan kale buradaki arazi şartlarına mükemmel surette uydurulmuştur. Ancak sur duvarları o derecede harap olmuştur ki bugün sadece temel izlerini görmek mümkündür. Kalenin kuzeydeki en yüksek kısmı 1418 metrede kurulmuştur. Güneyde ovaya bakan ucunda râkım 1190-965 metreye kadar düşmektedir. Kalenin üç kapısı da bu aşağı kısımdadır. Kalenin güneyinde Cerâve kapısı dışında bir sel yatağı üzerinde 6,50 m. genişliğinde ve 15,60 m. kadar uzunluğunda bir köprünün ayakları bulunmaktadır.

Kalenin etrafından dolanan bir dere ile şehir içinde yapılmış kanal ve sarnıçlar su ihtiyacını karşılıyordu. Ayrıca dört adet hazneli çeşme vardı. Kalenin doğusunda surların üzerinde 1040 m. yükseklikte el-Menâr denilen başkule veya kasır bulunur. Her bir kenarı 22 m. olan bu kulenin ışık ve aynalarla tepesinden ovadaki kalelerle haberleşme yapıldığı ileri sürülmektedir. Çok sarp kayalığın üzerinde yükselen el-Menâr’ın dış cepheleri uzunlamasına yivler halinde inşa edilmiş ve bu yivlerin en üst kısımlarında istiridye kabuğu biçiminde yarım kubbecikler yapılmıştı. Kare şeklindeki kulenin altında zor ulaşılan bir mahzen yer almakta, bunun üstündeki katın ise bir kasır olarak düzenlendiği burada bulunan sırlı ve üzerleri yazılı çini parçalarından anlaşılmaktadır. Bu kasır evvelce üstü kubbeli olan dört eyvanlı bir mekândan ibaret olup etrafını bir rampa

çevirmiştir.

Kalenin ortasında yer alan büyük saray sarnıçları, harem ve selâmlık daireleri, iç avluları, kabul salonu, hamamı, idare ve hizmetkâr daireleriyle büyük bir komplekstir. Dârü'l-bahr adı verilen bölümün önünde 60 × 15 m. ölçülerindeki geniş avlunun esasında bir havuz olduğu da düşünülmüştür. Bu binalar topluluğunun enkazı arasında çok sayıda geometrik desenli mermer döşeme ve duvar kaplaması, üzerleri kabartmalı alçılar, işlenmiş mermerler, stalaktitler ve çini parçaları bulunmuştur. Bütün bunların varlığı Hammâdî Sarayı'nın muhteşem surette bezenmiş olduğunu gösterir.

Cami ise sarayın güneyinde yer alıyordu. 66 × 54 m. ölçülerinde olan camiden belirli bir iz kalmamışsa da bunun revaklı bir avluyu takip eden pâyeli veya sütunlu bir harimden ibaret olduğu tesbit edilmiştir. Mihrap önünde herhalde evvelce üzerinde ahşap kafes olan alçak bir duvarla ayrılmış maksûre bulunuyordu. Avlu duvarının ortasında ve kıblenin aksi tarafından yükselen kare planlı taş minare 6,50 × 6,50 m. ölçüsünde olup ayakta olan kısmı ile 25 m. yükseklikteydi. Minarenin kapı kemeri üstünde Fâtımî devri üslûbunda dal kıvrımı kabartmalarıyla süslenmiş bir taş levha görülür. Cephenin yukarı kısımlarındaki kemerlerde ve sağır pencerelerde sırlı tuğladan tezyinatlı dolgular ve Bizans mimarisindeki gibi süs çömlekleriyle yapılmış bezemeler vardır. Harabenin içinde, üzerlerinde hayvan resimleri veya kabartma yazı ve desenler görülen pek çok çanak çömlek kırıkları mevcuttur. Aralarında cam parçaları olan alçı şebekelerin caminin pencerelerine ait olduğu sanılmaktadır. Kazılarda Hammâdîler'den Mansûr devrine ait (1089-1105) tek bir sikke bulunmuştur.

De Beylié'nin görüşlerine nazaran Hammâdî mimarisi XI. yüzyıl İslâm mimarisinin bir parçası olmakla beraber İran, Asya kökenli Mezopotamya ve Bizans mimarilerinin bir karışımı olup Berberî sanatı değildir. Burada XI. yüzyılda stalaktitler ve arı kovanı biçiminde süsleme ile sivri uçlu haç biçiminde, üzerleri yazılı ve sırlı çiniler kullanılmıştır. Bu tür çinilere Anadolu Selçuklu sanatında sık rastlanır. Bazı süsleme elemanları ise İspanya Endülüs sanatının Elhamra sarayındakileri hatırlatır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 49; İdrîsî, Ṣıfatü’l-Maġrib, s. 86, 91; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi’l-emṣâr (nşr. Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd), İskenderiye 1958, s. 128, 161, 167-168; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 442, 443; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1378/1958, s. 115-117; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 171 vd.; P. Blanchet, “La kalaa des Beni-Hammād”, Recueil de la société archéologique de Constantine, Constantine-Cezayir 1898, s. 97-176; a.mlf. - H. Saladin, “Description des monuments de la Kalaa des Benī-Hammād”, Nouvelles notices des missions scientifiques, XVII, Paris 1904-1905, s. 1-21; L. de Beylié, La kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l’Afrique du nord au XIe siècle, Paris 1909; A. Robert, “La kalāa des Beni Hammad”, Recueil de la société archéologique de Constantine (1910), s. 97 vd.; a.mlf., “Notes sur la céramique, les marbres, les stucs et objets divers de la Kalāa des Beni-Hammad”, a.e. (1922-23), s. 199 vd.; G. Marçais, Les poteries et faïences de la Qal’a des Beni-Hammād, Constantine 1913; a.mlf., Manuel d’art musulman, l’architecture, Paris 1926, I, 103-106, 114-115, 120-127, 140 vd., 162; L. Golvin, Recherces archéologiques à la Qal’a des Banū Hammād, Paris 1965; a.mlf., “Ḳalʿat Banī Ḥammād”, EI² (İng.), IV, 478-481; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 275-276, 280, 282, 286; La qal‘a des Banī Hammād, rapport de la mission polonoalgerienne: 1987-1988, Varsovie 1990, I, tür.yer.; Abdülhalîm Üveys, Devletü Benî Ḥammâd, Kahire 1411/1991, s. 89-99; G. Yver, “Kal’at Benî Hammâd”, İA, VI, 112-114.

Semavi Eyice

KALAVUN

Ebü'l-Meâlî el-Melikü'l-Mansûr Seyfüddîn Kalâvûn el-Elfî es-Sâlihî (ö. 689/1290)

Memlük sultanı (1279-1290).

Kıpçak Türkleri'nden olup hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Moğollar'ın 642'de (1244) Deşt-i Kıpçak'ı istilâsı sırasında esir düştü. Bir köle tüccarı tarafından Mısır'a götürülerek Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Âdil'in memlüklerinden Emîr Alâeddin Aksungur es-Sâkī'ye satıldı. Daha sonra Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a satılan Kalavun (647/1249), âzat edilerek Ravza adasındaki Bahriyye Memlükleri adı verilen yeni askerî birliğe dahil edildi. Mensubu bulunduğu Bahriyye Memlükleri'nin liderlerinden Fârisüddin Aktay'ın Memlük Devleti'nin ilk sultanı İzzeddin Aybeg tarafından öldürülmesi üzerine bir kısım emîrler, Baybars ve diğer arkadaşlarıyla birlikte Suriye'ye kaçtı (652/1254). Suriye Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un hizmetinde geçirdiği üç yılın ardından Kerek hâkiminin hizmetinde çalışmaya başladı. 657'de (1259) Suriye Moğol saldırılarına uğrayınca arkadaşlarıyla beraber Mısır'a dönüp yeni sultan Kutuz'un hizmetine girdi.

Kalavun daha sonra, Memlük Sultanı Kutuz'u ortadan kaldırıp tahta gelen I. Baybars el-Bundukdârî'nin yanında yer aldı. Baybars tarafından kendisine "mukaddemü elf" rütbesi verilen Kalavun, 671 (1272) yılında Moğollar'a karşı açılan seferde Fırat nehrini ilk geçen emîr olarak adını duyurdu. Kalavun, kızını Baybars'ın oğlu ve veliahtı Bereke'ye vererek sultanla akrabalık kurdu ve durumunu daha da sağlamlaştırdı. Bereke'nin hükümdarlığı döneminde en nüfuzlu kumandan mevkiine yükseldi ve 676'da (1277) Ermeniler üzerine gönderilen ordunun başına getirildi. Bereke babasının tecrübeli emîrlerini azledince Kalavun arkadaşları olan bu emîrlerin yanında yer aldı ve damadından tahtını bırakmasını istedi. Bereke tahtı terkederken yerine kendisinin sultan olmasını teklif ettiyse de kabul etmedi. Tahtın Baybars'ın oğullarında kalması gerektiğini söyleyerek henüz yedi yaşındaki Bedreddin Sülemiş'in (Selâmiş, Sulâmış) tahta çıkmasını

sağladı, kendisi de sultana atabek ve müdebbirü'l-memleke oldu. Kalavun bu göreve gelmekle devlet yönetimini resmen eline almış oluyurdu. Hutbede adı halife ve sultanın adıyla birlikte okunmaya, basılan sikkelerin bir yüzüne Sülemiş'in, diğer yüzüne onun adı yazılmaya başlandı. Kalavun bir taraftan da saltanata el koymak için gerekli hazırlıkları yaptı. I. Baybars'ın Zâhiriyye olarak adlandırılan memlüklerinin liderlerini tasfiye etti. Arkadaşları olan Sâlihiyye-Bahriyye Memlükleri'nin emîrlerini önemli görevlere getirdi. Daha sonra ileri gelen emîrleri toplayarak Sülemiş'in yaşının küçüklüğünü dile getirdi ve ülkeyi ancak olgun bir sultanın yönetilebileceğini söyledi. Kendisini haklı bulan emîrlerin desteğiyle ve el-Melikü'l-Mansûr unvanıyla tahta geçen Kalavun'un hükümdarlığı İslâm dünyasında eskiden beri mevcut olan bir geleneğe uygun olarak halife tarafından tasdik edildi (20 Receb 678 / 26 Kasım 1279).

Kalavun hükümdarlığının ilk günlerinde tahttan indirildikten sonra Kerek emîrliğine gönderilen Bereke'nin isyanıyla uğraştı. Ardından Dımaşk nâibi Sungur el-Eşkar bağımsızlığını ilân ederek bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Bereke aynı yıl içinde ölünce yerine kardeşlerinden Hızır Kerek'te sultan ilân edildi. Kalavun, Sungur el-Eşkar ile iş birliği yapan Hızır'ın üzerine bir ordu gönderdi; sonunda Hızır'ın Kerek emîrliğinde bırakılması şartıyla anlaşma sağlandı. Hızır ve kardeşi Sülemiş yedi yıl sonra tekrar isyan ettiler, ancak Kalavun'un ordusuna karşı direnemeyip teslim olmak zorunda kaldılar. el-Melikü'l-Kâmil unvanıyla Dımaşk'ta sultanlığını ilân eden ve Kalavun'a üstünlük sağlayabilmek için Moğollar'ı (İlhanlılar) Suriye'ye çağıran Sungur, Kalavun'un gönderdiği ordu karşısında Dımaşk'tan kaçmak zorunda kaldı. Yapılan görüşmeler neticesinde bazı şartlarla Kalavun'a itaat ettiğini ve Moğollar'la iş birliği yapmayacağını açıkladı (679/1280). Bu arada onun teşviki ve bölgedeki Haçlılar'ın desteğiyle harekete geçen Moğollar Suriye'nin kuzeyine saldırdılar. Oğlu Ali'yi veliaht tayin ederek yerine vekil bırakan Kalavun Moğollar'la savaşmak için Kahire'den ayrıldı. Onun ordusuyla Gazze'ye vardığını duyan Moğollar savaşı göze alamayıp geri çekildiler.

İlhanlılar'ın Suriye üzerine hücuma geçmesini fırsat bilen Merkab Kalesi'ndeki İsbitâriyye (Saint Jean) şövalyeleri civardaki müslüman şehirlerine saldırdılar. Bu gelişmeler üzerine Kalavun 679 yılı sonlarında (Mart 1281) ordusunun başında Kahire'den ayrılıp Ravha'ya ulaştığında

bölgedeki Haçlı kontluklarından elçilik heyetleri geldi. Yapılan görüşmeler neticesinde Moğollar'a yardımcı olmamaları ve ellerindeki müslüman esirleri serbest bırakmaları şartıyla Merkab şövalyeleri, Trablusşam, Templiers ve Akkâ kontlarıyla on bir yıl süreyle barış ilân edildi. Kalavun böylece Moğol-Haçlı ittifakını bozmuş oldu.

680 (1281) yılında İlhanlılar Suriye üzerine birkaç koldan büyük bir saldırı başlattılar. Abaka Han'ın, kardeşi Mengü Timur kumandasında gönderdiği bir Moğol ordusuyla Kalavun'un emrindeki Memlük kuvvetleri Humus'ta karşı karşıya geldiler. II. Humus Savaşı olarak bilinen bu savaşta Moğol ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (14 Receb 680 / 29 Ekim 1281). Abaka'nın yerine geçen kardeşi Ahmed Teküder'in İslâmiyet'i kabul etmesiyle iki taraf arasında bir dostluk başlamıştı. Ancak Teküder'in öldürülmesi üzerine (683/1284) iyi ilişkiler sona erdi ve Argun Han zamanında ilişkiler tekrar bozuldu. Mûsevîler'i ve hıristiyanları himaye eden Argun ülkesindeki müslümanlara ağır baskılar uygulamaya başladı. Memlükler'e karşı bazı Avrupa hükümdarları ve papa ile iş birliği yapma çabası içine girdi. Kalavun, onun bu politikasına karşılık bir taraftan Altın Orda ve Tunus Hafsî Sultanlığı ile ittifakını güçlendirmeye çalıştı; bir taraftan da Bizans imparatoru, Fransa kralı, Almanya Habsburg imparatoru, Cenova ve Venedik yöneticileriyle siyasî, askerî ve ticarî ilişkiler kurarak antlaşmalar yaptı.

682 (1283) yılında Ermeni Krallığı üzerine sefer düzenleyen Kalavun, Ermeniler'le yıllık vergi ödemeleri ve müslüman esirleri serbest bırakmaları şartıyla on yıl süreli bir antlaşma imzalayarak geri döndü. Bir süre sonra Merkab İsbitâriyye şövalyelerinin İlhanlılar'la iş birliği yaptığını duyunca bölgedeki Haçlılar'ın en kuvvetli kalelerinden biri olan Merkab üzerine yürüyerek kaleyi ele geçirdi ve bu kontluğa son verdi (684/1285). İki yıl sonra Sungur el-Eşkar tarafından çıkarılan yeni bir isyanı bastırdı. Antakya Prinkepsliği'nden kalan son şehir Lazkiye'yi aldı. Nübye kralının vergiyi kesmesi üzerine 685-688 (1286-1289) yıllarında buraya ordular sevkederek kralı yeniden itaate mecbur etti. 688'de (1289) Trablusşam Kontluğu üzerine sefere çıktı ve şehri ele geçirdi. Ardından Haçlılar'a ait diğer bazı merkezleri aldı. Artık bölgede Haçlılar'ın elinde sadece Akkâ, Sayda, Sur ve Aslis şehirleri kalmıştı ve Akkâ'da müslümanlar

katliama uğramıştı. Kalavun'un amacı bu şehri de ele geçirerek bölgeyi Haçlılar'dan tamamıyla temizlemekti. Bu amaçla 689'da (1290) Kahire'den ayrıldı; ancak şehrin dışına çıktığı sırada hastalandı ve kısa bir süre sonra orada vefat etti (6 Zilkade 689 / 10 Kasım 1290). Tarihçiler onun kan dökmekten sakınan âdil ve merhametli bir hükümdar olduğunu kaydeder..

Memlükler'in en büyük sultanlarından olan Kalavun Suriye bölgesinde Memlük hâkimiyetini yerleştirmiş, devleti güçlendirmiş ve Memlük sultanları içinde bir hânedan kurmayı başarmıştır. Memlük Sultanlığı, araya giren üç sultan dışında 678-784 (1279-1382) yılları arasında onun soyundan gelen hükümdarlar tarafından yönetilmiştir. Kalavun'un icraatlarından biri de memlükleri arasından seçip Kal'atülcebel'deki kale burçlarına Burciyye denilen askerî birlikleri yerleştirmesidir. Sultanın özel bir önem verdiği bu birlik Burcî Memlükleri'nin esasını teşkil etmiş ve Kalavun'un hânedan kurmasında büyük rol oynamıştır.

Kalavun bazı vergileri kaldırmış, yaptırdığı arazi tahririyle bozulan iktâ sistemini düzeltmiş, ticareti geliştirmek için çeşitli devletlerle anlaşmalar imzalamış, Yemen, Hindistan, Habeşistan ve Seylan tüccarlarına imtiyazlar tanımıştır. İmar işlerine de büyük önem veren Kalavun'un yaptırdığı binalar Memlükler döneminin en meşhur eserleri arasında yer alır. Kahire'de inşa ettirdiği Kalavun Külliyesi Memlük mimarisinin en güzel örneklerindendir. Halep Ulucamii'nin imarını da isteyen Kalavun, Filistin'de Halîl şehrinde tamir ettirdiği haremin yanına Ribâtü'l-Mansûrî adıyla bir ribât, Bîmâristânü'l-Mansûrî adıyla bir hastahane ve büyük su sarnıçları yaptırmıştır. Hücre-i saâdetin üzerindeki kubbetü'n-nûr ilk defa Kalavun zamanında kurşun levhalarla kaplanmıştır. Kalavun'un günümüze ulaşan bir diğer eseri de hanımlarından biri için inşa ettirdiği et-Türbetü'l-hâtûniyye'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr (nşr. Murad Kâmil), Kahire 1961; Baybars, et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-

devleti’t-Türkiyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire 1987, s. 89-126; Şâfi‘ b. Ali, el-Fażlü’l-meʾs̱ûr min sîreti’l-Meliki’l-Manṣûr (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1418/1998; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 345-359; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer, VIII, 231-303; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 270-317; İbn Habîb, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 48-135; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 663-756; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 238; Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1408/1988, II, 225-391; III, 12-23; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/1, s. 346-364; R. Irvin, The Early Mamluk Sultanate 1250-1382, London 1986, s. 62-84; İsmail Yiğit, Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 58-63; M. Hamza İsmâil el-Haddâd, es-Sulṭânü’l-Manṣûr Ḳalâvûn, Kahire 1413/1993; P. M. Holt, Early Mamluk Diplomacy, Leiden 1995; Kamaruzaman Yusoff, “Al-Malik Al-Mansur Qalawun”, Jebat, sy. 17 Selangor 1989, s. 71-82; Ali Aktan, “Bahrî Memlûklerden Sultan Kalavun ve Hanedanı”, TTK Belleten, LIX/226 (1995), s. 605-620; Sobernheim, “Kalavun”, İA, VI, 121-123; Hassanein Rabie, “Ḳalāwūn”, EI² (Fr.), IV, 505-507.

İsmail Yiğit

KALAVUN KÜLLİYESİ

Kahire’de XIII. yüzyıla ait külliye.

Mısır’da İslâm sanatının ortaya koyduğu en önemli yapılardan biri olup 683’te (1284-85) Memlük Sultanı el-Melikü’l-Mansûr Kalavun tarafından inşa ettirilmiştir ve cami, medrese, türbe, hastahaneden (bîmâristan) meydana gelmektedir. Külliyenin üzerinde bulunduğu sokağa sadece medrese ve türbenin cepheleri bakmakta, arka tarafta bulunan bir geçit hastahaneye kadar uzanmaktadır. Kalavun Külliyesi’nin cephesi 20 metreyi bulan yüksekliğiyle âbidevî bir görünüm arzetmektedir. XIII. yüzyıl için değişik bir örnek olan bu cephe sivri kemerli nişlerle hareketlendirilmiştir ve girintili çıkıntılı cephe düzenlemesiyle dikine uzanan bir mimari görüntü sağlanmıştır. Sivri kemerli nişler binaya çok katlı bir görünüş veren üç sıra pencereye sahiptir. En alttaki pencereler geniş dikdörtgen açıklıklı ve demir kafesli, orta sıradakiler daha küçük ve sivri kemerlidir. Üst sıradaki pencereler ise sivri kemerli ikiz pencere şeklinde olup üstlerinde de bir yuvarlak pencere vardır. Gerek cephede gerekse iç mekânda İslâm öncesi devirlere ait devşirme sütun ve sütun başlıkları görülmektedir. Özellikle cephedeki sütun dizisi Kahire’de mevcut olan tek örnektir. Cephede alt sıra pencerelerin üzerinde taşa yüksek kabartma olarak işlenmiş bir yazı şeridi yer almaktadır. Orijinal olan taçkapı siyah-beyaz mermerden yapılmıştır ve geçmeli motiflere sahip yuvarlak bir kemerle nihayetlenmektedir. Üzerinde geometrik şekiller bulunan tunç kanatlar karakteristik Selçuklu süslemeleriyle işlenmiştir.

Külliyede medresenin güney eyvanı üç kemerle avluya açılan üç nefli bir cami haline getirilmiştir. Ortadaki Mısır orijinli granit sütunların başlıkları Bizans’tan devşirmedir. İç mekânda alçıdan yapılmış çiçek motifleriyle mermer sütunçeler ve kemerler duvarları süsleyen unsurlardır. XIX. yüzyıl başında yapılmış bir çatı ile örtülü olan bu mekânda ahşap tavan altın yaldızlı ve boyalıdır. Mihrap zengin biçimde mermerle tezyin edilmiş olup üst kısmı bitkilerle dolu bir vazoyu tasvir eden mozaik süslemeye sahiptir. Mihrap nişinin köşelerine birer sütun yerleştirilmiştir, üstlerinde küçük kemer sıralarından oluşan bir süsleme görülür.

Medrese bütünüyle korunamamışsa da planı hakkında bilgi mevcuttur. Birbirine eşit olmayan dört eyvanla çevrili avlunun yanlarında ve eyvanlar arasında iki katlı talebe odaları vardır. Cami haline getirilen güney eyvanının karşısında büyük bir eyvanla iki yanda daha küçük birer eyvan bulunmaktadır. Medresenin cephesinde kuzey köşede yer alan sebil, 726 (1326) yılında Kalavun'un oğlu Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından

külliyeye eklenmiş olup Mısır'daki en eski sebildir.

Külliyeye dahil bulunan, içinde Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in ve Kalavun'un diğer oğullarının defnedildiği türbenin kareye yakın bir planı vardır. Yapı, Kahire'deki en güzel tezyinata sahip Ortaçağ binalarından biri olarak kabul edilmektedir. Yapıya, belki Bizans tarzı olan basık kubbeli bir revakla çevrelenmiş bir küçük avludan ulaşılır. Bu avlunun ortasında eskiden bir fıskıye mevcuttu. Avludan alçı süslemeli, kemerli bir kapı ile türbeye geçilmektedir. Türbenin ortasında dört pâye ve dört pembe granit sütunun taşıdığı kemerlere oturan kubbe yer almaktadır. Kubbeli bölüm, iki çift sütunla değişken olarak yerleşen iki çift payandadan meydana gelen şekliyle Kudüs'te Kubbetü's-sahre'deki sekizgene benzemektedir. Orijinal kubbe ortadan kalkmış olup 1903'te yapılan mevcut kubbe, Kalavun'un oğlu el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'a ait türbenin (687/1288) kubbesine göre tasarlanmıştır. Kalavun'un oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından yaptırılan ve iyi tamir edilip korunan bir ahşap paravan ortadaki sekizgen kısmı çevrelemektedir. Kubbe sekiz kemerle duvarlara bağlanmıştır. Arada oluşan sekiz bölümün tamamı, çokgenlerden oluşan geometrik bir kompozisyona sahip boyalı ve altın yaldızlı ahşap tavanla örtülmüştür.

Pencere girintilerinin de gösterdiği gibi binanın cephesi sokağın topografik dokusuna uydurulmuş ve iç duvarlar dışarıdakilerle birlikte yana doğru çarpılmıştır. Bu duvarlar üzerinde yer alan dolapların ahşap kanatları vardır. Duvarların alt kısmı panolar halinde düzenlenmiş olup renkli taş, sedef ve mermer kaplanmıştır. Bu panoların bir kısmında Muhammed isminin tekrarlandığı köşeli kûfî yazılı kompozisyon mevcuttur. Bu tarz düzenleme Kahire'de ilk defa görülmektedir. Panoların üstünde oyma tekniğiyle

yapılmış bitkisel kompozisyonlu mermer levhalarla bunun üzerindeki ahşaba kabartma harfli olarak yazılmış kitâbe bütün mekânı çevrelemektedir. Ahşap kaplama tavan çokgenlerden müteşekkil bir kompozisyona sahip olup boyanmış ve altın yaldızla yaldızlanmıştır.

Türbede yer alan ihtişamlı mihrap aynı zamanda Ortaçağ Kahiresi'nin büyük mihraplarından biridir. 7 m. yüksekliğinde, 4,50 m. genişliğinde ele alınan mihrabın köşeleri kademeli yerleştirilmiş üçlü sütunlarla yumuşatılmış olup nişi iki renkli taştan örülmüş at nalı kemere sahiptir. Kemer köşeleri, renkli taşlarla mozaik tekniğinde yapılmış geometrik kompozisyonla dolgulanmıştır. Köşedeki orta sütunların üstünde üç, mihrap nişi içinde dört sıra halinde, üstleri istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiş zarif sütunçeli küçük nişler bulunmaktadır. Mihrap nişinin içinde, arada iki bölümde renkli taş kakma ile yapılmış geometrik kompozisyonlu süsleme vardır.

Kalavun sultan olmadan önce 675 (1276) yılında Şam'da Nûreddin Zengî'nin bîmâristanını görmüş ve burada tedavi olmuştur. Bu yapıdan ilham alarak Kahire'de Bîmâristânü'l-Mansûrî adıyla da anılan kendi bîmâristanını yaptırmıştır. Cepheden görülemeyen yapıya külliyenin arkasındaki bir geçitle ulaşılmaktadır. Külliyenin önemli bir bölümünü oluşturan harap durumdaki bîmâristanın dört eyvanlı bir plana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Güneydoğu ve kuzeybatıda karşılıklı yer alan derin eyvanlar selsebil, kanal ve havuzları ile dikkati çekmektedir. Kuzeydoğuda üç kemerle avluya açılan "T" biçiminde bir eyvan yer almaktadır. Yıkılmış olan güneybatı eyvanı diğerlerine göre daha geniş yapılmıştı. Kuzey köşede küçük odalarla çevrili iki avludan geniş olanı erkek hastalara ayrılmış bölümdür. Yıkık olan küçük avlu ise kadınlara aitti. Selsebil, kanal ve havuzlarında mermer ve renkli taş mozaikleriyle bîmâristanın çok ihtişamlı bir yapı olduğu anlaşılmaktadır (ayrıca bk. DİA, VI, 170).

Yapı grubunun belki de en gösterişli ve en ilgi çekici bölümlerinden biri üç katlı ve kademeli olarak inşa edilen minaresidir. Katların ilki iki renkli taştan inşa edilmiştir. İlk kat, stalaktitli kirişler üzerinde at nalı biçimli kemerlere sahip olup stalaktitlerle sona erer. İkinci katta at nalı biçimli kemerler ve yastık şeklinde yuvarlak kemer taşları vardır. Minarenin üçüncü katı, aslı 1303 depreminde yıkıldığı için Kalavun'un oğlu el-

Melikü’n-Nâsır Muhammed tarafından tuğladan yaptırılmıştır. Alçı tezyinatlı üst kısım, eski Mısır saz motiflerini hatırlatan dikey bir pervazla yuvarlak bölüm olarak son bulur. Bunun üzerinde yer alan başlık kısmı zaman içinde kaybolmuş ve daha sonraki bir devirde yerine mevcut konik kısım yapılmıştır. Depremin ardından el-Melikü’n-Nâsır Muhammed’in minarede yaptırdığı tamirat ilk katın üzerinde oyulmuş bir kitâbeyle belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Herz, Die Baugruppe des Sultans Qalawun, Hamburg 1910; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye, Kahire 1946, s. 11 vd.; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, II, 64 vd., 191 vd.; G. Wiet, Les mosquées du Caire, Paris 1966, I, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 98-100; G. Michell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 225; Doris Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Cairo 1985, s. 70-72; M. Meinecke, “Das Mausoleum des Qala’un in Kairo-Untersuchungen zur Genese der Mamlukischen Architekturdekoration”, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, XXVII (1971), s. 47 vd.; Arslan Terzioğlu, “Bîmâristan”, DİA, VI, 170.

Dorıs Behrens-Abouseıf

KALÂYÎ

(bk. REFÎ-i KALÂYÎ).

KALB

(bk. MAKLÛB).

KALB

(القلب)

Sözlükte “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek” gibi anlamlara

gelen kalb kelimesi (Cevherî, I, 204; Lisânü’l-ʿArab, “ḳlb” md.) vücutta kan dolaşımını sağlayan organın adıdır. Kalb, dinî ve tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalble bir ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe “rabbânî latife” ve “ilâhî cevher” de denir.

Kur’an’da ve hadislerde fuâd, sadr, lüb, nühâ ve rû’ gibi terimler genellikle kalb mânasında kullanılmıştır. Fuâd bazılarına göre kalb ile eş anlamlıdır; bazılarına göre ise kalb ondan daha özeldir. Mütercim Âsım Efendi’ye göre kalbin Türkçe karşılığı gönül, fuâdınki yürektir (Kāmus Tercümesi, I, 445). Kur’an’da yüreğe (fuâd) metanet vermek için önceki peygamberlerin kıssalarından bahsedildiği belirtilir (Hûd 11/120). Kalbin (fuâd) göz ve kulak gibi sorumlu olduğunu bildiren âyette ise (el-İsrâ 17/36) fuâd kalb anlamına gelir. “Göğüs” mânasındaki sadr, “Allah göğüslerde olanı bilir” (Âl-i İmrân 3/119, 154) ve, “Allah bir kimsenin hidayetini dilerse göğsünü İslâm’a açar” (el-En‘âm 6/125; ez-Zümer 39/22) meâlindeki âyetlerde mecaz yoluyla kalb mânasında kullanılmıştır. “Ülü’l-elbâb” (Âl-i İmrân 3/7, 190) ve “ülü’n-nühâ” (Tâhâ 20/54, 128) ifadeleriyle kalp sahiplerine hitap edilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Lüb”, “Nühâ”, “Ṣadr”, “Fuʾâd” md.leri). Kur’an’da akletme (düşünme) fiili kalbe nisbet edilmiş (el-Hac 22/46), yani düşünmenin kalbin bir işlevi olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde fıkhetmenin de (anlama) kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir (el-A‘râf 7/179).

Rabbânî latifeye kalb denilmesi bu mânevî cevherin vücuttaki kalp ile ilişkisinin bulunması, işlevlerinin onun aracılığıyla gerçekleşmesi dolayısıyladır. Kalb çok değişken olduğu için bu ismi almıştır (Tâcü’l-ʿarûs,

“ḳlb” md.; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 3, 44). Kur’an’da ve hadislerde kalbin mahiyeti ve tarifi üzerinde değil işlevleri ve nitelikleri üzerinde durulmuştur. Kur’an ve hadiste geçen kalb kelimesi insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönünü, başka bir ifadeyle insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel niteliğini dile getirir. İnsanın idrak eden, bilen ve kavrayan tarafı olduğu için kalb ilâhî hitaba muhataptır, yükümlü ve sorumludur. Dinî ve insanî hayatın merkezinin kalp olduğu Kur’an ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir. “Kalbleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar” (el-A‘râf 7/179); “Akletmek için onlarda kalb yok mu?” (el-Hac 22/46); “Kalbi olanlar için bunda öğüt vardır” (Kāf 50/37) meâlindeki âyetler kalbin idrak, ilim, mârifet ve düşünme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı kalb (fuâd) sorumludur (el-İsrâ 17/36; el-Ahzâb 33/5).

Kalbin bir özelliği de değişken olması (Müsned, IV, 408; VI, 302), renkten renge girmesidir. Bu husus duygu, düşünce ve inançların değişmesini beraberinde getirir. Bundan dolayı bir hadiste, “Ey kalbleri değiştiren, evirip çeviren Allah, kalbimi dinin ve taatin üzerine sabit kıl” şeklinde dua edilmesi tavsiye edilmiştir (Müsned, II, 168, 173; Müslim, “Îmân”, 1, 2; Tirmizî, “Daʿavât”, 89, 124). Kalbleri sabit kılan Allah’tır (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13). “Kalbler Allah’ın iki parmağı arasındadır” (Müslim, “Ḳader”, 17; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; Tirmizî, “Daʿavât”, 89, “Ḳader”, 7) hadisi de Allah Teâlâ’nın kalbleri değiştirdiğini ve yönlendirdiğini göstermektedir (ayrıca bk. el-En‘âm 6/110; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 44). Kalb duygu, düşünce ve inanç bakımından çok çeşitli renklere girmeye ve şekiller almaya elverişlidir. İmanın mahalli kalbdir (el-Hucurât 49/7, 14; el-Mücâdile 58/22); samimi bir şekilde kalb ile tasdik ederek kelime-i tevhid getiren kişi müslüman olur (Buhârî, “ʿİlim”, 33, 39). İman kalbin tasdikidir. Temiz kalb çok önemlidir (el-Mâide 5/41; el-Ahzâb 33/53). Kalbleri nurlandıran Allah’tır (Buhârî, “Daʿavât”, 9; Müslim, “Müsâfirîn”, 181). Dinde önemli bir yeri bulunan takvânın mahalli kalbdir (el-Hac 22/32; Müsned, V, 71, 379). Kalblere sekînet, itminan, sebat ve huzur veren Allah olduğu gibi (el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; el-Mâide 5/113; el-Enfâl 8/10; er-Ra‘d 13/28; el-Feth 48/4, 18) kalblere hidayet veren, kalbleri kaynaştıran, merhametli, şefkatli ve insaflı kılan da O’dur (Âl-i İmrân 3/103; el-Hadîd 57/27; et-Tegābün 64/11).

Öte yandan kalb olumsuz yönde de değişir ve türlü renklere girer. Kur’an’da kalb körlüğünden (el-Hac 22/46), kalb kasvetinden ve taşlaşmış yüreklerden (el-Bakara 2/74; el-Mâide 5/13; el-En‘âm 6/43; ez-Zümer 39/22) bahsedilmiş; kalblerin mühürlenmesi (el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23), gerçeği algılamaktan alıkonulması (el-A‘râf 7/101; Yûnus 10/74), kilitlenmesi ve üstüne perde çekilmesi (el-Bakara 2/88; el-En‘âm 6/25; el-İsrâ 17/46; Muhammed 47/24; el-Mutaffifîn 83/14) üzerinde de durulmuştur. Allah yoldan sapanların kalblerini saptırır (es-Saf 61/5), yani insan kendi iradesiyle kötülüğü tercih edip o yönde teşebbüse geçerse Allah da onu kötü yola düşürür. Kalbin en iyisi iman, en kötüsü küfür ve inkâr olan çok çeşitli halleri vardır. Kalb hem rahmânî hem de şeytânî kuvvetlerin mücadele alanıdır. Bir hadiste bu husus, “Kalbde iki dürtü vardır, biri melekten, diğeri şeytandandır” (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 2/35) şeklinde ifade edilmiştir (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 26).

Kalbin İslâm’daki büyük önemi iman ve inkâr mahalli olmasındandır. Bütün İslâm âlimleri imanın aslî şartının kalbin tasdiki olduğu hususunda ittifak etmiştir (a.g.e., I, 121; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal, s. 174; Teftâzânî, II, 249). İman gibi inkâr ve red de kalbin bir fiilidir. İslâm’da vahyin mahalli de kalbdir. Cebrâil Kur’an’ı Hz. Peygamber’in kalbine indirmiştir (el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193-194). Resûl-i Ekrem’in gördüğü rüyalar ve aldığı ilham kalble ilgilidir. Sûfîlerin büyük değer verdikleri keşif ve mârifetin kaynağı da kalbdir.

Gazzâlî kalb, ruh, akıl ve nefsin farklı anlamları olduğunu, fakat aynı zamanda bu terimlerin rabbânî latife denilen bir kavrama müştereken delâlet ettiğini, insanın hakikatinin de bundan ibaret olduğunu, aynı şeye filozofların “nefs-i nâtıka” dediklerini anlattıktan sonra onun niteliklerini “bilen, tanıyan, algılayan, sorumlu ve yükümlü olan” şeklinde tesbit eder. Gazzâlî’ye göre rabbânî latife insanı diğer canlılardan ayıran ve onlara üstün kılan insanın hakikati olup duruma göre ona bazan akıl, bazan ruh, bazan nefis, bazan kalb denir. Ona verilen isimler değişik olsa da mahiyeti değişmez (İḥyâʾ, III, 3-5). Kalb ile rabbânî latife arasındaki ilişki cevher-araz, sıfat-mevsuf, yöneten-yönetilen, alet-usta, mekân-mekânda bulunan nesne ilişkisi gibidir. Bu ilişkinin mahiyeti konusunda akıl hayrete düşer. Hz. Peygamber ruh (kalb) üzerinde konuşmaktan kaçındığından (Buhârî, “ʿİlim”, 47; Müslim, “Münâfıḳīn”, 32) bu konuda açıklama yapmak doğru

değildir, bunun pratik bir faydası da yoktur (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 3).

Fahreddin er-Râzî kalbin hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve iyi ile kötü arasında tercih yapma özelliğine işaret ettikten sonra bilgi, algı, düşünce ve inancın merkezinin kalb olduğunu belirterek bunun delillerini anlatmış,

düşünce ve bilginin merkezinin beyin olduğunu söyleyen bazı eski filozofların görüşlerini ve dayandıkları delilleri aktararak eleştirmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 541, 544).

Hz. Peygamber ruh ve kalbin mahiyeti üzerinde fazla durmadığından sahâbe ve tâbiîn döneminde bu konu araştırılmamıştır. İlk dönemde kelâmcılar daha çok akıl ve istidlâl, fakihler kıyas ve re'y, sûfîler de kalb ve onun ürünü olan keşif ve ilham üzerinde durmuşlardır. Sûfîlerin ilgi alanı kalb ve kalbin tasfiyesi olduğundan tasavvufa ilmü'l-kulûb, ma'rifetü'l-kulûb; sûfîlere de ehlü'l-kulûb, ashâbü'l-kulûb, erbâbü'l-kulûb ve ehl-i dil gibi isimler verilmiştir.

Zâhidler ve ilk sûfîler dinî ve ahlâkî açıdan kalbin önemi, kalb temizliği, bunun sonucu olan ibadet ve iyi davranışlar üzerinde yoğunlaşmış, Allah'ın huzuruna kalb-i selimle (eş-Şuarâ 26/89; es-Sâffât 37/84) çıkmanın uhrevî kurtuluşun şartı olduğunu vurgulamışlardır. Hâris el-Muhâsibî kalb temizliği, kalbin huşûu ve kalble işlenen günahlar konusuna dikkat çekmiş, kalbin çeşitli hallerini, uğradığı değişimleri, buna etki eden hususları ve bunların sonuçlarını inceleyerek kalb ve nefisle ilgili çok önemli psikolojik tahliller yapmış, Allah'a kalble yaklaşılacağını belirtmiştir (el-Veṣâyâ, s. 129, 197, 291; er-Riʿâye, s. 109-115, 120, 136, 197, 291). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise kalbi arşa, sadrı kürsîye benzetmiştir (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 4). Daha sonra sûfîler Allah'ı daha çok kalb arşında aramışlar ve kalbi beytullah (Allah'ın evi) olarak adlandırmışlardır. Sehl'e göre Allah'ın kıblesi Kâbe, kalbin kıblesi niyet, bedenin kıblesi de kalbdir.

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî Maḳāmâtü'l-ḳulûb adlı eserinde kalb, lüb, sadr ve fuâd kelimelerini incelemiş, Ebû Saîd el-Harrâz da Kitâbü'ṣ-Ṣıdḳ isimli eserinde kalb terimi üzerinde durmuştur. Daha sonra Hakîm et-Tirmizî Kitâbü'l-Farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fuʾâd ve'l-lüb isimli eserinde

(Kahire 1954) kalb ve onunla aynı anlama gelebilen terimleri ele alarak bunlar arasındaki farkları belirtmiştir. Ona göre nefis, sadr ve kalb iç içe geçmiş üç halka gibidir; altta nefis, ortada sadr, üstte kalb bulunur. Sadr nefis ve kalbin buluştuğu ortak alandır. Nefisten ancak kötülük doğar. Sadra feyiz kalbden gelir. Kalbin iki yüzü vardır; biriyle Hakk'a, diğeriyle halka bakar. Kalb Allah'ın arşıdır, yerlere ve göklere sığmayan Allah mümin kulunun kalbine sığmıştır (Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 130, 269, 270, 374; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 101-102). Hakîm et-Tirmizî, Kitâbü'r-Riyâże ve âdâbü'n-nefs adlı eserinde (Kahire 1366) bu konuları işlemiştir. Tasavvuf kitaplarında sıkça geçen, yere ve göğe sığmayan Allah'ın mümin kulunun kalbine sığdığını belirten ifade kutsî bir hadis olarak da rivayet edilir (Aclûnî, II, 99-195).

Mutasavvıflar insanların fiillerini beden ve kalbin fiilleri olarak ikiye ayırmışlar, bedenin fiillerini zâhirî ameller, kalbin fiillerini, bâtınî ameller diye adlandırmışlardır. Bedenle ilgili fiillere uygulanan farz, haram, mekruh, mubah gibi şer'î hükümler tasavvufta aynen kalbin fiillerine de uygulanmış ve bunlara bâtınî hükümler denilmiştir. Tasavvufun bir bakıma bâtınî fiilleri ve bunlara ilişkin şer'î-bâtınî hükümleri tesbitten ibaret olduğu söylenebilir.

Kalbin fiillerinin namaz, oruç, hac, zekât, abdest gibi bedenin fiillerinden üstün olduğu konusunda din âlimleri görüş birliği içindedir. Hadislerde, "Vücutta bir et parçası vardır; o iyi olursa bütün beden iyi, kötü olursa bütün beden kötü olur, bu et parçası kalbdir" (Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâḳāt", 107); "Allah sizin şeklinize ve malınıza değil kalbinize bakar" (Müsned, II, 285; Müslim, "Birr", 32; İbn Mâce, "Zühd", 9) denilmesi, Kur'an'da selim kalbin ve Allah'a gönül vermenin vurgulanması (eş-Şuarâ 26/89; Kāf 50/33) söz konusu görüş birliğinin dayandığı delillerdir. Tasavvufun tavizsiz bir muhalifi olan İbn Teymiyye de itikad, irade, recâ, rızâ, inâbe, kibir ve hased gibi hallerin kalbe ait olduğunu, kalbin hallerine ilişkin bilgilerin bâtın ilmini oluşturduğunu, âyetlerin çoğunda bu ilmin anlatıldığını ifade etmiş, sûfîler gibi o da dinin temelinin bu bilgiler olduğuna dikkat çekmiştir (et-Tuḥfetü'l-ʿIrâḳıyye fi'l-aʿmâli'l-ḳalbiyye, II, 1-65; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, X, 91-137, 148; XIII, 233, 270; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ, s. 217, 243, 248, 250).

Kalb tasavvufta bilgi (mârifet) kaynağı olması bakımından da önemlidir. Sûfîlere göre dinî hakikatler ve ilâhî sırlar hakkında bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalbdir. Akıl bu alanda yetersizdir (Kelâbâzî, s. 63; Gazzâlî, el-Münḳıẕ, s. 16, 75). Ancak kalbin doğru ve güvenilir bilgi vermesi için olgunlaşması, günah kirinden, bilgisizlikten, taklid ve taassuptan temizlenmesi gerekir. Mutasavvıflar, kalb tasfiyesi veya nefis tezkiyesi denilen bir yöntemle temizlenen kalbin dinî ve ilâhî hakikatleri doğrudan ve aracısız olarak bileceğine inanırlar (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 19-21; Mevlânâ, I, 344). Onlara göre vahiy gibi ilham da kalbe gelir. Kalbin gayb âlemine bakan bir penceresi vardır. Buna kalb gözü denir. Üzeri günah kiri ve bilgisizlik pası ile örtülü olan bu göz mücâhede ve riyâzet denilen bir usulle temizlendiği takdirde mânevî âlemi ve oradaki gerçekleri görebilir. Bu yolla kazanılan bilgilere mârifet, irfan, ilham, bâtınî ve ledünnî ilim gibi isimler verilmiştir (Nifferî, s. 71; Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 43-49; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, IV, 26). Mutasavvıflar kalbin bilgi kaynağı olduğunu göstermek için, "Eğer takvâ üzere olursanız Allah size bir furkan (ilham) verir" (el-Enfâl 8/29); "Fetvayı kalbinden iste" (Müsned, IV, 194, 224; Dârimî, "Büyûʿ", 3; Aclûnî, I, 124) meâlindeki âyet ve hadislere dayanmışlardır.

Kalbin çeşitli mertebelerinden, bu mertebelerden her birinin nitelik ve hükümlerinden bahseden mutasavvıflar böyle bir ayırım yaparken âyet ve hadislerden esinlenmişlerdir. Kur'an'da bazı kalblerin imanlı, nurlu, bazılarının ise katı ve mühürlü olduğundan bahsedilmektedir. Bir hadiste müminin kalbi pürüzsüz, kâfirin kalbi ters dönmüş, münafıkın kalbi kilitli olarak nitelenmiş, bazı kalblerin de kapalı olduğu belirtilmiştir (Müsned, III, 172; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 233). Müminlerin kalblerinin ihlâs, amel, ibadet ve yeteneklerine göre farklı mertebelerde olduğunu söyleyen mutasavvıflar bunlara atvâr-ı dil veya atvâr-ı seb'a adını vermişlerdir. Bunlardan sırasıyla sadr İslâm, kalb iman mahallidir, akletme kalbin işlevidir; şegaf (dış kalb zarı) sevgi ve şefkat mahalli (Yûsuf 12/30), fuâd temaşa, habbetü'l-kalb ilâhî aşk, süveydâ gaybı mükâşefe, ilm-i ledün ve ilâhî sırların mahallidir; mühcetü'l-kalb ise (kalbin derunu) ilâhî sıfatların nurlarının tecelli ettiği yerdir (Necmeddîn-i Dâye, s. 110; Ebü'l-Bekā, s. 280). Ferîdüddin Attâr Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'da bu yedi tavrı yedi vadi olarak tasvir etmiştir. Melâmet ehli bu tavırları nefis, kalb, sır, ruh şeklinde sıralamıştır. Nakşibendiyye'de ise letâif-i hamse denilen bu tavırlar kalb,

ruh, sır, hafî, ahfâ olarak sıralanmaktadır.

Mutasavvıflar kalbin yedi tavrını bedenin yedi organına benzetmişler ve bedenin yedi organ üzerine secde etmesi gibi kalbin de bu yedi tavrın her biri üzerinde secde ettiğini söylemişlerdir (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 7). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye göre bu secde sürekli ve ebedîdir (Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 270;

İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 101). Bazı mutasavvıflar Kur'an'da geçen kandil, lamba, fânus, yağ (mişkât, misbâh, zücâce, şecere, bk. en-Nûr 24/35) gibi kelimeleri de kalbin çeşitli tavırları olarak yorumlamışlardır (Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 12; Molla Sadrâ, Tefsîr-i Âyet-i Mübâreke-i Nûr, Tahran 1362 hş./1403).

Tasavvufta bilginin kaynağı kalbdir. Ancak kalb aklın karşıtı değildir; bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı kalbdir. Metafizik konularda kalbin aklı aştığını söyleyen sûfîler bu konularda kalbin sezgisini esas almışlardır. Onlara göre sözlükte "bağlamak" anlamına gelen aklın faaliyet alanı dar ve sınırlı, buna karşılık kalb âlemi çok daha geniştir (İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 155, 394; IV, 25; a.mlf., Fuṣûṣ, s. 128). Âşıkane tasavvuf edebiyatının temel konusu kalbdir (bk. GÖNÜL).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1979, I, 204; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "Lüb", "Nühâ", "Ṣadr", "Fuʾâd" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ḳlb" md.; et-Taʿrîfât, "Ḳalb", "Lüb", "ʿAḳl", "Nefs" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 970, 1175; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳlb" md.; Kāmus Tercümesi, I, 445; Müsned, II, 168, 173, 285; III, 172; IV, 194, 224, 408; V, 71, 379; VI, 302; Dârimî, "Büyûʿ", 3; Buhârî, "Îmân", 39, "ʿİlim", 33, 39, 47, "Daʿavât", 9; Müslim, "Îmân", 1, 2, "Ḳader", 17, "Birr", 39, "Müsâḳāt", 107, "Müsâfirîn", 181, "Münâfıḳīn", 32; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13, "Zühd", 9; Tirmizî, "Daʿavât", 89, 124, "Ḳader", 7, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/35; Hâris el-

Muhâsibî, el-Veṣâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 129, 197, 291; a.mlf., er-Riʿâye li-ḥuḳūḳillâh, Kahire 1970, s. 109-115, 120, 136, 197, 291; Ebû Saîd el-Harrâz, Kitâbü'ṣ-Ṣıdḳ, London 1937; Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Maḳāmâtü'l-ḳulûb (nşr. P. Nwyia, Mélanges de l'Université Saint Joseph içinde), XL, Beyrut 1968, s. 115-154 (aynı risâle için bk. Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nūrī ve Makāmāt al-Kulūb Adlı Risalesi", İTED, VII/1-2 [1978], s. 339-355); Hakîm et-Tirmizî, Kitâbü'l-Farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fuʾâd ve'l-lüb, Kahire 1954; a.mlf., Ḫatmü'l-evliyâʾ, Beyrut 1965, s. 130, 269, 270, 374; Nifferî, Kitâbü'l-Mevâḳıf, Kahire 1934, s. 71; Serrâc, el-Lümaʿ, Kahire 1960, s. 107, 116, 126, 299, 430; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 63; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 225-262; Sülemî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1966, s. 144, 208, 267, 286, 371, 400, 433, 503; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 242; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 178, 207, 425; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 121; III, 3, 4, 7, 19-21, 26, 44; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr, Kahire 1964, s. 12, 43-49; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1964, s. 221-226; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, İstanbul 1960, s. 16, 75; Reşîdüddîn-i Meybüdî, Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr, Tahran 1330-39 hş., VII, 416; VIII, 411; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 141-168, 360, 505; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Beyrut 1288, I, 89; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, İstanbul 1307, II, 65; III, 212; V, 540-544; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1323, s. 174; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 101-102; II, 155, 394; III, 263; IV, 25, 26; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 88, 122, 128; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1352, s. 105-117; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1942, I, 344; İbn Teymiyye, et-Tuḥfetü'l-ʿIrâḳıyye fi'l-aʿmâli'l-ḳalbiyye (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde), Beyrut 1264, II, 1-65; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, I, 95; X, 91-137, 148; XIII, 233, 270; XXXVI, 191-192; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ, Kahire 1966, s. 217, 243, 248, 250; a.mlf., Risâle fî emrâżi'l-ḳulûb, Riyad 1983; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 249; Tecrid Tercemesi, I, 3; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 124; II, 99-195; Molla Sadrâ, Tefsîr-i Âyet-i Mübâreke-i Nûr, Tahran 1362 hş./1403; Subh-i Âzâdegân, Ḳalb ü Fuʾâd der Ḳurʾân, Tahran 1362, s. 5-11; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1253, s. 280; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, Kahire 1966, s. 341, 446; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Kahire 1937, s. 248; Muhammed Ali el-Cevzî, Mefhûmü'l-ʿaḳl ve'l-ḳalb fi'l-Ḳurʾân ve's-

Sünne, Beyrut 1980; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, I, 122; Celâleddîn-i Âştiyânî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Fuṣûṣü'l-ḥikem-i Ḳayserî, Tahran 1370 hş., s. 805; Selmân Zeyd Selmân el-Yemânî, el-Ḳalb ve şifâʾüh fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Demmâm 1994; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI/B, s. 392-394.

Süleyman Uludağ

KALB

(القلب)

Sözün lafız veya mânaca ters çevrilmesini ifade eden belâgat terimi.

Sözlükte “geri çevirmek, içini dışına döndürmek” gibi anlamlara gelen kalb kelimesi belâgatta, birçok konuyla ilgili olarak sözün lafız veya mâna bakımından ters çevrilmesini ifade eden kapsamlı bir terim şeklinde kullanılmıştır. İlk defa İbn Münkız, “Bâbü’l-kalb” başlığı altında müşebbeh ile müşebbeh bihin yer değiştirdiği maklûb teşbihten söz etmiştir. Harîrî, “bir sözün tersinden okunması durumunda da aynı ibareyi vermesi” anlamındaki kalbe “mâ lâ yesteḥîlü bi’l-in‘ikâs” adını vermiştir. Konuyu Reşîdüddin Vatvât’ın Farsça Ḥadâ ͗iḳu’s-siḥr’inden nakleden Fahreddin er-Râzî kalbi bir ve birden çok kelimede olmak üzere ikiye, bir kelimede olan kalbi de maklûb-ı kül, maklûb-ı mücennah ve maklûb-ı ba‘z olarak üç kısma ayırır. “فتح / حتف” (fetih-ölüm) gibi bütün harflerin yer değiştirmesiyle oluşan ikiliye maklûb-ı kül, bu ikiliden birinin beytin başında, diğerinin sonunda olmasına maklûb-ı mücennah, “عورات / روعات”ta (kusurlar-korkular) olduğu gibi sadece bazı harflerde (عور / روع) yer değiştirme bulunması durumuna da maklûb-ı ba‘z adını verir. Birden çok kelimedeki kalb ise bir terkip veya cümlenin sondan başa doğru okunduğunda da aynı ibareyi vermesidir. Sekkâkî ile İbnü’n-Nâzım, Kazvînî, Telḫîṣ şârihleri ve diğer belâgat âlimleri aynı çizgiyi sürdürmüştür. Kazvînî, serika (intihal) türü olan bir kalb çeşidinden daha söz eder. Sekkâkî, bir şairin ortaya attığı bir fikrin daha sonraki bir şair tarafından ele alınıp tersinin savunulmasına “anlam kalbi” demiştir. Bu türe Harîrî daha önce “aks” adını vermişti (Ahmed b. Abdülmü’min eş-Şerîşî, III, 82, 86). Bedreddin ez-Zerkeşî isnâd kalbi, ma‘tûf kalbi, aks kalbi, müstevî kalb, kalb-i ba‘z olarak beş neviden bahsetmiştir. İlk defa İbn Fâris’in söz konusu ettiği isnâd kalbi mübalağa, tekrîm gibi belâgat amaçlı nükte için bir cümleye dahil fâili mef‘ûl veya mef‘ûlü fâil ya da mef‘ûlü bir başka mef‘ûl konumunda ifade etmektir. Buna “belâgī kalb” de denilmiştir.”وحرّمنا عليه المراضع “(Mûsâ’ya sütannelerini haram kıldık) âyeti (el-Kasas 28/12)”وحرّمنا على المراضع أن يرضعنه “(Sütannelerine Mûsâ’yı emzirmeyi haram eyledik)

anlamındadır. Süt emen bir çocuğa ergin-mükellef bir kimse gibi hitap etmek onun makamını ve şanını yüceltmeyi belirtir. Bu, Arap kelâmında da yaygın bir üslûptur. Araplar parmak yüzüğe sokulduğu halde, “yüzüğü parmağıma soktum” şeklinde maklûp ifade kullanırlar. Ma‘tûf kalbi ma‘tûf ile ma‘tûf aleyhin yer değiştirmesidir:” ثمّ دنا فتدلّى“(Sonra -mi‘rac gecesinde Cebrâil Hz. Peygamber’e-yaklaştı ve sarktı) âyeti (en-Necm 53/8) maklûp atıflı ifade olup “”ثم تدّلى فدنا“Sonra -Cebrâil-sarktı ve -Hz. Peygamber’e-yaklaştı” şeklindedir.

Akis kalbine “tıbâk kalbi” ve “ma‘kūs kalb” de denir. İlk defa “tebdîl” adıyla Kudâme b. Ca‘fer’in söz konusu ettiği bu nevi, öndeki cümle veya terkibin öğelerinin yerlerini değiştirerek ikinci bir cümle yahut terkip elde etmektir. “Kelâmın kibarı; kibarın kelâmı, beylerin âdetleri, âdetlerin beyleri” terkipleriyle “يخرج الحىّ من الميّت ويخرج الميّت من الحىّ” (Çıkarır diriyi ölüden, çıkarır ölüyü diriden; Yûnus 10/31),” ما عليك من حسابهم من شىء وما من حسابك عليهم من شىء“(Ne sana düşer onların hesabından bir şey, ne de senin hesabından onlara bir şey; el-En‘âm 6/52) âyetleri bu türe örnektir.

Müstevî kalb, bir kelime veya kelime grubunun sondan okunduğunda da aynı

ibareyi vermesidir. Bu bedî‘ ilminde kalb adı verilen söz sanatıdır. Bu türde şeddeler tek harf, elif-i memdûdeler (ا ء) tek elif sayılır. İmâdüddin el-Kâtib’in Kādî el-Fâzıl’a “سر فلا كبا بك الفرس” (Yürü, tökezlemesin atın) iltifatı ile Kādî el-Fâzıl’ın ona mukabelesi olan “دام علا العماد” (İmâd’ın yücelikleri dâim olsun) ifadeleri gibi. Bazan beytin tamamı sondan okunduğunda da aynı ibareyi verir: ”ولمّا تبدّى لنا وجهه / أرانا الإله هلالاً أنارا“(Görününce bize onun gül cemali, gösterdi bize Tanrı parlayan hilâli) mısralarındaki son beyit böyledir. Bazan da beytin ikinci mısraı tersinden okunduğunda birinci mısraın düzünü verir. Kādî el-Errecânî’nin” مودّته تدوم لكلّ هول / وهل كلّ مودته تدوم“(Her korkuda dâimdir onun sevgisi; hiç sürekli midir her sevenin sevgisi) beyti gibi. Bazan bir şiirin tamamı bu tür beyitlerden oluşur (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 446). Kur’an’da gök cisimlerinin bir yörünge içinde sürekli dairesel hareket halinde olduğunu anlatan “كلّ فى فلك” (Her biri bir yörüngede -yüzercesine hareket eder-) âyetiyle (Yâsîn 36/40) Allah’a her durumda tâzimi emreden “ربّك فكبّر” (ulula rabbini) âyetinde (el-Müddessir 74/3) bu sanat görülmektedir.

Herkesin, hatta her eleştirmenin kolayca farkına varamayacağı serikat-ı hafiyye nevilerinden olan ve “aksü’l-ma‘nâ” adı da verilen kalb türünde, önceki şairin ortaya koyduğu bir düşüncenin daha sonraki bir şairce ele alınıp sebep izahına dayalı, espri havası içinde zarif bir ifadeyle tersinin iddia edilmesi serikatın ötesinde bedîî bir güzellik kabul edilmiştir. Aşağıdaki mısralarda Ebü’ş-Şîs sevgili uğruna kınanmayı hoş bulurken Mütenebbî, kınamanın sevgilinin düşmanlarından gelmesi sebebiyle bunu hoş görmemektedir. Ebü’ş-Şîs:” أجد الملامة في هواك لذيذة / حباً لذكرك فليلمني اللوّم “ (Senin aşkın uğruna kınanmayı leziz bulurum, seni dilimden düşürmek istemediğim için; öyleyse durmasın kınayanlar kınasınlar beni). Mütenebbî:” أأحبّه وأحبّ فيه ملامة / إنّ الملامة فيه من أعدائه“(Onun uğruna mâruz kalınan kınamalar onun düşmanlarından sâdır olurken onun için kınanmaya rızâ göstererek onu nasıl sevebilirim?).

İbnü’l-Ahnef’in şu mısraı maklûb-ı küllün güzel örneklerindendir: (فتح / حتف) “ حسامك فيه للأحباب فتح / ورمحك منه للأعداء حتف” (O savaşta kılıcın dostlara zafer, mızrağın düşmanlara ölümdü). Şu mısra da maklûb-ı mücennaha örnektir: (لاح / حال). “ لاح أنوار الهدى من كفّه في كل حال” (Parladı hidayet nurları her dem onun elinden). Hz. Peygamber’in aşağıdaki duası maklûb-ı ba‘z için güzel bir örnektir: (عورات / روعات): “ أللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا” (Allahım! Ört kusurlarımızı, gider korkularımızı).

Hatalı kullanım sebebiyle veya lehçe farkından dolayı kelimenin bir harfinin yerini değiştirerek aynı anlama gelen ikinci bir kelime oluşturmaya mekân kalbi denilir (جذب / جبذ؛ بله/ أبله، أهبل gibi). Buna benzer bir tür de güldürü amaçlı olarak bilhassa kelimenin ilk harfinin yer değiştirmesiyle ikinci bir kelime teşkilidir ki buna “arazî kalb” adı verilir (“بلح البقرة” diyecek yerde “حلب البقرة” demek gibi).

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (trc. İbrâhim eş-Şevâribî), Kahire 1364, s. 108; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr.

Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 176; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz, Kahire 1317, s. 33; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1413/1992, III, 82, 86; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 203; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 91; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 307; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, I, 486; IV, 459, 500; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 399, 413; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 378-379, 445-447, 492-493; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1330, s. 457, 468; Zerkeşî, el-Burhân, III, 288; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, II, 236, 248; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1407/1987, III, 140-143.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türkçe belâgat kitaplarının bedî' kısmında ve cinasa bağlı sanatlar arasında yer alan kalb tecnîs-i kalb, cinâs-ı kalb ve cinâs-ı maklûb adlarıyla da anılmıştır. Osmanlı harflerine dayalı bir sanat olan kalb, harfleri aynı, harf dizilişleri ayrı olan kelimelerin aynı beyitte kullanılmasını esas alır. Asıl kelimeye nazaran maklûb durumunda olan ikinci kelimedeki harflerin düzenleniş biçimine göre kalb kalb-i kül ve kalb-i ba'z olmak üzere ikiye ayrılır. Kalb-i kül, kelimede harflerin düzenli biçimde sondan başa doğru sıralanması yoluyla yapılır. Hilâllâle (هلال - لاله), şitâ-âteş (شتا - آتش), kelâm-mâlik (كلام - مالك) gibi. Kalb-i tam veya aks-i müfred de denilen kalb-i kül eski şairlerin itibar ettiği, örneklerine sıkça rastlanan bir sanattır. Şâhin Giray'ın, "Çokça mağrûr olma sen ikbâle kim / Lâbekādır aks-i ikbâl âdeme" beytindeki "ikbâl" (اقبال) ile "lâ-bekā" (لابقا); Zâtî'nin, "Külâh-ı devlet ile fahr kılmaz şol ki müdriktir / Ki sonu devletin lettir külâhın kalbi hâliktir" beytinde "külâh" (كلاه) ile "hâlik" (هالك) kelimelerinde olduğu gibi.

Kalb-i ba'z, kelimede harflerin düzenli olmayarak değişmesiyle yapılan

kalbdir. Nâcî-cânî (ناجی - جانی), irem-mâr-emr (ارم - مار - امر), emel - elem - mâl (امل - الم - مال)gibi. Kalb-i muavvec de denilen kalb-i ba‘z için Ahmedî'nin, "Feth ü zaferle erişüben dâr-ı mülküne / Kıldı adû rikābını kılıcına kırâb" beytindeki "rikāb" (رقاب) ile "kırâb" (قراب); Lâmiî'nin, "Dahl eder huld-i berîne kasrının her safhası / Raks urur havzın içinde mihr ü meh subh u mesâ" beytinde "dahl" (دخل) ile "huld" (خلد), "kasr" (قصر) ile de "raks" (رقص) kelimelerinde olduğu gibi.

Kalb, asıl kelime ile bunun tersinden okunuşu olan maklûbun ifade içindeki yerlerine göre de kalb-i mücennah ve kalb-i müstevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kalb-i mücennah bir mısra, beyit yahut ibarenin başında bulunan kelimenin maklûb oluşturacak şekilde sonunda da tekrar edilmesidir. Daha ziyade kalb-i kül ihtiva eden kelimelerden oluşan bu tür kalbe Lâmiî'nin, "Mûr gibi emrine kılmış itâat halk-ı Rûm / Râm oluptur nitekim Mûsâ'ya ey şeh sihr-i mâr" beytindeki "mûr" (مور) ile "Rûm" (روم) ve "râm" (رام) ile "mâr" (مار) gibi. Bu tür kalbe mücennah (kanatlı) denilmesinin sebebi asıl kelime ile maklûbun ibarenin iki tarafında birer kanat gibi durmasıdır.

Kalb-i müstevî, mısra veya ibarenin baştan sona doğru okunduğu gibi aynı anlamı ifade ederek sondan başa doğru da okunabilecek şekilde düzenlenmesidir. Bir fantezi olsun diye oluşturulan ve az rastlanan bu tür kalbe Edirneli Nazmî'nin, "Hoş kemâlin heme kelâmın şûh / Âşinâ-yı leâlî-yi inşâ" (خوش کمالك همه کلامك شوخ / آشنای لآلیءانشا) beyti örnek gösterilebilir. Beytin ilk mısraının ortasında bulunan "heme" kelimesinin "mîm"i, ikinci mısraın ortasındaki "leâlî" kelimesinin "elif"i esas alındığında her iki yandaki harflerin sıralanışı simetrik olarak birbirini karşılamaktadır.

Kalb, zorlama ile ortaya çıkan ve daha çok harf ve kelime oyunlarını esas alan bir sanat olduğundan genellikle fesahat ve belâgattan yoksun kuru ifadelerde görülür. Şairlerin hüner gösterme uğruna mânayı feda ettikleri bu sanat, divan edebiyatının daha çok kuruluş ve klasik dönem şairlerince tercih edilmiş, sonraki dönemlerde

ise cinas ve akis sanatlarının gölgesinde kalmıştır. Osmanlı harflerine dayanan kalb sanatının Latin harfleriyle yazılan şiirlerde farkedilmesi güç olduğundan Cumhuriyet döneminden sonraki şairler bu sanata itibar

etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 347-350; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 248-249; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 312-317; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 83; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 318, 330-331; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 481-483; M. Orhan Soysal, Edebî Sanatlar ve Tanınması, İstanbul 1992, s. 35-36, 56-57; Numan Külekçi, Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar, Ankara 1995, s. 273-277; Rekin Ertem, "Kalb", TDEA, V, 113.

İskender Pala

KALBURÎZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Kalburîzâde).

KALE

(القلعة)

Stratejik bir yeri, bir geçidi korumak amacıyla inşa edilen askerî yapı.

Sözlükte "kökünden koparmak, kazımak" anlamındaki kal' kökünden türeyen kalaa "tırmanılması zor, çıkılamayan bir dağdan kopan büyük kaya parçası veya dağ gibi büyük bulut" mânasına gelmekte, dağ başlarına inşa edilen muhkem yapı anlamındaki kal'a (kale) kelimesinin de bundan geldiği kaydedilmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ḳlʿa" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳlʿa" md.; Feyyûmî, II, 75).

Kale aslında askerî mimari çerçevesinde ele alınır. Ancak Türkçe'de bugün tahkim edilmiş her türlü yapıya kale denilmekte ve bu durum birtakım karışıklıklara yol açmaktadır. Kaleyi benzeri olan hisar, sur ve onlara nazaran çok yeni bir terim olan tabyadan ayırt etmek gerekir. Bunlardan hisar, bir mesken olması düşünülerek tahkim edilmiş tek bir kitle halindeki yapı olup Batı dillerinden dilimize geçen şato kelimesiyle ifade edilir. Bir şehir veya bir kasabayı, hatta bazan bütün bir eyaleti korumak üzere bu yerin etrafını çeviren kuleli tahkimat duvarlarına sur denir. Fakat Türkçe'de açık ve kesin bir ayırım bulunmadığından bir şehir suru olan Ankara tahkimatına Ankara Kalesi denilmekte, hisar adı ise Rumelihisarı ile Anadoluhisarı veya bazı yer adlarında (Akhisar, Karahisar, Eğrihisar gibi) yaşamaktadır. Askerî bir amaçla yapılmadığı belli olan bazı tesisler de kale olarak adlandırılmıştır. Aslında büyük bir saray kompleksi olduğu anlaşılan Silifke ile Mersin arasında deniz kıyısındaki Akkale, Kırşehir yakınında kayaya oyulmuş mağara şeklindeki yerleşim yerlerinden oluşan Yarımkale, tamamen Avrupa şatolarının bir benzeri ve tahkim edilmiş bir derebeyi meskeni olan Van'ın güneyinde Hoşap Kalesi bu tür tesislere örnek olarak gösterilebilir. Doğubayazıt'taki İshak Paşa Sarayı da bir saray hisar ve kale karışımı tahkim edilmiş bir derebeyi meskenidir. Türk sanatında tahkim edilmiş evler veya âyan konakları da bazan kale olarak kabul edilmektedir. Genellikle sadece kule olarak adlandırılan bu çeşit yapılara daha çok Rumeli'de rastlanır. Bulgaristan'da Köstendil ve Vratsa'da (Vraca)

örnekleri görülen bu yapıların en muhteşemi 1920'de yıktırılan Saran Yovskaa Kula'dır. Kenarları 9,70 m. ölçüsündeki kâgir kulenin üstüne ortası sofalı dört eyvanlı ve dört odalı bir köşk oturtulmuştur. Batı Anadolu'da Manisa dolaylarındaki bazı benzerlerinin yanı sıra Trabzon-Rize arasında Kestel olarak adlandırılan böyle bir konak bulunmaktadır. Buradaki "kestel" kelimesinin de İngilizce'de "şato" anlamına gelen "castle" ile yakınlığı farkedilmekteyse de bu kelimenin buraya nasıl geldiği anlaşılamamaktadır. Kule şeklindeki tahkimat örnekleri çok eski tarihlerden itibaren Kafkasya'da, özellikle Gürcistan ve Çeçenistan topraklarında da inşa edilmiştir. Bazılarının yüksekliği 20-30 metreyi bulan bu kuleler XIX. yüzyıl başlarına gelinceye kadar bölgedeki çatışmalarda hizmet vermiştir.

Anadolu'nun pek çok yerinde eskiden kalma bina yıkıntıları halk tarafından Ceneviz kalesi olarak da adlandırılmaktadır. Halbuki Türkiye sınırları içinde Karadeniz kıyısında Samsun bilhassa Amasra, İstanbul karşısında Galata, Batı Anadolu'da Foça ve Trakya'nın batısında Enez'den başka Cenevizliler'e ait bir yer yoktur.

Osmanlı tarihinde özellikle serhadlerden bahsedilirken rastlanan "palanka", İtalyanca "palanca", Fransızca "palanque" (kazık) kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olup ağaç kütüklerinden koruyucu bir çitle çevrili basit bir kaleyi ifade etmektedir. Evliya Çelebi, Macaristan'da çok sayıda palankanın adını vererek bunlardan bazılarının mimari özelliklerini kısaca belirtir. Ufak bir garnizonu barındıran böyle basit ve acele yapılmış kaleler tarihin en erken çağlarından itibaren kullanılmıştır. Roma ordusu, Osmanlı-Türk ordusu ve Kızılderililer'den korunmak üzere Amerikan ordusu tarafından palanka tipi kaleler yapılmıştır. Bazı durumlarda ise bir yeri koruyabilmek için alelacele tahkimat yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri Fırat kıyısındaki Dura-Europos'da (Salihiye) bulunmaktadır. Doğudan Sâsânîler'in akınlarına karşı durabilmek için Romalılar buradaki evlerin içlerini toprak doldurarak bir kale haline getirmişlerdir.

Sanat tarihinin mimari bölümünde ele alınan ve askerî tesislerin önemli bir kısmını teşkil eden kalenin kendine mahsus bir terminolojisi vardır. Koruma amaçlı askerî yapı ve tesislere genel olarak "tahkimat" veya "istihkâm" denilmektedir. Askerî mimarinin gelişmiş döneminde ileri taşan istihkâm çıkıntılarına "tabya" adı verilmiştir. Bu terim Fransızca "bastion"

kelimesinin karşılığıdır. Arapça'da kale anlamına gelen "hısn" kelimesi Türkçe'de çok nâdir olarak kullanılmış olup günümüzde yer adı olarak Hısnıkeyfâ'da (Hasankeyf) yaşamaktadır. Türkçe'de XVIII. yüzyıla kadar kale karşılığı olarak kullanılan "diz" sonraları unutulmuş, sadece dizdar (kale muhafızı) daha uzun süre yaşayabilmiştir. Toprağı kazmak suretiyle acele yapılan siperlerden ibaret geçici kalelere ise "metris" denir.

Genellikle kaleler yol kavşağı, ana yol, geçit yeri, dağlar arasında boğaz, denize uzanan burun, kıyıdan az uzaktaki adacıklar, köprü başları gibi stratejik yerlerde inşa edilmiş ve bu sırada arazinin tabii özelliklerinden de yararlanılmıştır. Yer seçilirken ayrıca kolay ve az sayıda bir kuvvetle savunulabilmesi, gerektiğinde içeridekilerin dışarı çıkabilmesi, uzun süreli kuşatmalarda su ihtiyacını sağlayacak imkânlara sahip olması, kuşatmalara uzun süre dayanabilmesi, imkân nisbetinde bir veya birkaç tarafında tabii engeller bulunması gibi şartlar göz önünde tutulmuştur. Kaleler topçuluğun gelişmesinden önceki dönemde sarp, güç erişilir yerlerde kurulmuş ve bunlara yalnız bir taraftan ulaşılabilmesine dikkat edilmiştir.

Kaleler bir veya iki kat halinde inşa edilir, en fazla tehlikeye mâruz kısımlarında ayrıca duvarların dışına bir de hendek oyulur. Duvarlar ateş prensipleri hesaplanarak aralıkları düzenlenen kulelerle

(burç) takviye edilmiştir. Çok eski tarihlerden itibaren kapıların iki burç arasında olmasına önem verilmiştir. Bazı önemli veya tehlikeli kısımlarda, bilhassa kapılarda kule sayısı sıklaştırılarak emniyet arttırılmıştır. Kale duvarlarına beden de denir. Bazan kulelere de beden adı verildiği görülmektedir. Duvarların iç tarafında kemerli gözler veya nişler de bulunabilir. Türkçe'de eskiden "kumkuma" denilen bu gözlere daha sonra Fransızca "cazemate" veya İtalyanca "casamatta" kelimesinden dönüştürülerek "kazamat" adı verilmiştir. Kalenin etrafında yapılan hendek imkân varsa su ile doldurulur. Kalenin girişini korumak ve hendek üzerinden geçişi sağlamak için bir iner kalkar köprü zincirlere bağlı olarak hendeğin karşı kenarına iner, gerektiğinde yukarı kaldırılarak aynı zamanda kapının önünü perdelemek suretiyle girişi daha da güçlendirirdi. Böylece kaleye dışarıdan giriş imkânı ortadan kaldırılırdı. Bazı büyük kalelerde esas girişin dışarıyla bağlantısı kâgir bir köprü ile sağlandığından köprünün üstüne büyük bir kâgir kule yapılmış ve geçişin muhakkak surette bu

kontrol kulesi içinden olması sağlanmıştır. Halep Kalesi bu uygulamaya bir örnek olarak gösterilebilir. Kalenin en zayıf kısmı olan kapının korunabilmesi için küçük kalelerde doğrudan içeri girmeyi engelleyen çeşitli metotlar kullanılmıştır. Kapıların iç tarafında her yanı kapalı ve gerektiğinde kalenin içine bağlantıyı da kesebilen küçük bir avlu bulunur. Hendeği ve köprüyü aşabilen düşmanın kalenin içine yayılamadan burada imha edilmesi böylece kolaylaştırılmıştır. Kapı veya köprüyü koruyan kuleye siperli kale önü veya "hisarpeçe" denir. Bazı kalelerde dışarıda dış duvar veya yine hisarpeçe adı verilen koruyucu alçak bir duvar daha vardır. Arada kalan toprak şerit "şarampol" olarak adlandırılmıştır. Arazi durumu gerektirdiğinde bedenlerin etekleri diplerine yaklaşmayı önlemek için meyilli olarak şekillendirilmiştir. Buna "şiv" (şev) denir. Kale mimarisinin önemli bir unsuru da duvar satıhlarının yer yer düzlüğünü gideren duvar dirseği, payanda veya mahmuz denilen sivri çıkıntılardır. Antikçağ'ın askerî yazarları tahkimatın güvenilir olması için payandaların ve burçların mahmuz biçiminde sivri olmasını tavsiye etmişlerdir. Kale beden duvarlarının iç taraflarında bulunan merdivenler duvarların üst kenarlarındaki mazgal siperlerinin arkasında uzanan devriye veya seğirdim yolu denilen dar bir yola ulaşır. Duvarların en yukarı kenarını teşkil eden, araları açıklıklı, dişler halinde ve ortalama bir insan boyu kadar yükseklikteki kısma siper, mazgal siperi, barbata veya dendan denir. Mazgal adı verilen açıklıkların aralarında dişler halinde kapalı kısımlar sıralanır. Siper teşkil eden bu kapalı diş halindeki kısımların biçimleri devirlere ve ülkelere göre değişir. Eski Mezopotamya mimarisinde dendanların yukarı uçlarının "V" biçiminde çift uçlu çatal şeklinde iken Antik ve Ortaçağ askerî mimarilerinde bu özelliğe itibar edilmemiştir. Ortaçağ Batı Avrupa askerî mimarisinde bilhassa kulelerin tepesindeki barbataların konsollara oturur küçük kemerler halinde bir çıkıntı üzerinde olmalarına dikkat edilmiştir. Bir kale cezalandırılmak veya işe yaramaz hale getirilmek istendiğinde umumiyetle bu mazgal siperlerinin yıktırılarak savunma gücü azaltılırdı. Kalelerde top kullanımı yaygınlaştıktan sonra namluların ağızları yuvarlak deliklere yerleştirilmiştir. Bazan ahşap kapaklı olan bu deliklere lumbar veya lumbar ağzı denir. Kalenin çeşitli yerlerinde bulunan ok atmaya mahsus pencereler veya ok mazgalları dışarıya çok dar bir açıklık gösteren, fakat içleri geniş yuvalar halindedir. Dışarıdan atılan bir okun dar ağızdan içeri girerek savunucuya bir zarar vermemesi için mazgalların iç kısımlarına özel biçimler verilmiştir. Bazı kalelerin üst kısımlarına ahşap

korut veya ahşap metris adı verilen ilâveler yapılmıştır. Duvarların dibine kadar yaklaşan düşmana yukarıdan ateş edebilmek, ok veya taş atabilmek, kaynar su, yağ ve zift gibi yanıcı maddeler dökebilmek için dışarı taşkın ve altı delikli şahnişinler de vardır. Çıkma mazgal, senkendaz denilen çıkmalar bazan cumba halinde ayrı bir parça oluşturur.

Kale mimarisinin en önemli kısmı kule veya burçlardır. Türkçe'de bu unsuru ifade etmek üzere XV. yüzyılda Rumca'dan alınan "purgos" terimi kullanılmıştır. Aynı kökten gelen burgaz Türkçe'de Burgaz adası, Kumburgaz, Yarımburgaz veya sadece Burgaz, Lüleburgaz gibi yer adlarında yaşamaktadır. Kalenin kulelerinden biri diğerlerinden yüksek ve kuvvetli olarak inşa edilir. Bu kuleye bâlâhisar, erk veya başkule denir. Kalenin ilerisinde uzak mesafeleri görebilen gözetleme kuleleri yapılır. Kalelerde önceleri duvarların veya kulelerin dışına cumba halinde gözetleme kulecikleri yapılmış, sonraları bunlar sadece birer süs unsuru haline gelmiştir. Bazı kalelerde bulunan ve "poterna" denilen küçük kapılar tehlike başlarken örülerek battal hale getirilir. Düşmanı arkadan çevirebilmek veya dışarıya haberci gönderebilmek amacıyla yapılan küçük kapılara ise uğrun veya huruç kapıları denir. Birden bire beliren bir tehlike sırasında kapı kanatlarını kapatmaya veya iner kalkar köprüyü kaldırmaya vakit bulunmadığında kaleye girişi önlemek için yukarıdan giyotin şeklinde inen ağır, kafesli mânialar yapılmıştır. Dikenli parmaklık veya asma kapı denilen bu mânialar, iki yan duvardaki yivler içinde işler ve özel bir mekanizma ile kaldırılırdı. Kalın ve sağlam ağaçtan yapılan kapı kanatlarının dış yüzleri dövme demirden levhalarla kaplanırdı. Kuzey Afrika'daki bazı basit kalelerde ve İç Anadolu'daki Bizans dönemine ait basit gözetleme kuleleriyle yerleşim yerlerinde girişi önlemek için kanatlı kapı yerine bir kanal içinde yuvarlanarak kapıyı kapatan son derece kalın ve sert bir taştan yapılmış değirmen taşı gibi yuvarlak kitle kullanılmıştır. Kalenin dışı kale önü, içi ise kale meydanı olarak ayırt edilirdi. Kale düşman eline geçtiği takdirde son savunmayı yapabilmek için yüksek ve kapalı bir kısma sığınılırdı. Bu kısma önceleri "ahmedek" (ehmedek), sonraları iç kale denilmiştir.

Kalelerin içinde bir kumandan konutu ile bazan kulelerden birinin içinde veya ayrı bir yapı halinde bir ibadet yeri de bulunmaktadır. Muhafızlar kulelerin veya kalenin içinde ayrı binalarda yaşıyorlardı. Her kalenin

yiyecek saklamak üzere kâgir ambarları, koğuşları, özellikle su ihtiyacını karşılamak üzere kuyusu veya sarnıçları da vardı. Bazı kalelerde su ihtiyacını karşılamak, uzun kuşatmalara dayanabilmek için dışarıdaki bir kaynağa inen tünel biçiminde gizli bir yol bulunuyordu. Osmancık Kalesi'nin Kızılırmak'a, Ankara Kalesi'nin Bent deresine, Karadeniz kıyısında Ünye Kalesi'nin suya inen böyle gizli yolu veya tüneli vardır. Amasra Kalesi'nde kale içinden inen üzeri tuğla tonoz örtülü bir tünel aşağıda bulunan bir su haznesine ulaşıyordu. Bazı kalelerde bu gizli yol çok kuvvetli, sağlam bir su kulesiyle ayrıca korunuyordu. Trakya'da Vize Kalesi'nin bir akarsu kenarında çok kalın duvarlı ve saldırılara göğüs gerebilecek bir su kulesi vardır. Kalelerde genellikle içlerinde yağmur sularının toplandığı taş ve tuğladan yapılmış veya doğrudan doğruya kayaya oyulmuş sarnıçlar bulunmaktadır. Çok büyük ve mimari bakımdan haşmetli sarnıçların bir örneği Arnavutluk'ta Türk devrinden kalma Berat Kalesi'nde görülmektedir. Çok dik bir kaya kitlesinin

tepesinde bulunan Afyonkarahisar Kalesi'nde ise su ihtiyacı yağmur ve kar sularının kayaya oyulan çok sayıdaki küçük sarnıçlara toplanması suretiyle karşılanmıştır. Kuzey Anadolu'nun bazı yerlerinde tepelerde yerin derinliklerine inen ve amacının ne olduğu hâlâ aydınlanamamış tünellerin birçoğu Alman araştırmacı Leonhardt tarafından tesbit edilerek yayımlanmıştır.

Tarihin en erken çağlarından itibaren kale mimarisi tekniğin, askerlik ve savaş usullerinin ilerleyişine paralel bir gelişme göstermiştir. Hitit, Urartu, Roma, Bizans ve Haçlı kaleleriyle Osmanlı kaleleri arasında bâriz farklar olmakla beraber hendek, çifte duvar sistemi, kapıları çifte burçla koruma gibi bazı önemli esaslar çok eski çağlardan yakın tarihlere kadar kullanılagelmiştir.

Topçuluğun gelişmesi kale mimarisinde büyük değişiklik meydana getirmiştir. Yeniçağ'da Fransız askerî mimari uzmanı Sebastien Lesprestre Marquis de Vauban (ö. 1707) kale mimarisinde büyük değişiklikler yapmıştır. Yüksek duvarlı ve kuleli kalelerin düşmanın top ateşine kolayca hedef olduğunu gören Vauban kalelerin alçak olarak inşa edilmesini uygun bulmuş ve kalelerden yapılan top atışlarının da alçaktan yapılması prensibini ortaya atmıştır. Ayrıca tabyalı kale mimarisi düzenini daha da

geliştirmiştir. Bu yeni sistemde bilhassa deniz kıyısında bulunan kalelerin kuşatma yapan gemilere karşı top ateşi yapabilmesi için su yüzeyi hizasında ateş edebilecek topların yerleştirilmesine mahsus alçakta lumbar ağızları inşasına önem verilmiştir. Bu yeni kale mimarisi usullerini uygulamak üzere III. Mustafa Fransa'dan Macar asıllı askerî mühendis François Baron de Tott'u İstanbul'a getirtmiştir.

Kale mimarisi XX. yüzyılda modern imkânlarla daha değişik bir şekle girmiştir. Bu yüzyılın başlarında betondan yapılan Fransa-Almanya sınırındaki Siegfried ve Maginot hatları denilen tahkimat bir bakıma kaledir. Ancak bunlar savaş usullerinin ve silâhların inanılmaz gelişmesi karşısında çok çabuk değerini kaybetmiştir. Bu beton istihkâmların Roma çağındaki öncüsü eyalet surlarıdır. Geniş bir arazi üzerinde uzanan bu çeşit bir tahkimat İmparator Hadrianus tarafından II. yüzyıl başlarında kuzeyden inen akınlara karşı Büyük Britanya adasında yapılmıştır. Ancak bu tahkimat basit bir bahçe duvarı gibidir. Limes suru denilen bu türden bir duvarı da İmparator Trayanus bugünkü Romanya'da Dobruca'da inşa ettirmiştir. Böyle bir duvar da VI. yüzyılda İstanbul'u korumak üzere Trakya'nın doğusunda Karadeniz'den Marmara'ya kadar uzanacak surette İmparator Anastasios tarafından yaptırılmıştır. Bu duvarların en meşhuru, Orta Asya'dan gelen Türk akınlarına karşı yapılan kilometrelerce uzunluktaki Çin Seddi'dir. II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da, başta Berlin olmak üzere bazı büyük şehirlerde Ortaçağ kalelerine çok benzeyen gayet yüksek ve kalın beton duvarlı (kalınlığı 4 m.) kaleler inşa edilmiştir. "Bunker" denilen bu kaleler 1945'e kadar kendilerinden beklenen görevi yerine getirmişlerdir.

Tarihin en erken çağlarından itibaren insan kendini, ailesini ve yiyeceğini korumak amacıyla evinin etrafını koruyucu bir malzemeyle çevirmiştir. Mezopotamya'da Fırat ve Dicle kıyılarında köşelerinde çıkıntı halinde yarım yuvarlak kuleleri olan, 3-4 m. yüksekliğinde kerpiç duvarlardan ibaret basit kaleler yapılmıştır. Daha sonra tek tek evleri korumak yerine kasaba veya şehri korumak daha faydalı görüldüğünden şehir suru fikri ortaya çıkmıştır. Bazı ücra yerlerde küçük köylerin etrafı dışarıdan gelecek saldırılara karşı yüksekçe bir duvarla çevrilmiştir. Bunun çok karakteristik örneği Pakistan-Afganistan sınırındaki Hayber geçidi yolu üzerinde görülür. Burada kale şeklinde bir duvarın içinde köy evleri sıkışık bir biçimde

yerleştirilmiş olup içeriye ancak tek kapıdan girilebilmektedir. Buna benzer bir duruma Çorum'da rastlanır; yirmi-yirmi beş kadar ev küçük bir cami ile birlikte muntazam bir dikdörtgen duvarın içinde bulunmaktadır. Anadolu'da Eski Kalkolitik çağda (m.ö. 5500 yılına doğru) Hacılar'da, temeli taştan, üstü kerpiçten 2-2,5 m. kalınlığında dikdörtgen duvarla çevrili bir iskân yeri bulunmuştur. Bunun bir şehir suru olmayıp bir mahalleyi koruyan küçük bir kale olduğu düşünülmektedir. Anadolu'nun bilinen en eski kalesi, Orta Kalkolitik çağa ait milâttan önce 3600 yıllarına doğru tarihlenebilen Mersin yakınında Yümüktepe'deki (Soğuksutepe) kaledir. Bunun da temeli taş, üstü kerpiç duvardır. Giriş binası, her iki tarafında duvarlara dayalı kazamatlarıyla tipik bir kale örneğini temsil eder. Duvarlar üzerinde bulunduğu höyüğün biçimine göre uzanmaktadır. Eski Tunç çağında (ortalama m. ö. 3000-2000) Anadolu'da bazı şehir devletlerinin merkezlerinin kaleleri vardı. Batı Anadolu'da Troia (Truva) Eski Tunç devri iki ve üçüncü tahkimatı bunun bir örneğidir. Troia'da kale kapısına çıkan rampaya bitişik temelleri taş, üst yapıları kerpiç dikdörtgen planlı kuleler bulunmuştur. Güneybatı Anadolu'da Miletos'ta Miken devrine ait (m.ö. XIII. yüzyıl) dikdörtgen kuleli bir tahkimat parçası Boğazköy'deki Hitit tahkimat sistemine benzemektedir. Hitit mimarisinin hem tekli hem çift duvarlı sistemi askerî mimaride de uygulanmıştır. Çifte duvar olduğu takdirde her iki büyük kulenin ortasına ön surda bir küçük kule yapılması usulünün V. yüzyılda İstanbul surlarında da uygulandığı görülmektedir. Milâttan önce II. binyıl Hitit devri kalelerinde kapılar iki tarafta kuleler yapılarak korunmuştur. Hititler gerektiğinde suni bir set meydana getirerek kaleyi bu setin üstüne inşa etmişlerdir. Önem verdikleri başka bir husus kalenin içinden dışarıya çıkışı sağlayan gizli huruç poternaları yapmalarıdır. Boğazköy'de, Alacahöyük'te ve Keban bölgesinde bunun örnekleri bulunmuştur.

Milâttan önce I. binyıl içinde bilhassa Doğu Anadolu'da Urartu medeniyeti kale mimarisi örneklerinin en mükemmeli Van yakınında Çavuştepe'de yer almaktadır. Tarihin her devrinde önemli bir tahkimat olan Van Kalesi'nin öncüsü olarak

da bir Urartu kalesinden parçalar bulunmaktadır. Van Kalesi daha sonra Osmanlı devrinde de güçlendirilerek kullanılmış, içine bir de kubbeli cami inşa edilmiştir.

Yunan kale mimarisi Anadolu’nun eski askerî mimari geleneklerinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Yunan kale mimarisi daha çok şehir surları çerçevesi içinde incelendiğinden başlı başına kale olarak üzerinde durulacak yapı azdır. Bununla birlikte eski İzmir’de çevredeki dağlarda, Bayraklı’da birtakım küçük kaleler tesbit edilmiştir. Batı Anadolu’daki eski Yunan şehirlerinde esas surların dışında, savunma amacıyla çevredeki hâkim tepe ve dağlarda birbirini görebilecek şekilde yerleştirilmiş tek kuleden ibaret küçük kaleler yapılmıştır. Helenistik dönemde ve Bizans döneminde Toros dağları yamaçlarında Akdeniz’den gelen tehlikeleri gözetlemek üzere çok sayıda kare planlı kule inşa edilmiştir. Bunlardan en eskileri olan Ovacık’taki Helenistik devre ait kule yapısının duvar tekniği diğerlerinden çok daha itinalı olup kapısının üstünde kabartma olarak işlenmiş kalkan, kılıç gibi askerî araç tasvirleri bulunmaktadır. Toroslar’ın arka tarafında yüksek bazı arazi engebeleri üstünde de tek burçtan ibaret gözetleme yerleri vardır. Anadolu’nun eski askerî mimari geleneklerini başka çevrelerde de bulmak mümkün olmaktadır. Meselâ Kıbrıs’ta milâttan önce 1200-1000 yıllarına ait olduğu tahmin edilen Nitovikla Kalesi, 40 × 40 m. ölçüsünde bir kale olup köşelerde kare planlı kuleleri bulunmakta ve kenarda olan girişi çifte kule arasına açılmaktadır.

Roma devrinde sadece sınırlara yakın yerlerde veya barbar akınlarının tehdit ettiği bölgelerde garnizonları barındırmak üzere ahşap veya kâgir castrumlar yapılmıştır. Bunlar özellikle Kuzey Afrika’da, İngiltere’de, Fransa’da, Almanya’da ve daha çok İran’dan gelen tehlikelere karşı Mezopotamya bölgesinde inşa edilmişti. Kare veya dikdörtgen biçimli bir sahayı çeviren bir duvardan ibaret olan castrumların köşelerinde, girişinde ve eğer duvarlar fazla uzun ise aralarında kuleler bulunuyordu. Castrum tipi kale mimarisi uzun süre devam etmiş, hatta VI. yüzyılda Doğu Roma İmparatorluğu Kuzey Afrika’da yeniden hâkimiyet kurmak üzere buraları istilâya başladığında garnizonlarını acele yapılmış bu çeşit irili ufaklı kalelere yerleştirmişti. 540-544 yılları arasında yapılan Setîf, 125 × 112 m. ölçüsünde bir dikdörtgen teşkil eden Kasr Bellezma, Tobna, Laribus, Lemsa gibi kaleler bu tür yapıların başlıca örnekleridir. Kuzey Afrika’da aynı devirde inşa edilen daha ufak bazı kaleler basit bir duvardan ibarettir. Bu kalelerde giriş gerektiğinde bir yiv içinde döndürülerek yürütülen ve menfezi çok kalın bir taş kitlesinden yontulmuş değirmen taşına benzeyen

bir taşla kapatılmıştır. Roma castrumlarından bazıları zamanla içinde bir şehrin gelişmesi sayesinde bir şehir suru halini almıştır. Hadrianopolis'in (Edirne) eski kısmı buna bir örnek teşkil eder. Sînâ çölü sınırında Aynülkudeyrat'ta devri tesbit edilemeyen castrum tipinde uzun ve dikdörtgen biçiminde bir kale bulunmuştur. Sivas'a yakın Aziziye dolaylarında Uzunyayla denilen otlakta 1907 yılında tesbit edilen castrumun kare bir alanı sınırlayan duvarlarında kuleler vardır. İçinden bir dere geçen kalenin önünde bir hendek olduğu düşünülmektedir.

Bizans İmparatorluğu İran'dan gelen Sâsânî, güneyden gelen Arap, Karadeniz'den gelen Rhôs akınları karşısında Anadolu'nun muhtelif yerlerinde kaleler yapmıştır. Çevreye hâkim bir yüksekliğin üstünde, belirli bir planı olmaksızın arazi biçimine uydurularak inşa edilen Bizans kalelerinin bir kısmı Konya Ereğlisi yakınında Tont Kalesi gibi önemli geçit yerlerini kontrol eden basit gözetleme kaleleridir. Kastamonu Kalesi örneğinde olduğu gibi bazıları da önemli bir şehrin yukarısında feodal bir soylunun yaşadığı, aynı zamanda çevreyi koruyan bir kale niteliği taşımaktadır. Amasra Kalesi gibi bazı kaleler ise gemilerin sığınabileceği tabii limanların hâkim bir yerinde deniz ticaret yolunu korumak amacıyla yapılmıştır. Bizans kalelerinin birçoğu da İstanbul yolunu kapatacak surette inşa edilmiştir. Bunların içinde en iyi biçimde kalmış olanı Gebze önündeki Eskihisar denilen kaledir. Hem İzmit-İstanbul yolunu, hem İzmit körfezinin iki yakası arasındaki deniz geçişini kontrol altında tutan bu büyük kalenin esası Komnenoslar dönemine (XI-XII. yüzyıl) ait olup Palaiologoslar devrinde (XIII. yüzyıl sonları-XIV. yüzyıl başı [?]) büyütülmüş ve kuvvetlendirilmiştir. İstanbul Boğazı'nın girişinde Kavaklar'da karşılıklı olarak inşa edilen iki kaleden Anadolukavağı'ndaki daha iyi korunmuştur. Yanlış olarak Ceneviz Kalesi olarak adlandırılan bu kale Bizans'ın son dönemine aittir. Kapısının üstünde ve kulelerde görülen mermer üzerine işlenmiş armalar ve kaleyi enine bölen yine burçlu duvarın bir kulesindeki tuğladan işleme iki satırlık kitâbe bu yapının Bizans dönemine ait olduğunu göstermektedir. Bizans devrinde doğudan gelen akınlara karşı koymak üzere İzmit körfezinin kuzey kıyısında bir dizi küçük kale yapılmıştır. Ancak bugün bunların izine pek rastlanmamaktadır. Aynı şekilde Yalova ve İznik arasındaki bir tepede bir Bizans kalesi bulunmaktadır. Batı Anadolu'da da Bizans dönemine ait çeşitli tip ve ölçülerde pek çok kale vardır. Bunların en gösterişlisi, Selçuk ile Tire arasında 300 m.

yüksekliğindeki bir tepede inşa edilen ve yolları kontrolü altında tutan Keçi Kalesi'dir. Oldukça intizamlı planı olan bu kalenin Laskarisler (XIII. yüzyıl) devrine ait olduğu sanılmaktadır. Bizans döneminde kıyılardaki adacıklar üzerinde de kaleler yapılmıştır. Şile önündeki tek kuleden ibaret adacık bunlara örnek olarak gösterilebilir. Batı Anadolu'da Kuşadası'nda adacığın ortasında önce kare planlı kuvvetli tek bir kule yapılmış, muhtemelen Türk devrinde bu tahkimat duvarların eklenmesiyle kuvvetlendirilerek önemli bir kale haline dönüştürülmüştür. Güney Anadolu'nun Akdeniz kıyısındaki Ortaçağ'da

en önemli limanlarından olan Gorigos (Korykos) Limanı ve Kalesi karşısındaki adacık üzerindeki Kızkalesi'nin 1206'da tamir edilmesi ve kuvvetlendirilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Toros geçitlerini kontrol için yaptırılmış olan Yılan Kalesi sarp bir kayalık tepenin üstünde intizamsız bir plana göre yapılmıştır. Kalenin duvarları, burçları ve saray kısmı bütün mimari özellikleriyle ayaktadır. İslâm ülkeleriyle çevrili olarak küçük bir hıristiyan emirliği kuran Klikia Ermenileri kendilerini koruyabilmek için çevreye hâkim yüksekliklerde kaleler inşa etmiştir. Bunlardan Adana dolaylarında merkezleri olan Sis'teki (şimdi Kozan) Yılan Kalesi ile esası Antikçağ'a inen Anavarza Kalesi dikkati çeker. Bu ikincisi çok sarp bir tepenin zirvesinde olup en uç bölümüne erişmek hemen hemen imkânsızdır. Taşucu İskelesi'nin batısında çevreye çok hâkim bir tepenin üstünde olan Tokmar Kalesi muhtemelen bir Ortaçağ kalesi olup Akdeniz'den gelecek akınlara karşı koymak ve kıyıdaki Tahtalimanı denilen yerden arkalara doğru uzanan vadiye girişi engellemek üzere yapılmıştır. Güney Anadolu'nun daha başka yerlerinde de kıyıya kadar inen vadilere hâkim tepelerde Bizans devrine ait tahkimat kalıntıları görülür. Silifke dolaylarında Yenibahçe vadisinin yukarı kesimlerinde karşılıklı olarak en hâkim tepelerde Meydan ve Takkadın adlı iki kale, batısında duvar örgüsü kısmen Helenistik, kısmen Bizans yapı tekniğine uyan ve batıdaki şatoları andıran Barakçı denilen bir yapı bulunmaktadır. Yılan Kalesi ve bu bölgedeki diğer bazı kaleler Türk devrinde boş bırakılmış, bazı kaleler ise tamir ve tâdil edilerek kullanılmıştır. Türk devrinde çok büyütülen Silifke Kalesi ile Karamanoğulları ve Osmanlılar devrinde genişletilerek daha kuvvetli hale getirilen Anamur-Mamuriye Kalesi bu tür kalelere örnek olarak verilebilir. Anamur Kalesi, muntazam bir Ortaçağ kalesinin bütün özelliklerine sahip vakur ve romantik görünüşlüdür. Akdeniz kıyılarının

deniz kenarında yükselen diğer tahkimatı olan Gorigos Kalesi, II veya III. yüzyıla ait olup bir anayol üstündeki Roma kapısının etrafında inşa edilmiş, Bizans'ın, Ermeniler'in, Haçlılar'ın, Karamanoğulları'nın ve Osmanlılar'ın elinde görevine devam etmiştir. Büyük kulelere sahip kare biçimli yapının etrafında suyunu denizden alan geniş bir hendeğin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kaleler âni bir tehlikeye veya akına uğrayan şehir veya kasabayı korumak üzere buraya hâkim yüksekçe bir yerde acele devşirilen eski yapı taşlarıyla inşa edilmiştir. Meselâ Amasra Kalesi, IX. yüzyılda Karadeniz'den gelen bir hücumun hemen arkasından İlkçağ binalarından sökülen taşlarla yapılmıştır. XIV. yüzyıldan itibaren Amasra Cenova'nın (Ceneviz) bir kolonisi haline geldiğinde kalenin çeşitli yerlerine Cenova armalarını tasvir eden mermer plakalar yerleştirilmiş, bundan dolayı yapı genellikle bir Cenova eseri sanılmıştır. Aynı durum, Trakya'da Meriç ırmağının denize döküldüğü yerdeki Enez Kalesi için de söz konusudur. Antik büyük Efesos şehrinin hâkim bir yüksekliğinde sonraları yapılan kalesi de devşirme taşlardan inşa edilmiştir.

Bazı kaleler, çok değişik amaçlarla yapılmış olan eski devir yapılarının değiştirilmesi ve gerekli kısımların eklenmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Meselâ Didima'daki büyük Apollon Mâbedi, Ortaçağ'da önüne kavisli bir duvar eklenerek kaleye dönüştürülmüştür. Miletos'taki büyük tiyatro ise Bizans devrinde bir kısmı köşelerinde kuleler olan duvarlar yükseltilerek bir kaleye temel olmuştur. Bizans döneminde bazı manastırlar bir kale görünüşünde yapılmıştır. Söke dolaylarında eski Latmos bölgesinde Bafa gölü adacıklarında bu tür manastırlar görülmektedir. Gölün kıyısında etrafı tahkim edilmiş bir dinî tesis (Yediler Manastırı) vardır. Böyle bir manastır da Konya Ereğlisi'nin doğusunda İvriz yakınında Ambar deresi vadisinde bulunmaktadır (Kızlar Manastırı). Halep yakınında Simeon Stylites Ziyaretgâhı ve etrafındaki büyük manastır topluluğu da etrafı duvarla çevrili ve kuleli bir kale görünüşünde inşa edilmiştir. Bunun daha küçük bir örneği Türkiye'nin Suriye sınırına yakın Genç Simeon Manastırı'dır. Kale görünüşündeki büyük manastırlar Bizans devri sonlarında ve Osmanlı devri içinde Aynoroz yarımadasında yapılmıştır. Kale karakterindeki manastırların en gösterişlisi Sînâ çölünde içinde camisi de olan Katherina Manastırı'dır.

Kale mimarisinin en dikkat çekici örnekleri Suriye, Lübnan ve Filistin'de Haçlı seferleri sırasında inşa edilmiştir. Ayrıca Kıbrıs ve Rodos'ta, hatta Güney Anadolu'da Haçlı seferleri esnasında yapılmış kaleler bulunmaktadır. Akkâ'da Saint Jean şövalyelerinin kalesi muhteşem görünüşlü bir Avrupa kalesi idi. Sayda Kalesi ise bir adacık üzerinde kurulmuş ve karaya bir köprü ile bağlanmış kıyı kalesidir. Bu bölgenin en büyük ve en önemli Haçlı kalesi, Antakya'nın güneyinde bir Bizans kalesinin kalıntıları üzerinde XII. yüzyılda inşa edilen ve 1188'de Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedilen Sabyûn Kalesi'dir. Lazkiye Limanı'nı karadan gelecek tehlikelerden koruyan kalenin duvarları 4-5 m. kalınlığında idi. Düzlüğe bakan tarafında 140 m. boyunda, 20 m. genişliğinde ve 28 m. derinliğinde, kayadan oyulmuş kuru bir hendeği vardı. Trablus'un 50 km. iç tarafında Şövalyeler Krakı denilen 1099'dan sonra yapılmış çok önemli

bir kale bulunmaktadır. Eski bir İslâm kalesinin kalıntıları üzerine oturtulan bu kale Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hücumlarına dayanmış, ancak 1271'de Sultan I. Baybars tarafından fethedilmiştir. En kuvvetli ve en gösterişli askerî mimari örneklerinden olan bu kale bugün bile sağlam durumdadır. Akkâ'nın 20 km. kuzeydoğusundaki Montfort Kalesi de 1229'da yapılmış bir şato ve etrafındaki kuleli duvarlardan meydana gelmiştir. Ölüdeniz'in doğusunda ve Şam-Kızıldeniz hac yolu üzerinde 1142'de Payen le Bouteiller tarafından inşa ettirilen Kerak Kalesi de sağlam taş duvarları ve geniş hendeğiyle dikkati çeker. Bu kale Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından güçlükle zaptedilmiştir.

Haçlılar döneminde Kıbrıs'ta Batı mimari üslûbunda kaleler inşa edilmiştir. Bunların en tanınmışlarından biri adanın kuzey kıyısında, Girne yakınında yüksek bir tepede eski bir Bizans manastırı kalıntıları üzerine yapılan Hilarion Kalesi'dir. 1228'den itibaren II. Frederick'le Lusignanlar arasındaki çekişmelere konu olan kale 150 yıldan fazla yazlık saray olarak da kullanılmıştır. 1489'dan sonra terkedilen Hilarion Kalesi, uzun yüzyıllar harabe halinde durduktan sonra 1964'ten itibaren yeniden tarihî bir rol oynamış ve Anadolu'ya bağlantı sağlayan tek Türk köprübaşısı olarak Kıbrıs mücahidleri tarafından bir süre kullanılmıştır. Kıbrıs'ta Magosa'da (Famagusta) tabyalı bir şehir surunun doğu köşesinde çok muntazam planlı

bir iç kale yükselir. Kıyıda inşa edilmiş olan Girne Kalesi ise bir Avrupa saray-şato ve kalesi karakterindedir. Adanın güney kıyısındaki Limasol (Leymosun) Kalesi ise önce dörtköşe birkaç katlı sadece tek kule halinde yapılmış, daha sonra kulenin etrafını saran çok kalın duvarlı bir kanat eklenerek kale meydana getirilmiştir.

Avrupalılar'ın Yakındoğu'da yaptıkları askerî mimarinin en muhteşem örneği, Saint Jean şövalyelerinin bir süre merkezi olan Rodos adasının şehir surudur. Türkler devrinde de bakımına itina edildiğinden mükemmel bir hale gelen kale hem şehri hem de önemli bir sığınak olan limanı koruyordu. Şövalyelerin Anadolu yakasındaki iki kalesinden İzmir Limanı ağzındaki ortadan kalkmıştır. Bodrum'daki kale ise bugün bütün haşmetiyle ayakta durmaktadır. Ortaçağ'da Petrunioon veya Castrum Sancti Petri olarak adlandırılan Bodrum Kalesi, bir dil üzerinde muhtemelen Bizans devrine ait bir kale kalıntısının yerinde iki kuvvetli kule olarak kurulmuş, XV ve XVI. yüzyıl başlarında genişletilerek daha kuvvetlendirilmiş, top atışı yapabilecek tabyalarla desteklenmiştir. 1522'de fethedilen Bodrum Kalesi bütün Osmanlı devri boyunca görevine devam etmiştir. Sahibi olan şövalyeler çeşitli milletlerden olduklarından kalenin duvarları ve kuleleri onların değişik asalet armalarıyla süslenmiştir. Bu durum kalenin en ilgi çekici özelliklerinden biridir. Kızkalesi adı verilen Korykos Kalesi, önündeki adacık üzerindeki kale ile birlikte ve Antalya Kalesi de bir süre Haçlılar'ın eline geçmiştir.

Anadolu'nun pek çok yerinde tepelerin zirvelerinde kale harabeleriyle karşılaşılmakta olup bunların kullanıldıkları çağlardaki adları ve yapıldıkları tarihler bilinmemektedir. Duvar örgüleri birçok halde belirli bir teknik göstermediğinden bu yapıların ancak içlerinde rastlanabilecek çanak çömlek kırıklarının yardımıyla hangi medeniyete ait oldukları tahmin edilebilmektedir. Bizans devrine ait oldukları sanılan bazı küçük kalelerin Türk ilerleyişi karşısında acele olarak yapılmış ve sadece çevredeki köy halkının sığınması için düşünülmüş yapılar olduğu ileri sürülmekteyse de bu görüş henüz kesinlik kazanmamıştır. Ankara'nın kuzeyinde Çubuk yakınındaki Aktepe Kalesi 180 m. uzunluğunda ve 40 m. eninde, içinde üç sarnıç bulunan ve sadece kaba taşlardan yapılı oval biçimli bir duvardan ibaret çok basit bir kaledir. Aynı çevrede Yukarı Çavundur Kalesi'nde ise belirli bir askerî mimari anlayışının uygulandığı görülür. 80 m.

uzunluğundaki bu kalenin tek girişi bir kule ile korunmuştur. Kastamonu civarındaki Kızkalesi 80 × 20 m. kadar ölçüde, kaba taş duvarlı ve tuğla kuleli, içinde sarnıcı olan bir kaledir. Türkiye’nin en doğusunda Sarıkamış yakınında bir orman içinde Keklik deresi mevkiinde Kızlar Kalesi denilen bir kale harabesi bulunmaktadır. İç ve dış kaleden oluşan bu tahkimatın esası muhtemelen bir Urartu kalesidir.

Önemli bir yol kavşağında bulunan kale yüzyıllar boyunca kullanılmış, hıristiyanlar döneminde içine bir de şapel inşa edilmiştir. Kalenin Osmanlı devrinde yapılan ilâve restorasyonlarla çok yakın yıllara kadar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kastamonu-Azdavay yolu üzerindeki Avlu Kale ise yüksek bir tepe üzerinde tipik bir karakol kalesidir. Böyle küçük karakol kalelerine pek çok yerde, hatta İstanbul yakınlarında da rastlanmaktadır. Karakol kaleleri kıyılarda, denize ve küçük koylara hâkim tepelerde inşa edilmiştir. Özellikle Karadeniz kıyılarında bu çeşit basit kale kalıntıları bugün de görülebilmektedir. Bunlardan biri Akçakoca yakınında, biri de Sarıyer’den Kilyos’a giden yolun solunda Uskumru köyünde bulunmakta olup yabancı seyyahlar bu kaleyi Roma devri şairlerinden birine yakıştırarak Ovidus’un evi olarak adlandırmışlardır. Karadeniz’den İstanbul Boğazı’na girişi korumak üzere Anadolu yakasında Riva deresinin denize döküldüğü yerde Riva Kalesi olarak adlandırılan bir tahkimat vardır. Kilyos Kalesi’nin simetriğini teşkil eden bu yapının yerinde Bizans çağında bir kalenin bulunduğu bilinmekteyse de bugün görülen kale Osmanlı dönemine ait olup XVIII. yüzyılda inşa edilmiştir. Karadeniz kıyılarında doğuda Trabzon-Rize arasında hâkim noktalardaki küçük kaleler, Batı Almanya’da Ren (Rhein) ırmağı üzerine yapılmış, gelip geçenlerden haraç alan derebeyi şatolarının benzeri olup bölgedeki derebeylerine ait olduklarına ihtimal verilebilir. Bunlardan biri Zil Kalesi’dir.

Anadolu’da ve Türk hâkimiyetine giren memleketlerde pek çok yeni kale inşa edilmiş, ayrıca stratejik bakımdan önemli olan yerlerdeki bazı eski kaleler onarılarak veya yeni parçalar eklenerek, hatta birçok durumda tamamıyla yeniden yapılarak birer Türk kalesi haline getirilmiştir. Anadolu’da hüküm süren beylikler ve Selçuklular, sahip oldukları şehir ve kasabaların etrafını surla çevirerek veya bir kale ile koruyarak emniyete almışlardır. Bu arada önemli yolları kontrol etmek üzere çok sarp tepelerde genellikle tek bir burçtan ibaret küçük kaleler de inşa edilmiştir. Bunlardan

biri olan ve Konya'dan Mut üzerinden Akdeniz'e kavuşan yolun kenarında bulunan Mavga Kalesi, ovaya hâkim ve tırmanılması kesinlikle mümkün olmayan bir kaya kitlesinin tepesindedir. Bir Ermeni kalesi olduğu iddia edilen bu kalenin burcunun üzerindeki büyük kitâbe bunun bir Selçuklu yapısı olduğunu göstermektedir. Kırşehir yakınında sarp bir tepenin zirvesinde bulunan Cemele Kalesi'nin Selçuklu devrinde de adı geçtiğine göre bu dönemin eseri olması muhtemeldir. Ordu yakınında Mesudiye çevresindeki bir kalenin de XIII. yüzyıldan itibaren bölgeye hâkim olan Türkmen beyleri tarafından yaptırıldığı ileri sürülmüştür.

Şehirlerin gelişerek kaleden dışarı çıkması veya yapının tahrip olması pek çok yerdeki tahkimatın kale mi yoksa sur mu olduğunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Meselâ Harput veya Alanya tamamıyla sur içinde iken şehir zamanla duvarların dışına taşmış ve şehir suru karakterinde olan tahkimatları şehirden ayrı birer kale haline gelmiştir. Kayseri, Antalya gibi şehirlerde sur içinde yerleşme devam etmekle beraber şehir dışarıya doğru gelişmiştir. Selçuklular'ın merkezi olan Konya'da ise bugün ne dış kale ne de iç kale kalmıştır. Selçuklu veya Beylikler devri kalelerinin pek çoğu daha eski kalelerin yerini almıştır. Meselâ Alanya-Antalya arasındaki Alara Kalesi 1223'te fethedildikten sonra âdeta yeni baştan yapılmıştır. Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Atina'da esas Türk kalesi Akropol etrafında idi. Şehir aşağıdaki düz arazide genişlediğinde kalenin çevresi fazla yüksek olmayan sur duvarıyla çevrilmiştir. XIX. yüzyılda Yunan ayaklanması sırasında şehrin Türk halkı Akropol'deki kaleye sığınarak aşağı şehri işgal eden Yunanlılar'a karşı uzun süre burada direnmişlerdir.

Selânik şehrine hâkim tepedeki Yedikule denilen heybetli kale, kapısının üzerindeki 833 (1429-30) tarihli kitâbeden de anlaşıldığı gibi bu şekliyle bir Osmanlı yapısıdır. Şehir genişlediğinde kıyıya kadar uzanan duvarlar ortadan kalkmış, yalnız deniz kıyısındaki ünlü beyaz kule ayakta kalmıştır. Yunanlılar bunun bir Venedik yapısı olduğunu iddia etmekte iseler de kapısının üstünden sökülen, ancak metni Evliya Çelebi tarafından verilen 942 (1535-36) tarihli kitâbesi bunun Osmanlı eseri olduğunu göstermektedir. Karahisarısâhib (Afyonkarahisar) Kalesi de çok sarp bir kaya kitlesinin tepesinde intizamsız bir düzene göre inşa edilmiş olup içinde bir iskân olduğu anlaşılmaktadır. Tek girişi yanındaki kitâbesi kalenin Selçuklu devrine ait olduğunu göstermektedir. Zirvede kayadan oyulmuş su

sarnıçlarından birinin yanındaki çeşmenin ön yüzündeki bir Grekçe kitâbeden burada Bizans devrinde de bir kale olduğu belli olmaktadır. Selçuklu, Karamanoğulları ve Osmanlı kaynaklarında adı geçen Konya civarında Takkelidağ üzerindeki Gevele (Kevele) Kalesi Karamanoğulları'nın son sığınaklarından biridir. 1467'de Osmanlılar'a geçen bu kalenin de çok eskiye giden öncüsü olmalıdır. Tokat Kalesi de böyle dik bir tepe üstünde devşirme taşlarla yapılmıştır.

Türk kaleleri bir iskân yerini korumak üzere birkaç tabaka duvarla yapılmış veya mevcut bir kale etrafında gelişmiştir. Bu gibi durumlarda arazinin en hâkim yerinde bir iç kale kurulmuştur. Önemli geçit yerlerini kontrol altında tutan kaleler de yapılmıştır. Kırşehir yakınında yüksek bir dağın zirvesindeki Cemele Kalesi muhtemelen stratejik bir tahkimattır. Bazı merkezlerde şehri koruyan dış surlar ortadan kalktığından iç kale müstakil bir yapı olarak kalmıştır. Karaman Kalesi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bir höyük etrafında yayılan Karaman (Lârende) şehri, Fâtih Sultan Mehmed devrinde Gedik Ahmed Paşa tarafından ele geçirildiğinde höyüğün üstündeki iç kale yeni baştan inşa edilmiştir. Dış sur ortadan kalktığından kale yüksek duvarlı, köşelerinde kare, yuvarlak ve çokgen burçları olan kitlesel bir tahkimat olarak kalmıştır. Belli başlı Türk kalelerinde orta hisar ve dış hisarlardaki yerleşmeler zamanla dışarı kaymış, hatta pek çok durumda aşağıdaki düzlük araziye inmiş, böylece kale ile yerleşme yeri kaynaşması ortadan kalkmıştır. Amasya, Tokat, Van kaleleri buna örnek gösterilebilir. Esası Hitit çağına kadar inen Ankara Kalesi'nde sarp bir kaya kitlesi üstünde ve etrafında gelişen tahkimatın hâkim unsuru en tepedeki iç kaleyi teşkil eden Akkale'dir. Orta Bizans döneminde çok kuvvetli burçlarla güçlendirilmiş bir sur Ankara'yı çevrelemiş, surun yapımında İlkçağ'a ait yapı taşları ve hatta su künkleri kullanılmıştır. IX. yüzyılda yapılan bu inşaattan sonra kale Selçuklular ve İlhanlılar döneminde restore edilmiştir. XVII. yüzyılda şehrin dış sınırlarını Celâlîler'den korumak amacıyla aşağıdaki düzlükte inşa edilen en dış sur bugün ortadan kalkmıştır. Osmanlı devrinde yenilendiği anlaşılan Mut Kalesi diğer Anadolu Türk kalelerinde pek görülmeyen bir özelliğiyle dikkati çeker. Bu kalenin iç kale kısmında yüksek ve yuvarlak bir başkule bulunmaktadır. Avrupa şatolarının donjonlarını andıran böyle bir başkule Selçuklu devrine ait olan Alanya (Alâiye) Kalesi'nde

de görülür. Burada da güzel bir tersane binasının hemen yanında Kızılkule olarak adlandırılan çok köşeli bir plana sahip heybetli bir burç vardır. Tam ortasında bir de sarnıcı olduğuna göre bu kulenin gerektiğinde düşmana tek başına direnebilmesi düşünülmüştür.

Yoğun yerleşim yerlerinin dışında ve kervan yollarının kenarında inşa edilen ribâtların etrafı yüksek bir duvarla çevrilerek emniyete alınmış, böylece bunlar küçük birer kale karakterini kazanmıştır. Bunlardan tipik bir örnek, Kayseri'nin dışında Eretnaoğulları döneminde yapılan ve yanlış olarak Köşk Medrese diye adlandırılan yapıdır. Anadolu'da şehirlerarası yolların kenarında bulunan ve aslında ribât olarak düşünülmüş olan han ve kervansarayların birçoğu sağlam yüksek duvarlarıyla yolcuları saldırılardan koruyabilecek küçük kale niteliğinde yapılardır.

Osmanlılar stratejik bakımdan çok büyük önemi olan yerlerde kaleler inşa etmişlerdir. Bunların başında Çanakkale ve İstanbul boğazları gelir. İstanbul Boğazı'ndaki Anadoluhisarı ve Rumelihisarı buradan geçişi kontrol altında tutmak gayesiyle yapılmış Ortaçağ kaleleridir. Fâtih Sultan Mehmed devrinde şehrin kara tarafı surlarına bitişik olarak inşa edilen Yedikule Hisarı Batı kale mimarisiyle büyük benzerlikler gösteren, askerî mimarideki yenilikler göz önünde tutularak yapılmış bir kaledir. Esasları XV. yüzyıla ait olduğu kabul edilen Çanakkale Boğazı kalelerinden Kilitbahir Kalesi son derece ilgi çekici bir plana sahiptir. Kıyıda yükselen üçgen biçimli çok yüksek bir başkulenin etrafı 20 m. kadar yükseklikte, üç yapraklı yonca biçiminde bir duvarla çevrilmiştir. İç kalenin etrafını alçak bir duvar çevirir. Bu duvarın dışında da suyunu denizden alan geniş bir hendek vardır. Ayrıca bu esas kalenin güney tarafına üçgen biçiminde etrafı duvarla çevrili bir avlu eklenmiş, bunun güney ucuna yuvarlak bir burç inşa edilmiştir. Kilitbahir Kalesi'ne evvelce kuzey tarafındaki, hendek üzerine inen ahşap bir köprüden girildiği anlaşılmaktadır. Kilitbahir'in karşısında Anadolu yakasında yükselen Kal'a-i Sultâniyye de XV. yüzyılda yapılmış olmakla beraber sonraları çok değişmiş, XIX. yüzyılda modern tabyalar eklenerek kısmen orijinal biçimi bozulmuştur. İlk yapıldığında denize bir çıkıntı halinde olduğu ve üç tarafının su ile çevrildiği kolaylıkla tahmin edilebilen bu kalede ortada dikdörtgen biçiminde yüksek bir başkule bulunmakta, başkuleyi köşeleri ve duvarlarının ortaları yarım yuvarlak burçlu bir kılıf yine dikdörtgen bir plana göre çevirmektedir. Çanakkale Boğazı'nda önemli

bir kale de Gelibolu’da yapılmış, ancak bu kaleden günümüze pek az şey kalmıştır. Boğazın daha güneyindeki Seddülbahir ve Kumkale adlarındaki karşılıklı iki kale XVIII. yüzyılda inşa edilmiştir.

Anadolu kıyılarındaki kaleler denizden gelecek düşman hücumlarına göğüs germek amacıyla yapılmıştır. Bunlardan II. Bayezid devrine ait Çeşme Kalesi heybetli mimarisiyle dikkati çeker. İzmir körfezi girişini kontrol altında tutan Yenikale ise köşelerdeki tabyaları, avlu ortasında yükselen dörtköşe kulesiyle Kal‘a-i Sultâniyye’yi andırmaktadır. Silifke yakınındaki Ağa Limanı Kalesi modern savaş tekniklerine uygun olarak yapılmış bir tahkimattır. Burada ortasından bir duvarla ayrılmış üçgen biçiminde iki avlu vardır. Karadeniz kıyılarında Rus gemilerinin akınlarına karşı bazı eski kalelerin kuvvetlendirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bunların başında tarihe hapis ve sürgün yeri olarak da geçen Sinop Kalesi gelir. Rus gemilerinin akınlarına karşı ıssız ve çıkarma yapmaya müsait koyları koruyan küçük kalelerin güzel bir örneği Akçakoca yakınındaki Çoban Kalesi’dir. Kilyos Kalesi boğaz girişini korumak üzere XIX. yüzyılda yapılmıştır. Kale köşeleri tabyalı, kesme taştan dört köşe biçiminde, muntazam planlı ve gemilerin top ateşlerine az hedef vermesi için çok basık olarak inşa edilmiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın Mısır ordusu, Toros dağlarındaki boğazları kontrol amacıyla çok değişik bir mimariye sahip kaleler inşa etmiştir. Anadolu’daki yüzlerce irili ufaklı kale hakkında yeterli ön çalışmalar henüz yapılmadığından bir sınıflandırma yapmak imkânsızdır.

Osmanlı kalelerinin birçoğu bugün millî sınırların dışında kalmıştır. Bunlar arasında eski devirlere ait olmakla beraber Osmanlı döneminde de az veya çok değişikliklerle görevlerine devam edenlerin yanı sıra (Halep, Şam, Yugoslavya’da Ohri, Belgrad, Semendire kaleleri gibi) İlkçağ’ın en önemli şehirlerinden Atina’nın Akropolis’i gibi kaleye dönüştürülmüş yapılar da vardır. Yunanistan’da İnebahtı ve Preveze kaleleri ünlü Osmanlı kaleleridir. Mora’daki kalelerin bazılarının esası Bizans devrine inmekle beraber çoğu II. Bayezid tarafından yaptırılmış, sonraları bunları ele geçiren Venedikliler ve geri alan Osmanlılar tarafından ek ve değişikliklerle kuvvetlendirilmiştir. Koron, Modon, Menekşe (Monembasia), Anabolu (Nauplia) kaleleri buna örnek gösterilebilir. Bu kalelerin bazılarının en ilgi çekici özelliği, önlerinde limanı koruyan ve deniz içindeki bir kaya parçası üzerine inşa edilen çok kuvvetli tek kuleden ibaret bir burcun bulunmasıdır. Yunanlılar’ın “burci”

diye adlandırdıkları, liman girişini koruyan böyle bir burç yakın tarihe gelinceye kadar Antalya Hisarı girişinde de görülmekteydi. Bugün hâlâ Semendire (Yugoslavya), Budin, Estergon (Macaristan), Kamaniçe (Ukrayna) gibi uzak serhad kalelerinde Türk devrinin izlerini bulmak mümkündür. Bütün haşmetleriyle ayakta duran bu kaleler askerî mimari bakımından incelenmeye muhtaçtır. En uzak serhad kalelerinden Bender ve Hotin kaleleri heybetli kitlesiyle Türk tarihinin unutulmuş birer hâtırası olarak hâlâ dimdik durmaktadır. Kuzey Afrika'daki Libya ve Cezayir kalelerine dair bilgi bulunmamaktadır. Sadece Akdeniz'de bir adacık üzerindeki Cerbe Kalesi hakkında son yıllarda küçük bir yayın yapılmıştır. Preveze, Berat, İşkodra ve daha pek çok Rumeli Türk kalesi hakkında bilinenler tarih sayfalarındaki kayıtlardan ibarettir. Tuna'nın bugün Romanya sınırları içinde kalan kesiminde bu büyük akarsuyun ortasında Adakale adında bir kale bulunuyordu. Etrafı duvarla çevrili, içinde cami ve evleri olan bu kalenin bütün halkı Türk'tü. Rumeli'nin büyük bir kısmının kaybedildiği 1877-78 savaşından sonra barış antlaşması yapılırken Adakale unutulmuş ve halkıyla birlikte Osmanlı toprağı olarak kalmıştı. Kale daha sonra Romanya'ya geçmiş ve 1972'de yapılan barajın suları altında kalmıştır.

Macaristan'daki serhad kalelerinden olup 1683'te kesin olarak Türk idaresinden çıkan ve hâlâ türküsü okunan Tuna kıyısındaki Estergon Kalesi'nin burçlardan başka Osmanlı dönemine işaret eden hiçbir özelliği kalmamıştır. Macar serhaddindeki Kanije Kalesi, XVII. yüzyılda burada Tiryaki Hasan Paşa'nın efsaneleşmiş müdafaasıyla tarihe geçmiştir. Suriye'de Süleyman Şah'ın vefat ettiği yerdeki Ca'ber Kalesi'nin üzerinde hâlâ Türk bayrağı dalgalanmaktadır. Kuzey Afrika ve Arabistan yarımadasındaki Osmanlı kalelerine dair kısa bilgiler Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin son cildinde bulunmaktadır.

Osmanlı kaleleriyle ilgili kaynakların başında kale anahtarları gelmektedir. Fethedilen pek çok kalenin anahtarları günümüze ulaşmış olup bunların birçoğu Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Anahtarların kabzalarının üzerine ait olduğu kalenin basit bir planı çizilmiş, ayrıca bir de kısa tarihçe (kitâbe) konulmuştur. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tamir masraflarını belirten çok sayıda belgenin bir kısmı yayımlanmıştır. Türk kalelerinin birçoğunun iyi bir işçilikle meydana getirilmiş kitâbeleri vardı.

Evliya Çelebi Seyahatnâme’sinde, gördüğü kalelerin kitâbelerini kaydetmiştir.

Moldavya’daki Bender Kalesi’nin kitâbesi Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait güzel bir kitâbe örneğidir. Bu kitâbe yerinden sökülerek Rusya’ya götürülmüştür. Doğu Karadeniz kıyısındaki Sohum Kalesi’nin kitâbesi, kalenin düşman tarafından işgalinden sonra yurda getirilmiş olup halen Topkapı Sarayı Müzesi iç avlusunda bulunmaktadır. Vidin, Niğbolu, Varna, Şumnu kaleleri kitâbeleri mevcut olup Vidin ve Varna kalelerinin kitâbeleri Rusya’da Leningrad ve Puşkin müzelerindedir.

Belgrad Kalesi XVIII. yüzyılın ilk yarısında Avusturyalılar’dan geri alındıktan sonra ana girişi olan İstanbul kapısı üstüne I. Mahmud devrinin ünlü şairlerinden Neylî’nin kıtaları işlenmiştir. Avusturyalılar Belgrad’ı tekrar aldıklarında başkumandan Graf von Laudan kitâbeyi yerinden söktürerek Viyana yakınlarında Hadersdorf’taki mâlikânesinin bahçesine taşıttırmıştır. Bu kitâbe günümüzde hâlâ orada bulunmaktadır.

Kale kumandan ve muhafızlarının adlarını ihtiva eden mühürler kalelere dair arşiv belgeleri arasında zikredilebilir. Mora eyaletindeki kalelerin muhafız ve kumandanlarının isimleriyle mühürlerini gösteren cetvel buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca çeşitli kanunnâmelerde kale yönetimi ve görevlileriyle ilgili bilgiler yer almaktadır (bk. DİZDAR).

Osmanlı Devleti ile savaş halinde olan ülkelerin tebaaları İstanbul’da Yedikule ve Rumeli hisarlarına, Anadolu’da Amasya ve Amasra gibi yerlerdeki kalelere hapsedilmiştir. Suçlu yeniçerilerin Ağakapısı’nda sorguları bittikten sonra Eminönü’ndeki Çardak İskelesi’nden Rumelihisarı’na veya Çanakkale’deki kalelere gönderilirlerdi. İslâm tarihinde ünlü bir kale de İran’da Kazvin yakınında Alamut Kalesi’dir. Bâtınî lideri Hasan Sabbâh çok sarp bir tepedeki bu kaleyi merkez yaparak çalışmalarını burada sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Genel ve Toponomi. Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Bulak 1316, II, 75; Lisânü'l-ᶜArab, "ḳlᶜa" md.; Tâcü'l-arûs, "ḳlᶜa" md.; O. Piper, Burgenkunde, München 1912; F. Lot, L'art militaire et les armées au moyen âge en Europe et dans le proche orient, Paris 1946, I-II; S. Toy, A History of Fortification, London 1955; B. Ebhardt, Der Wehrbau Europas im Mittelalter, Oldenburg 1958; L. Villena, Proposal for a Multilingual Glossary on Medieval Military Architecture, L'institut international des chateaux hisbrigues, Rosendael 1969, s. 7-41; a.mlf., Glossario de dermino castellologicos medievales en lenguas Roma nicas (Tıra da aparte de Castıllos de Espana'dan ayrı basım), [baskı yeri yok] 1971, s. 77-92; Semavi Eyice, "Kale", TA, XXI, 137-138.

Antikçağ. A. Nynaber, Die Wehrbauten des Irak, Berlin 1920; W. B. Dinsmoor, The Architecture of Ancient Greece, London 1950; F. C. E. Winter, Greek Fortifications, Toronto 1971; A. Muhibbe Darga, Hitit Mimarlığı: Yapı Sanatı Arkeolojik ve Filolojik Veriler, İstanbul 1985; a.mlf., Hitit Sanatı, İstanbul 1992; Aşkıdil Akarca, Yunan Arkeolojisinin Ana Çizgileri: Şehir ve Savunması, Ankara 1987.

Bizans. Ch. Diehl, Afrique Byzantine, Paris 1896; C. Foss - D. Winfield, Byzantine Fortifications, Pretoria 1986; C. Foss, Survey of Medieval Castles of Anatolia: 2. Nicomedia, Oxford 1996; W. Müller-Wiener, "Mittelalterliche Befestigungen im südlichen Jonien", İstanbuler Mitteilungen, sy. 11, İstanbul 1961.

Haçlılar. E. Rey, Les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'île de Chypre, Paris 1871; A. Gabriel, La cité de Rhodes, Paris 1921-23, I-II; C. Enlart, Les monuments des croisés dans le royaume de Jérusalem: Architecture religieuse et civile, Paris 1925; L. Rey, "Les remports de Durazzo", Albania revue d'archeologie et d'histoire de l'art, Paris 1925, s. 33-48; P. Deschamps, Le cracdes chavaliers, Paris 1934; a.mlf., Le château de Saone et ses premiers seigneurs, Paris 1935; R. Fedden - J. Thomson, Crusader Castles, London 1957; W. Müller-Wiener, Burgen der Kreuzritter im Heiligen Land auf Zypern und in der Ägäis, München-Berlin 1966; H. Hellenkamper, Burgen der Kreuzritterzetit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien, Bonn 1976.

Ermeni. R. W. Edwards, “Ecclesiastical Architecture in the Fortifications of Armenian Cilicia”, Dumbarton Oaks Papers, sy. 36, Washington 1982, s. 154-176; a.mlf., “Ecclesiastical Architecture in the Fortifications of Armenian Cilicia: Second Report,” a.e., sy. 37 (1983), s. 123-146.

Balkanlar. S. Curcic - E. Hadjitiyphonos, Secular Medieval Architecture in the Balkans 1300-1500 and Its Preservation, Thesselanik 1997; V. Kamsi, “Fortifikimi i hyrijes kryesore të kështjellës së Shkodrës”, Monumentet, sy. 3, Tirana 1972, s. 163-170.

Türk. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I-X, tür.yer.; Halil Edhem [Eldem], Yedikule Hisarı, İstanbul 1932; H. Högg, Türkenburgen am Bosporus und Hellespont, Dresden 1932; A. Gabriel, Les châteaux turcs du Bosphore, Paris 1943; K. Andrews, Castles of the Morea, Princeton 1953; İsmail Utkular, Çanakkale Boğazında Fatih Kaleleri, İstanbul 1953; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III-IV, tür.yer.; a.mlf., Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri, II-III, tür.yer.; Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları”, TD, III (1953), s. 95-122; Oktay Aslanapa, “Topkapı Sarayı’nda Kalmış Bazı Kale Anahtarları”, STY, XI (1981), s. 13-27; Semavi Eyice, “Marmara’da İki İskoç Şatosu”, STAD, I/2 (1988), s. 28; Yaşar Çoruhlu - Ömer Çakır, “Ordu’nun Mesudiye İlçesi Kale Köyü’nde Bir Türkmen Kalesi, Mezartaşları ve Üç Mezar Anıtı”, TD, sy. 36 (2000), s. 81-136.

Semavi Eyice

KĀLE

(قال)

Hadisin semâ, kıraat gibi tahammül yollarıyla rivayet edildiğini veya rivayette tedlîs yapıldığını gösteren terim.

Sözlükte “dedi, söyledi” anlamına gelen kāle kelimesi terim olarak râvinin hadisi hocasından semâ, kıraat, münâvele, icâzet, vicâde gibi tahammül yollarından biriyle aldığını ifade eder ve “kāle fülân, kāle lî fülân, kāle lenâ fülân” şeklinde kullanılır. Şu‘be b. Haccâc, Hemmâm b. Yahyâ, Hammâd b. Zeyd gibi âlimler kāle lafzını semâ yoluyla, Haccâc b. Muhammed el-A‘ver kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullanmışlardır; Evzâî ise bu sîganın münâvele ve icâzet metotlarıyla alınan hadisler için kullanılması gerektiğini belirtmiştir. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda bu sîganın vicâde yoluyla elde edilmiş, ancak semâı gerçekleştirilememiş hadislerin rivayetinde kullanıldığı da görülmektedir. Kāle sîgası, aynı dönemde isnadında kopukluk ve tedlîs bulunan rivayetlerde de yer almıştır. Bu sebeple muhaddisler kāle ile yapılan rivayetlerden sakındırmışlar ve tedlîs yapmakla tanınan râvilerin bu sîga ile gelen rivayetlerinin semâı göstermeyeceğine işaret etmişlerdir. Ayrıca kāle lafzının semâ ve ittisâle mi yoksa tedlîs ve inkıtâa mı delâlet ettiğini anlamak için sîgayı kullanan râvinin esas alınması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre râvi semâdan başka yolla rivayette bulunmuyorsa onun kullandığı kāle lafzı semâ ve ittisâle, hem semâ hem diğer yollarla hadis alıyorsa semâ yoluyla aldığı kesinleşmedikçe tedlîs ve inkıtâa delâlet ettiği kabul edilir.

Süyûtî, Babanzâde Ahmed Naim ve Fuat Sezgin kāle sîgasının, şeyhin talebesine

hadis rivayeti halinden ziyade sened ve metin açısından hadisin müzakere edildiği sırada işitilen hadisleri gösteren lafızlardan olduğu görüşündedir. Ayrıca Hammâd b. Zeyd ile Basralılar’ın bu sîgayı merfû hadisleri rivayette kullandıkları da kaydedilmekte, buna göre kāle, hadisin alındığı metodu değil kaynağının Hz. Peygamber olduğunu ortaya koymaktadır.

Buhârî’nin bu lafza hangi amaçla yer verdiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüş, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Hamdân el-Hîrî, Buhârî’nin “kāle lî fülân” tabirini arz ve münâvele için, Ebû Abdullah İbn Mende ise icâzet yoluyla aldığı hadisler için kullandığını söylemişlerdir. Ancak İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “kāle lî” lafzıyla yaptığı rivayetleri başka eserlerinde “haddesenâ” sîgasıyla rivayet ettiğini tesbit ederek bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymuş, Buhârî’nin kullandığı “kāle” ile “kāle lî” tabirleri arasında fark bulunduğuna dikkat çekip ikincisinin semâa delâletinin açık olduğunu belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 128, 161, 169; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1985, s. 326, 327, 367, 401, 458; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 178-179; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 70, 136; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nureddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü’l-mellâh), I, 255, 376; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1410/1989, I, 207; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1988, II, 601; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, II, 11; Tecrid Tercemesi, I, 404; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 97-98; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 89-92.

Ahmet Yücel

KALE MESCİDİ

Erzurum İçkale’de Saltuklular devrinde inşa edilen mescid.

Saltuklu Emîri Ebü’l-Muzaffer dönemine (1189-1197) ait olduğu kabul edilen mescid, İçkale’nin güney duvarında yarım silindir bir burca bitişik olarak inşa edilmiştir. 14,70 × 10,60 m. ölçüsünde dikine yerleştirilmiş dikdörtgen plana sahip olup kalenin burcu mihrap nişi olarak düzenlenmiştir. Kesmetaş malzemenin kullanıldığı yapının kuzey cephesi ekseninde bir kapı ile iki yanında birer penceresi vardır. Duvar yüzeyinden içe çekilen kapının iki yanı sütunçelerle yumuşatılmıştır. Sivri kemerli alınlık altında dikdörtgen açıklıklı kapı basit bir silme ile dikdörtgen çerçeve içine alınmıştır; üzerinde yine dikdörtgen açıklıklı küçük bir pencere mevcuttur. Kapının iki yanında yer alan pencerelerde kapıdaki düzenlemeye benzer detaylar görülmektedir. Yapının doğu cephesinde üst sırada iki, batı cephesinde alt sırada bir, üst sırada iki olmak üzere toplam üç dikdörtgen açıklıklı pencere vardır. Son cemaat yeri bulunmamaktadır.

İçte “L” şeklinde iki kalın pâye ile enine iki bölüme ayrılmış olan mekân mihrap önünde kubbeli, giriş önünde ise çapraz tonozludur. Bölümlerin yanları sivri kemerli tonozlarla örtülüdür. Sağdaki pâye üzerinde basit mukarnaslı bir mihrâbiye vardır. Sivri kemerler üzerinde pandantiflerle geçişi sağlanan kubbenin eteği iki kademeli olarak daralmakta, mukarnaslı, konsollu olarak dolgulanan bu kademelenmenin birincisinde dört adet küçük pencere bulunmaktadır.

Mihrap önü kubbesi dıştan silindirik gövdeli ve konik külâhlı olarak düzenlenmiştir. Silindirik gövde iri silmelerle sivri kemerli on altı bölüme ayrılmış olup bunların dördü istiridye kavsaralı nişle süslenmiş, diğerleri sade bırakılmıştır. Konik külâhın üzeri silmelerle iki sıra kemerli olarak süslenmiştir. Geniş bir dikdörtgen çerçeve ile sınırlandırılan mihrabın altıgenlerden oluşan bir zencerek bordürle de süslendiği görülmektedir. Geniş ve büyük bir sivri kemer içine alınmış olan ve asıl mihrap nişini oluşturan burcun içi sonradan doldurulmuş ve buraya basit mukarnaslı kavsaralı yeni bir niş yerleştirilmiştir. Bu nişin üzerine ve yanına başka bir

yerden getirildiği anlaşılan Arapça nesih hatlı bir kitâbeye ait parçalar yerleştirilmiştir. Asıl mihrap nişinin iki yanında tezyinî kemerlerle çevrelenmiş birer kare niş mevcuttur.

İçkale’nin güneybatı köşesinde kesmetaş kaide üzerinde tuğladan silindirik gövdeli bir minare yer almaktadır. “Tepsi minare” adıyla da tanınan bu minare muhtemelen gözetleme kulesi olarak da kullanılmıştır. Kapısı tuğla ile süslenmiş olan minarenin gövdesinde Saltuklu Emîri Ebü’l-Muzaffer’in adının geçtiği kûfî hatlı bir kitâbe kuşağı vardır. Gövdenin üstünde tuğlaların değişik istifiyle oluşan baklavalı bir düzenleme görülmektedir. XIX. yüzyılda saat kulesi olarak kullanılan minarenin üzerinde bu dönemde yapılmış barok galerili bir bölüm bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 93-98; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 219-221; Oktay Aslanapa, Anadolu’da İlk Türk Mimarîsi: Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991, s. 20-21; Ali Boran, Anadolu’da İç Kale Cami ve Mescidleri (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-24; Rüçhan Arık, “Erzurum’da İki Cami”, VD, VIII (1969), s. 149-152.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

KALEM

(القلم)

Ulûhiyyet âleminde bütün nesne ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç.

Sözlükte "kısaltmak, kesmek, yontmak" anlamına gelen kalm kökünden türemiş bir isim olup "yontularak bir miktar kesilmek suretiyle yazı yazmaya elverişli hale getirilen araç" demektir. Dinî bir terim olarak "kâinatın başlangıcından kıyamete kadar meydana gelecek bütün nesne

ve olayları kaydeden ilâhî kalem" diye tanımlanabilir.

Kalem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde tekil, iki yerde çoğul şekliyle (aklâm) yer alır. Tekil olarak kullanıldığı âyetlerin biri Kur'an'ın ilk nâzil olan beş âyetinin dördüncüsüdür ve burada lutufkârlığın en ileri mertebesiyle nitelenen rabbin insana kalem kullanmasını öğrettiği ifade edilir (el-Alak 96/1-4). Diğer âyette ise kaleme ve yazdıklarına yemin edilerek Hz. Peygamber'in yüksek mânevî değerlere sahip bir insan olduğu belirtilir ve inkârcıların alışılagelen şuursuz tepkilerinin sonucu olan delilik ithamıyla ilgisinin bulunmadığı vurgulanır (el-Kalem 68/1-4). Bu âyetin yer aldığı sûreye de kalem sûresi adı verilir. Kalemin çoğul olarak geçtiği iki âyetin birinde ilâhî ilmin sonsuzluğu yeryüzündeki ağaçların tamamı kalem, denizlerin de yedi katı daha arttırılarak mürekkep olması halinde bile ilâhî kelâmın yazmakla tükenmeyeceği şeklinde sembolize edilmiştir (Lokmân 31/27). Diğerinde ise aklâm kelimesiyle yontularak yapıldıklarından kurada çekilen oklar kastedilmiş ve İsrâiloğulları'ndan hangisinin Hz. Meryem'i himayesi altına alacağını belirlemek için oklarla kura çektikleri haber verilmiştir (Âl-i İmrân 3/44).

Hadislerde de kalem hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. Resûl-i Ekrem kalem hakkında şunları söylemiştir: Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah kalemi yaratınca ona kıyamete kadar vuku bulacak olan her şeyi yazmasını emretmiş, o da yazmış ve artık bir daha yazmamak üzere kalem kurumuştur (Müsned, V, 317; Buhârî, "Ḳader", 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet",

16; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 67). Yine Hz. Peygamber mi‘raca çıkınca -meleklere ait-kalemlerin çıkardığı sesleri duymuş (Buhârî, “Ṣalât”, 1; Müslim, “Îmân”, 263), kalemin insanlar hakkında yazdığı hususların asla değişmeyeceğine inanmak gerektiğini belirtmiş ve bütün insanlar birleşse bile Allah yazmadıkça hiçbir kimseye fayda veya zarar veremeyeceklerini söylemiştir (Müsned, I, 293, 307). Ayrıca uyanıncaya kadar uyuyandan, ergenlik çağına girinceye kadar çocuktan, akıllanıncaya kadar deliden ve bunaktan, uğradığı musibetten kurtuluncaya kadar da musibete uğrayandan kalemin kaldırıldığı, yani onlar hakkında kalemin günah yazmayacağı bildirilmiştir (Müsned, V, 144; VI, 100-101, ; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 17). Hadislerde insanların kullandığı kalemden de söz edilir (Müsned, V, 193). Erken devir hadis kaynaklarında bulunmadığı halde müteahhir döneme ait bazı eserlerde Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen ve zayıf olarak değerlendirilen bazı rivayetlerde kıyamete kadar olacak şeyleri yazan kalemin nurdan yaratıldığı bildirilir (Muttakī el-Hindî, VI, 151; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 232). Râgıb el-İsfahânî de kaynağını zikretmeden Hz. Peygamber’in vahyi Cebrâil’den, Cebrâil’in Mîkâil’den, Mîkâil’in İsrâfil’den, İsrâfil’in levh-i mahfûzdan, levh-i mahfûzun da kalemden aldığını belirten bir rivayete yer verir (el-Müfredât, “ḳlm” md.).

İslâm âlimleri âyet ve hadislerde geçen kalem hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. 1. Naslardan anlaşıldığına göre iki çeşit kalem vardır. Biri insanların öğretim ve öğrenim vasıtası olarak kullandıkları maddî kalem, diğeri ise ilâhî veya mânevî kalemdir. Bu durumda, ilk yaratılan ve halkedilecek bütün nesnelerle vuku bulacak olayları başlangıçta levh-i mahfûza yazan bir ilâhî kalemin mevcut olduğuna inanmak gerekir. İbn Abbas’a atfen ilâhî kalemin nurdan yaratıldığına ilişkin rivayetler varsa da onun mahiyetine ve evsafına dair güvenilir bilgiler mevcut olmadığından sadece varlığına inanıp mahiyetinin bilinemeyeceğini benimsemek daha uygundur. Ebû Hanîfe’nin de içinde yer aldığı bir grup İslâm âlimi bu görüştedir (Molla Hüseyin b. İskender, s. 21; Elmalılı, VIII, 5262-5263; M. Reşîd Rızâ, VII, 471, 473). Taberî, Tâhir b. Mutahhar el-Makdisî, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebü’l-İz, İbrâhim el-Bâcûrî gibi âlimler, İbn Abbas’tan nakledilen rivayete dayanarak ilâhî kalemin nûrânî büyük bir cisim olduğunu kabul etmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, XXX, 78; İbn Kesîr, IV, 401; Bâcûrî, s. 410). Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî ise ilâhî kaleme ilişkin rivayetlere mecazi anlam vermek gerektiğini savunmuştur. Zira yazı

yazmaya ait bir vasıta olan kalemin hitap edilmeye ve yöneltilen hitaplara cevap vermeye elverişli olması imkânsızdır. Bundan dolayı kalemle kastedilen şey vuku bulacak olanrların bir şekilde yazılmasıdır (Fahreddin er-Râzî, XXX, 78).

2. Naslarda varlığından bahsedilen ilâhî kalem, bütün yaratıkların aslını teşkil eden akıllar nazariyesinin ilk basamağını oluşturan ilk akıldır (el-aklü'l-evvel). Zira yöneltilen hitapları vasıtasız olarak anlayan akıldır. Allah'ın yarattığı ilk soyut varlık olan akl-ı evvel, kendi zâtını ve başlangıcını idrak etmesi açısından akıl diye adlandırılırken diğer varlıkların meydana gelişi ve bilgilerin yazılışında vasıta olması bakımından kalem, nübüvvet nurunun yayılmasına aracılık etmesi itibariyle de nûr-i Muhammedî diye isimlendirilir. Buna göre ilk akıl ve aynı zamanda en yüce kalem tek bir nurdan ibarettir. Bu nur kula nisbet edilince akl-ı evvel, Hakk'a nisbet edilince kalem-i a'lâ adını da alır. Nitekim bazı rivayetlerde ilk yaratılan varlığın kalem olduğu belirtilirken diğer bazı rivayetlerde Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl veya bir cevher olduğu bildirilmiştir. Bu ise akıl, kalem ve cevherin aynı şey olduğunu gösterir. Bir kısım sûfîler ve İslâm filozofları da bu görüştedir (Fahreddin er-Râzî, XXX, 78; Tehânevî, II, 1195-1197).

3. Kalemin ilk yaratılan varlık olduğuna dair rivayetlerin yanı sıra Cenâb-ı Hakk'ın, yaratıkların kaderini yazarken arşının su üzerinde bulunduğunu bildiren rivayetlerin de mevcut olması bu konuda bir te'vilin yapılmasını gerekli kılar. Buna göre ilk yaratılan varlığın arş olduğunu söylemek mümkündür. Arştan sonra kalemin ilk defa yaratılışından bahsedilmiş olabilir veya ilâhî kalemle ilgili beyanlar onun kalemlerin ilki olduğu mânasına gelebilir. Zira takdiri yazan ilk kalemin dışında meleklerce kullanılan çeşitli kalemler vardır. Allah'ın peygamberlere gönderdiği vahiyleri yazan vahiy kalemi, insanların yapmakta olduğu ve yapacağı amelleri yazan meleklerin kalemi, kâinat işlerini yürüten meleklerin işlerini yazan kalem bunlar arasında zikredilebilir. Ebü'l-Alâ el-Hemedânî ve İbn Ebü'l-İz gibi âlimler bu görüştedir (İbn Kesîr, IV, 401; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 234-237). İbn Teymiyye kaleme ilişkin rivayetleri te'vil ederken onun bu âlemle ilgili olarak yaratılan ilk varlık olabileceğini, fakat mutlak mânada ilk mahlûk olmadığını söyler (Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 173-174).

Kalem hakkında naslarda verilen bilgilerle âlimlerin bunlara ilişkin yorumlarından anlaşıldığına göre hilkatin başlangıcından sonsuza kadar vuku bulacak nesne ve olayları ilâhî ilme göre kaydeden madde ötesi bir kalem vardır. Ancak bunun mahiyeti bilinmemektedir. Zira sahih naslarda bu konuda herhangi bir açıklama yer almamıştır. Kalemle ilgili hadislerin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin bir kitapta ayrıntılı olarak yazıldığının bildirilmesi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ktb" md.), mahiyeti bilinmese de madde üstü bir kalemin veya kaydın bulunduğunu gösterir. Şu halde kalem sayıları, şekilleri, mahiyetleri, vasıfları ve fonksiyonları dahil olmak üzere bütün

nesne ve olayların kaderini kaydeden bir vasıta olup kadere imanla da ilişkili bulunmaktadır. Her ne kadar bu anlayış ilk bakışta, insanın irade ve eylem hürriyetinden yoksun bulunup bütün fiillerini ilâhî bir icbar altında gerçekleştirdiği intibaını uyandırıyorsa da ilgili naslar bir bütünlük içinde mütalaa edildiği takdirde durumun böyle olmadığı görülür. Zira âyetlerin birinde ümmü'l-kitâbın Allah'ın nezdinde bulunduğu ve bu kitaptan dilediğini silip dilediğini sabit bırakacağı belirtilmektedir (er-Raʻd 13/39). Bu konuda etkili olan şey kulun ilâhî emirler karşısında göstereceği irade ve takınacağı tavırdır. Buna göre Elmalılı Muhammed Hamdi'nin de belirttiği gibi ilâhî kalemin işlevi tamamen bitmiş demek değildir. Olmuş bitmiş olan yazılmış ve sonuçlanmıştır, ancak olacaklarla ilgili olarak kalemin fonksiyonu devam etmektedir (Hak Dini, VIII, 5267; krş. Şevkânî, III, 88).

Bazı sûfîlerle İslâm filozoflarının ilâhî kalemin akl-ı evvel veya nûr-ı Muhammedî olduğuna ilişkin görüşlerini naslardan hareketle temellendirmek mümkün görünmemektedir. Kaderin yanı sıra ister insana ait olsun isterse mânevî bir kalem kastedilsin Kur'an'da kaleme yemin edilmesini, okumaya yazmaya, dolayısıyla bilgiye verilen önemi ifade eden ve ilme dikkat çeken unsurlardan biri olarak da kabul etmek mümkündür.

Kalem hakkında kelâm ve tefsir kitaplarında bilgi verilmiş, ayrıca müstakil bazı risâleler de telif edilmiştir. Azîz Nesefî'nin Risâle-i Levḥ-i Maḥfûẓ ve Kitâb-ı Ḫudâ ve Devât ve Ḳalem ile (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 4899) Muhammed b. İbrâhim Atâî'nin Risâle-i Levh u Kalem'i

(Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3929) bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳlm” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1195-1197, 1340, 1416; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ktb” md.; Müsned, I, 293, 307; II, 176, 197; V, 144, 193, 317; VI, 100-101; Buhârî, “Ṣalât”, 1, “Ḳader”, 2; Müslim, “Îmân”, 263; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16, “Ḥudûd”, 17; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 67; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIX, 11; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 161-164; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 481-482; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXX, 78; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, V, 173-174; a.mlf., Buġyetü’l-mürtâd (nşr. Mûsâ b. Süleymân ed-Düveyş), [baskı yeri yok] 1408/1988 (Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem), s. 282-285; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1388/1969, IV, 400-401; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 232-236; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, VI, 151; Molla Hüseyin b. İskender, Şerḥu Kitâbi’l-Vaṣıyye, Haydarâbâd 1321, s. 21; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, III, 88; Bâcûrî, Şerḥu Cevhereti’t-tevḥîd (nşr. Muhammed Edîb el-Kîlânî), Dımaşk 1392/1972, s. 410; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5262-5267; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 471-473.

Yusuf Şevki Yavuz

KALEM

(القلم)

Bir yazı aleti olan kalem Yunanca'da "sulak yerde yetişen kamış, hasır otu, Hint kamışı" mânalarına gelen kalamos ile Latince kalamustan Arapça'ya ve oradan Türkçe'ye geçmiştir. Pek çok anlamı yanında hat sanatında farklı yazıları da (aklâm-ı sitte) ifade etmektedir. Ayrıca Farsça'dan geçen kilk ve hâme kelimeleri de Türkçe'de kalem karşılığında kullanılmıştır.

Tarih öncesi çağlardan itibaren coğrafî bölgelere ve kullanılan yazı malzemesinin türüyle yapısına göre farklı biçimde kalemler geliştirilmiştir. Günümüze ulaşmış en eski yazı örneklerinden anlaşıldığına göre kil tablet, kurşun levha, bal mumu veya sert bir zemine kazılan yazılar için kemik, demir ve bronz gibi malzemelerden yapılmış, sivri uçlu tığ kalemler (Yun. graphis, Lat. stylus) kullanılmıştır. İstanbul Arkeoloji Müzesi ile British Museum'da çeşitli devirlere ait değişik malzemeden yapılmış tığ kalem örnekleri sergilenmektedir. Milâttan önce III. binyıldan itibaren Mısırlılar, Yunanlılar ve Romalılar yazı malzemesi olarak papirüs, parşömen veya beyazlatılmış tahta kullanmaya başladıklarında bunların üzerine mürekkeple ve ucu bıçakla sivriltilmiş, eğri kesilmiş kamış kalemle yazmışlardır. Romalılar'dan başlamak üzere diğer milletlerin de kamışla beraber metalden ve kuş tüyünden yapılmış kalemleri XIX. yüzyıla kadar kullandığı bilinmektedir. XII. yüzyıldan sonra Avrupa'da kâğıt sanayiinin, ilim ve tekniğin gelişip yayılmasıyla beraber yazı alet ve malzemelerinde de büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. XVIII. yüzyılın başlarında Avrupa'da, 1840'lı yıllardan itibaren Osmanlı coğrafyasında demir uçlu yazı aletlerinin kullanımı yaygın hale gelmiştir. Ancak hattatlar yazının tabiatına, hareket ve cereyanına daha uygun olması sebebiyle kamış kalemi Avrupa yapımı metal uçlu yazı aletlerine tercih etmişler, bu kalemle yazma geleneğini günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

Hat sanatında kullanılan en iyi cins kamış kalem (kalem-i ney), Hazar denizi sahilleri ile Dicle nehri kenarındaki Vâsıt (Kūt) şehri çevresinde yetişen kamışlardan elde edilmiştir; bu sonuncusu kalem-i Vâsıtî diye

tanınır. Eskiçağ'larda Cnidus ile Asya'da Anaetic gölü çevresinde de iyi tür kamışın yetiştiği bilinir. Kalem için tabii sertlikte, daire çemberi 15-25 mm. ve boğum mesafesi en az 20-25 cm. tutan silindir biçimindeki kamışlar makbul sayılır. Kamışın içi boydan boya nâl denilen liflerle dolu olduğundan ilk açışta bunlar çekilip çıkartılır. Sarımsı beyaz renkli ham kamışlar sazlıktan kesildiği

haliyle kalem olarak kullanılamayacağından belli bir sıcaklıkta kurumaları için at gübresi içinde bekletilerek sertleştirilir, cinsine göre değişik kahverengi tonlarına, hatta siyaha dönerler. Tabii sertliği dolayısıyla bu şekilde ıslah edilmesi icap etmeyen, üzeri kendiliğinden benekli, menevişli (kaplan postu) bir cins kamış kalem de vardır. Eskiden açılmamış kalem tek veya çift boğumlu olarak satılırdı. Çatlak kamış açılırken kırıldığından sağlamlığını tecrübe için 8-10 cm. yükseklikten sert bir yere bırakılırdı, çatlak ve zayıf ise zırıltılı bir ses çıkararak düştüğü yerde kalır, sağlam ve iyi cins kamış ise dolgun ve tannan bir ses vererek sıçrar.

Kalem açılıp da kullanılmaya başlandıktan sonra ağzı zamanla bozulduğundan yeniden açılması icap eder. Ancak mushaf gibi büyük kitapları yazarken kalemi yeniden açmak mahzurlu olur. Kalem tekrar açılırken ağzının genişliği mikronla ölçülecek kadar ilkinden farklı olsa bu, bilhassa nesih ve rikā‘ gibi ince yazılarda büyük bir estetik kusur doğmasına sebep olur. Bu sebeple uzun metinlerin ince hatla yazılmasında ağzı kolay aşınmayan bir kaleme ihtiyaç duyulmuştur. XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'dan Hicaz'a giden hattatlar, Endonezya'daki Cava adasından hacca gelenlerin elinde cava kalemini görüp benimsemişlerdir. Bunlar, yerde dallanan palmiye tipi bir ağacın lifleri arasından sarmalı olarak çıktıktan sonra sertleşip düzgünleşen abanoz gibi siyahımsı, içi dolu, ince çubuklardır. İnceliği dolayısıyla yazarken tutmak zorlaştığından ucu açıldıktan sonra başka bir kamış kalemin boşluğuna yerleştirilip elde rahat tutulacak kadar kalınlaşması sağlanır. Sertliği sebebiyle kullanılması ve açılması güç olan cava kalemini ilk defa Çömez Mustafa Vâsıf ve öğrencisi Kazasker Mustafa İzzet efendiler nesih hattı ile yazdıkları eserlerde deneyip beğendikten sonra diğer hattatlarca da bu kalem benimsenmiştir.

Yazının kalınlığı arttıkça kalemin ağzını da ona göre açabilmek için kargı kalemi denilen ney kalınlığındaki kamışlardan veya bambu kamışlarından

faydalanılır. Ancak celî yazmaya bunların da yetmediği olur. O takdirde istenilen büyüklükte tahtadan yapılan celî kalemi kullanılır. Ağaç veya tahta kalem adı da verilen bu cinsin ağız kısmı oyularak iki ucu çıkıntılı bırakılmak suretiyle, celî yazıyı çizgi şeklinde yazan çeşidi yapılmıştır. İnsan eli çok büyük celî yazıları yazabilecek kalemi kullanmaktan âciz kaldığında ise böyle yazılar satranç (kareleme) usulüyle küçükten büyütülerek hazırlanmıştır.

Yeni açılacak kalemin boğum yeri bir parmak altından kalemtıraş ile kesilip çıkartılır. Bu yapılmazsa kalem şakkı düz olmaz, eğri gidebilir. Daha sonra kalem sol elin içine yatırılıp orta boşluğu ve cidarı badem biçiminde görünene kadar yukarıdan aşağıya meyilli olarak kesilir. Alttaki sivrilik yontulup inceltilir. Dil gibi uzadığı için kalem dili denilen bu yassı kısmın iki kenarı istenilen kalem ağzı genişliğine göre alınır. İki taraftan aynı miktarda alınmazsa görünüşü dengesiz olur. Kalemin dışını kaplayan sırçalı kısım mürekkep tutmayacağı için sadece ağız kısmından bir parça kalemtıraş yardımıyla giderilerek bu sağlanır. Kalemin dil ve ağız kısımları aynı hizada bırakıldığı gibi ağız kısmı daha genişçe yontulursa çakşırlı kalem denilen bir cins ortaya çıkar. Kalemin dili uzunsa süratli yazmaya yardımcı olur, kısa bırakılırsa ağır yazılır.

Yontma işlemi bittikten sonra kalemin ağız kısmının elde veya makta üstünde kamış boyuna paralel olarak birkaç santimetre uzunluğunda düz bir hat halinde çatlatılarak iki yakaya ayrılmasına şakk-ı kalem denir. Küçük bir depo vazifesi gören bu çatlağa mürekkep dolarak yazarken aşağıya doğru devamlı akar. Şakkedilen kalem ağzının yazandan tarafa kalan yakasına ünsî, diğerine de vahşî adı verilir. Kalem şakkedilirken vahşî taraf biraz daha geniş bırakılır. Kalem ağzının kesilip düzeltilmesi (katt-ı kalem) işlemi de makta üzerindeki kamışın kalem yuvası (yatağı) denilen yive tesbit edilmesiyle yapılır. Vahşî tarafın uzun, ünsî tarafın kısa kalacak şekilde eğri olarak kattedilmesi sırasında duyulan çıtırtı ile kesim tamamlanmış olur. Yeni kattedilmiş kalemle yazılar çok keskin yazılır, kullandıkça ağzı bozulacağı için harfler pürüzlü olarak çıkmaya başlar. Düz kattedilen kalemle yazılan yazılar metanetli olur, çok eğri maktaa vurulmuş kalemin yazıları zayıf fakat halâvetlidir. İkisinin ortası hepsinden iyisidir. Hat sanatında eğri kattedilmiş kalemle yazmanın Yâkūt el-Müsta‘sımî ile başladığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Kalemin ağzı eğri kesilmekle elde

tabii duruş şekli olan yazandan tarafa yatık olması da sağlanır. Ta‘lik kalemi sülüse nazaran daha az eğri ağızlıdır. Nesih kalemi ondan da az, rik‘a kalemi ise düze yakın eğriliktedir.

Kalemi ağzındaki eğrilik kâğıda tamamıyla intibak edecek (buna kalemin secdesi denir) şekilde tutup yukarıdan aşağıya dik olarak hareket ettirmekle harflerin ince, sağdan sola yürütmekle de kalın kısımları yazılır. Sülüs ve nesihte harf şekilleri kalem kâğıttan kalkmadan tutuş istikametine göre çıkarılır. Ancak ta‘likteki harf incelikleri kalemin ağız kısmı kâğıda yarı yarıya değdirilerek yapılır. Harflerin ölçüleri nokta ile tesbit edildiği, bu da kalemin ağız genişliğine bağlı olduğu için kalem hat sanatında estetiği sağlayan en önemli unsurdur.

Hattat kalemi elinde fazla sıkmadan tutar. Yazma işi bitince kalemin ağzı sol elin şahadet parmağına sürülerek veya yalanarak temizlenir. Aksi takdirde içindeki zamk dolayısıyla mürekkep kurur ve akıntıya mani olur. Bu durumda kalemin ağzı başparmak üzerine bastırılıp çıtlatılarak donmuş mürekkep temizlenir.

Kalemler divit veya kubur adı verilen hokkalı mahfazalarda veya kalemdan (kalemlik) denilen sade veya sanatlı kutular içinde saklanır. Kalemdanın boyu ekseriya 30-40 cm. olduğundan boğumu en uzun kamış kalemler bile içine rahatlıkla

sığabilir. Yüksekliği 10 cm., genişliği de 15 cm. civarındadır. Ayrıca sol tarafında ahşaba gömülü olarak bir veya iki hokka yeri bulunur. Birkaç santimetre derinliği bulunan üst kat bir tutmaçla çekilip kaldırıldığında kalemdanın zemin katı meydana çıkar. Her iki kademe de kalem ve diğer yazı aletlerini muhafaza için kullanılır. Hatta tomar haline getirilmiş âharlı kâğıtlar bile burada saklanabilir. Kalemdan dikdörtgen prizma biçiminde olup kapaklıdır. Kapaklar bazılarında düz ve keskin çizgilidir, muhaddeb (dışbükey) olanlarına sandık biçimi kalemdan denilir. Kalemdanın fildişi, sedef ve bağa ile imal edilenlerine de rastlanılmakla beraber çoğunluğu ahşaptır. Altın ve cazip renkler kullanılarak bunlara işlenen desenlerin üzerine rugan (lâk) tabakası çekildiği için ruganî veya edirnekârî diye anılırlar. Silindir biçimli oluşundan dolayı kubûr denilen kalem mahfazaları dibine doğrudan yahut döndürülerek yerleştirilen hokka, kalemlik kapağı

üstüne bazan konulan rıhdan ile kişinin yanında taşıyabileceği, 25-45 cm. arasında boyu ve 5-6 cm. çapı olan çok yönlü bir yazma vasıtasıdır. Ruganî ve fildişi oyma sanatlı kubur ve kalemdan örnekleri Topkapı Sarayı Müzesi'nde sergilenmektedir.

Kullanılmaktan dolayı küçülüp de istifade edilemeyecek hale gelen kalemin herhangi bir yere atılmaması, ayak altı olmayan bir yerde toprağa gömülmesi bir gelenektir. Her kalem açılışında çıkan ve eskilerin "bürâde-i kalem" dedikleri yongalar da biriktirilip aynı şekilde gömülürdü. Ayrıca hayatları boyunca açtıkları kalemlerin yongalarını saklayarak öldüklerinde gasil suyunun bunlarla ısıtılmasını vasiyet eden birçok hattat vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 109, 110; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 11; Gülzâr-ı Savâb, s. 101, 102; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 607, 609; Rehberi Sıbyan, İstanbul 1297; Necib Âsım, Kitab, İstanbul 1311, s. 82-89; Yazır, Kalem Güzeli, II, 164-172; A. Grohmann, Arabische Palaographie, Köln 1967, I, 117; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1998, s. 37-40; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 281-285; Nuray Yıldız, Eskiçağ'da Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Ankara 2000, s. 185-193; H. Blanck, Antikçağ'da Kitap (trc. Zehra Aksu Yılmazer), Ankara 2000, s. 74-82; M. Uğur Derman, Osmanlı Hat Sanatı, Berlin 2001, s. 7-10; a.mlf., "Kalem", İslâm Düşüncesi, sy. 3, İstanbul 1967, s. 161-176; sy. 4 (1967), s. 255-266; Cl. Huart, "Kalem", İA, VI, 127.

M. Uğur Derman

KALEM SÛRESİ

(سورة القلم)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış sekizinci sûresi.

Mekke döneminin başlarında nâzil olan sûrelerdendir. Adını ilk âyetteki “kalem” kelimesinden alır. “Nûn” ve “Nûn ve’l-kalem” olarak da adlandırılır. Elli iki âyet olup fâsılası م ve ن harfleridir. Nüzûl sırası bakımından başında hurûf-ı mukattaanın geçtiği sûrelerin ilkidir. Sûrenin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda Mekke döneminde Hz. Peygamber’e karşı baskıların şiddetlendiği sırada nâzil olduğu anlaşılır.

Kalem sûresini üç bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 1-7) ilk olarak kaleme ve yazıya yemin edilir. Sûrenin başındaki nûn hurûf-ı mukattaadan biridir. Bu harfin “hokka, mürekkep, balık” gibi anlamlara geldiği ve rahmân isminin son harfi, dolayısıyla bir ismin rumuzu olduğu ifade edilmekle birlikte (Fahreddin er-Râzî, XXX, 77) sûre başlarındaki diğer harfler gibi o da müteşâbihtir. Öte yandan kaleme ve yazıya yemin edilmesi Kur’an’ın okuma yazmaya verdiği öneme işaret eder. Bu bölümde inkârcılar tarafından Hz. Peygamber’e yöneltilen iftiralara cevap verilerek onu aşağılamak ve gözden düşürmek isteyenlerin iddiasının aksine Resûlullah’ın mecnun olmadığı ve yüksek bir ahlâka sahip bulunduğu vurgulanır; kimin çarpılmış, akıldan yoksun kalmış olduğunu yakında herkesin göreceği belirtilir.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 8-47) başkalarını çekiştirme, insanlar arasında söz götürüp getirme, iyiliğin amansız düşmanı olma, saldırganlık ve kabalık gibi ahlâkî zaaflara dikkat çekilir (âyet 8-16). Bu âyetlerin, Hz. Peygamber’e düşmanlığı ile tanınan Velîd b. Mugīre ve Ahnes b. Şerîk gibi Kureyş kabilesinin ileri gelenleri hakkında nâzil olduğu nakledilmektedir (Süyûtî, s. 204). İnsanların onur ve şahsiyetini hedef alan, dolayısıyla ferdî ve içtimaî ahlâkı zedeleyen bu davranışların zikredilmesiyle bir taraftan adı geçen kişilerin karakterleri yerilirken diğer taraftan müminlerin bu niteliklerden uzak durmaları konusunda uyarıldıkları anlaşılmaktadır. Bu

bölümde ayrıca, kendilerine verilen nimetlere karşı nankörlükleri yüzünden bu nimetlerden mahrum bırakılan kişilerle ilgili bir kıssaya yer verilerek (âyet 17-32) nimetle şımarmanın, iyiliğe engel olmanın ve başkalarının haklarına tecavüz etmenin sonucu anlatılır, mal ve evlâdın aslında bir imtihan vesilesi olduğu vurgulanır. Bu âyetlerde insanların sadece yoklukla değil nimetle sınanmalarının da ilâhî bir kanun olduğuna işaret edilmektedir. Daha sonra inkârcılara ardarda yöneltilen çarpıcı sorularla (âyet 35-47) onların üstünlük iddiaları reddedilir ve inançlarının hiçbir temelinin olmadığı belirtilir. Âhirette kendilerini bekleyen korkunç son hatırlatılarak kıyamet sahnelerinden biri etkileyici bir üslûpla tasvir edilir.

Üçüncü bölümde (âyet 48-52) nüzûl sırasına göre ilk defa bir peygamber kıssasına yer verilerek Hz. Yûnus’un yaşadığı tecrübe aktarılır. Resûlullah’ın mâruz kaldığı sıkıntılara karşı sabretmesi istenir; bu şekilde hem kendisi hem de ona inananlar teselli edilir. Burada, kâfirlerin Kur’an’ı işittikleri zaman Hz. Peygamber’i neredeyse gözleriyle devireceklerini ifade eden 51. âyetin Kureyş’ten bir grubun Resûlullah’a bakıp, “Ne onun gibisini ne de getirdiği delillerin benzerini gördük” demek suretiyle ona nazar değdirmek istemeleri üzerine nâzil olduğu nakledilmektedir (Vâhidî, s. 249). Nitekim Hasan-ı Basrî nazara karşı bu âyetin okunmasını tavsiye etmiştir (Zemahşerî, IV, 148; Fahreddin er-Râzî, XXX, 100). Sûre Kur’an’ın insanlar için bir uyarı olduğunu ifade eden âyetle sona erer.

Bazı tefsirlerde Hz. Peygamber’den nakledilen, “Kalem sûresini okuyan kişiye Allah ahlâkını güzelleştirdiği kimselerin sevabını verir” (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 148) meâlindeki hadisin sahih olmadığı belirtilmektedir (Muhammed et-Trablusî, I, 1022).

Kalem sûresi hakkında yapılan çalışmalar arasında Receb Ahmed Abdüttevvâb’ın Kıṣṣatü aṣḥâbi’l-cenne ve’l-ʿibre fîhâ kemâ tüṣavviruhâ sûretü’l-Ḳalem’i (yüksek lisans tezi, 1982, Câmiatü’l-Ezher külliyyetü usûli’d-dîn), Rif‘at İsmâil es-Sûdânî’nin Min esrâri’n-naẓmi’l-Ḳurʾânî fî sûreti’l Ḳalem’i (Kahire 1991) ve Melîha Abdullah el-Hârisî’nin Tefsîru sûreti’l-Ḳalem’i (yüksek lisans tezi, 1402, er-Riâsetü’l-âmme li ta‘lîmi’l-benât [Cidde]) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 9-30; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 249; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 140-148; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 326-344; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 77-101; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), s. 204; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1022; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5249-5306; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-ḥadîs̱, Kahire 1962, I, 40-71; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 387-400; Zuhûr Ahmed Azhar, "Ḳalem", UDMİ, XVI/2, s. 384-385.

Kâmil Yaşaroğlu

KALEMDAN

(bk. KALEM).

KALEMİYE

(قلميه)

Osmanlı bürokrasi sistemini oluşturan çeşitli dairelerin görevlilerini ifade eden bir tabir.

Kalemiye, bir teşkilât terimi olması yanında aynı zamanda bir sosyal statü ve kültür terimidir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devlet görevlilerinin yaptıkları işler bakımından giderek birbirinden ayrıldığı, seyfiye, ilmiye ve kalemiye mensuplarının kendilerine has görevleriyle belirli bir uzmanlaşmanın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda seyfiye terimi artık kullanılmayarak askeriye ve mülkiye şeklinde ikiye bölünmesiyle mülkiye ve kalemiye arasında ayrıca bir irtibat daha oluşmuştur.

Osmanlı bürokrasi sistemini ortaya koyan ilk önemli kaynak özelliğine sahip Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde kalemiye adına rastlanmaz. Burada nişancı, reîsülküttâb ve kâtipler hakkında çeşitli hükümler yer alır. Dîvân-ı Hümâyun, hazine ve defterhâne görevlilerinin bir bütün olarak "kalemiye erbabı" şeklinde tanımlanması XVI. yüzyıldan sonradır. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bürokrasi kurumları içindeki uzmanlaşma maliye ve divan kalemlerinin ayrılmasıyla ilk işaretlerini göstermiş, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren giderek daha da gelişmiş, devlet sisteminde oldukça etkili olacak kalemiye mensupları ön plana çıkmıştır. XVIII. yüzyılda kalemiye yönetici sınıfın önemli bir kısmını oluşturmuştur.

Kalemiye erbabının oluşmasında Dîvân-ı Hümâyun, maliye (defterdarlık) ve defterhâne bürolarının düzenli bir sisteme kavuşması önemli rol oynamıştır. Bu bürolarda istihdam edilecekler için üstat-şâkird ilişkisi içerisinde bir hizmet içi eğitim ön plandaydı ve böylece karşılıklı doğrudan bir iletişim kurulabilmekteydi. Kalemiyenin oluşmasında intisap geleneğinin de önemli payı bulunmaktadır. Başlangıçta ağırlıklı olarak standart medrese eğitimi görmüş kimseler bu meslekte çoğunluğu teşkil

ederken sonraları intisap usulüyle yetişip yükselme esas olmuştur. Böylece merkezde ve taşrada belirli seviyede eğitim görmüş yetenekli gençler İstanbul'da vezir, ağa, paşa ve bazı ilmiye ricâline intisap ederek onların kalem hizmetlerini, tezkireciliğini ve divan kâtipliğini yapar, orada kendilerinden kıdemli kalem erbabının şâkirdi olarak temayüz ederlerdi. Bu intisap sayesinde muhit edinirler, böylece bir taraftan meslekî açıdan ilerlerken diğer taraftan üstatlarından pek çok şey öğrenirlerdi.

Bu sınıfın yetişmesi ve kendine has özellikler kazanmasında büro içindeki eğitim yanında takip edilen meslek kitaplarının rolü büyüktür. Bu eserler seviyeleri ve sağladıkları bilgiler açısından üç kategoride değerlendirilmiştir. Birincisi yeni başlayanlara hitap eden meslek kitapları, ikincisi standart inşâ kitapları, üçüncüsü ansiklopedik nitelikteki eserlerdir. XIX. yüzyılda Batı tarzı mekteplerin yaygın hale gelmesi ve zihniyet değişikliğiyle kalemiye mensupları yeni açılan mekteplerden yetişmeye başlamıştır. 1839'da kurulan Mektebi Maârif-i Adliyye ile (1862'de adı Mektebi Mahreci Aklâm) 1849'da teşkil edilen Dârülmaârif iki önemli kurum olmuş, buralarda diğer derslerin yanında usûl-i kitâbet, kitâbet-i resmiyye ve husûsiyye, kitâbet-i askeriyye gibi dersler okutulmuştur. 1876'da kurulan Mektebi Fünûn-ı Mülkiyye de (Mülkiye Mektebi, Siyasal Bilgiler Fakültesi) kalemiye erbabının yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim mülkiyeden birinci ve ikincilikle mezun olanların II. Abdülhamid tarafından Mâbeyn-i Hümâyun kitâbetine alındığı bilinmektedir (Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları, s. 326). Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nin 1868'de açılış sebepleri arasında devlet dairelerine nitelikli bürokrat yetiştirme amacı da vardır.

Kalemiye, ilmiye ve seyfiye kadar açık olmasa da belli başlı daire ve kalemlerin âmirlikleri başta olmak üzere Osmanlı bürokrasisinin hemen bütün alanlarında varlığını hissettirmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında delege olarak reîsülküttâb sıfatıyla Karlofça müzakerelerine katılan ve çok başarılı bir hizmet ifa eden Râmi Mehmed Paşa'nın meslek çizgisi önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Onun reîsülküttâblıktan sadrazamlığa yükselmesi, kalemiyeye yeni bir güç vererek seyfiye ile aynı seviyeye getirmiştir. XVI ve XVII. yüzyıllarda seyfiyenin tekelindeki sadrazamlık yolu kalemiyeye de açılmıştır. Nitekim XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Elmas Mehmed Paşa, Yeğen Mehmed Paşa, Abdülkerim Paşa, Ârifî Ahmed

Paşa, Koca Râgıb Paşa, Sopasalan Kâmil Paşa, Ebûbekir Râsim Paşa, Yenişehirli Osman Paşa, Abdullah Nâilî Paşa, Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa ve Hamza Hâmid Paşa kalemiyeden seyfiyeye geçip merkezde ve taşrada idarî görevler yapmışlardır.

Bu sınıfa normalde maaş olarak timar ve zeâmet tarzında dirlik tahsis edilirdi. Ayrıca çeşitli muamelelerden alınan harçlardan hissesi, tayinat, âide, câize gibi yan gelirleri vardı. XIX. yüzyılda ise gelirler umumiyetle maaş şekline dönüşmüştür. Bütün bu gelirleriyle kalemiyenin üstün bir refah seviyesine sahip bulunduğu düşünülebilir. Efendi unvanıyla anılan kalemiye sınıfı belli özellikleri olan kıyafetler giyerdi. Kalem efendilerinin çok düzgün kıyafetleri halk arasında tekerleme olmuştur. Kıyafet albümlerinde çeşitli kalemiye kıyafetleri görülmektedir.

Kalemiye Osmanlı bürokratik geleneklerinin oluşmasında, resmî yazışma usullerinin ortaya çıkmasında, ihtiyaçlar doğrultusunda yeni kalem ve defter-evrak serilerinin ihdas edilmesinde rol oynamış, ayrıca dil, edebiyat, tarih ve coğrafya, sanat ve mûsikiye önemli katkılarda bulunmuştur. Tarihçilerin, vak‘anüvislerin, Osmanlı devlet idaresi ve ıslahatına dair eser yazanların birçoğu kalemiye erbabıdır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Shinder, Ottoman Bureaucracy in the Second Half of the Seventeenth Century: The Central and Naval Administrations, Princeton 1971, s. 162-164; Ali Ekrem Bolayır’ın Hâtıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, s. 326; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, s. 83-88; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âlî (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 222-239; C. V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, tür.yer.; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 55, 58, 63, 77, 78, 81, 104; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık, İstanbul 2001, tür.yer.; N. Itzkowitz,

“Eighteenth Century Ottoman Realities”, St.I, XVI (1962), s. 73-94; H. İnalcık, “Reisülküttâb”, İA, IX, 677, 678, 679.

Mehmet İpşirli

KALEMKÂRÎ

(قلمكارى)

Bina içinde sıva, ahşap, deri, bez ve taş üstüne uygulanan tezyinat

(bk. TEZYİNAT).

KALENDER BABA ZÂVİYESİ

(bk. KARAKURT KÜLLİYESİ).

KALENDER ŞAH

(ö. 933/1527)

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin başlarında isyan eden Celâlî reisi.

Hacı Bektâş-ı Velî soyundan olup "Kadıncık Ana'dan doğma Habib Efendi'nin torunu" olduğu rivayet edilir. Yine rivayete göre babası İskender, Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra gelen büyük Bektaşî şeyhi Balım Sultan'ın oğludur. Anadolu'da Safevîler'in desteğiyle çıkarılan isyanların en önemlilerinden birinin liderliğini üstlenen Kalender'in Hacı Bektaş ocağı şeyhi olması dışında hayatı hakkında bilgi mevcut değildir.

Anadolu'da artan malî sıkıntılar yanında yeni düzenlemelerden memnun olmayan ve yoğun Safevî propagandasından etkilenen Türkmen gruplarının destek verdiği Kalender'in isyanı 1526 Mohaç seferi sırasında patlak verdi. İsyan Orta Anadolu'da süratle yayıldı. Kalender'in isyanı sırasında Çiçekli, Akça Koyunlu, Masadlı, Bozoklu gibi büyük Türkmen aşiretleri onun yanında yer almıştı. Ayrıca daha önce çıkan Baba Zünnun isyanında dağıtılan gruplar da ona katılmıştı. Kaynaklara göre Kalender'in etrafında 30.000 kişi toplanmıştı. İsyanın başlaması ve yayılması haberi Kanûnî Sultan Süleyman'a sefer dönüşü Petervaradin'de ulaştı. Anadolu Beylerbeyi Behram Paşa ile Karaman Beylerbeyi Mahmud Paşa isyanı bastırmakla görevlendirildi. Bu kuvvetler yetişmeden önce Rum (Sivas) Beylerbeyi Yâkub Paşa Kalender'e mağlûp oldu. Ardından Diyarbekir Beylerbeyi Deli Hüsrev Paşa ile Pasin ovasında yapılan çarpışmada geri çekilmek zorunda kalan Kalender, Anadolu Beylerbeyi Behram Paşa'yı Karaçayır'da yenilgiye uğrattı. Behram Paşa, kendisine katılan Karaman ve Halep beylerbeyileriyle birlikte Tokat civarında Cincife'de tekrar onunla savaşa tutuştu (8 Ramazan 933 / 8 Haziran 1527). Çok çetin geçen savaşta Behram Paşa yine mağlûp oldu. Karaman beylerbeyi, Alâiye, Amasya, Birecik beyleriyle Karaman ve Anadolu timar defterdarları hayatlarını kaybettiler. Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa, bu yenilgi haberleri üzerine emrindeki 3000 yeniçeri ve 2000 sipahi ile Elbistan'a kadar ilerledi. Osmanlı kuvvetlerinin yoğun baskısı karşısında tutunamayacağını anlayan Kalender

İran’a gitmeye niyetlendi, sonra da Bağdat’a yöneldi. İbrâhim Paşa, tedbir olarak Kalender’e mağlûp olan askerleri ordugâhına sokmadığı gibi timarları ellerinden alınmış Dulkadırlı sipahileri ve Türkmen ileri gelenlerini davet ederek eski haklarının geri verileceğini bildirdi. Bunun üzerine Kalender’in safındaki sipahi grupları ve Türkmen beyleri İbrâhim Paşa’nın yanına geldiler. Paşa boy beylerine hil‘at giydirip onlara bağışlarda bulundu. Daha sonra da Kalender’i Elbistan civarında Başsaz yaylasında mağlûp etti. Kalender ile yanındaki Dulkadırlı beylerinden Veli Dündar öldürüldü (22 Ramazan 933 / 22 Haziran 1527).

Kalender Şah’ın isyanı ilk çıkışı ve görünüş itibariyle Alevî temayüllü Türkmenler’in ihtilâlci mehdîlik anlayışına bağlı bir isyandır. Ancak isyana Osmanlı hükümetinin ve mahallî idarecilerin tutumundan ve yeni malî düzenlemelerden rahatsız olan kimseler de katılmıştır. Böylece bu hareket, daha sonraki dönemlerde giderek mahiyeti değişecek olan Celâlî isyanlarının ilk örneği olarak da nitelendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âli Bey), İstanbul 1341, s. 332; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 165a-171b; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 101a-b; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 57, II, 31; Hammer (Atâ Bey), V, 70-72; Amasya Tarihi, III, 293, 294, 295; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 309-310, 346-347, 450; Danişmend, Kronoloji, II, 123-125, 130; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 134, 186; Faruk Sümer, Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1992, s. 77-78, 181, 186; H. Sohrweide, “Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert”, Isl., XLI (1965), s. 177-182; J. L. Bacque-Grammont, “Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527”, St.I, LXII (1985), s. 155-171; Abdülbaki Gölpınarlı, “Kalender Çelebi”, TA, XXI, 155-156; M. Tayyib Gökbilgin, “Süleyman I.”, İA, XI, 109-110.

Mücteba İlgürel

KALENDERHÂNE

Kalender meşrepli seyyah dervişlerin konaklamaları için tesis edilen tekkelerin genel adı.

Kalenderhânelerin vakfiyelerinde, bazan da kitâbelerinde özellikle bekâr (mücerred) ve seyyah kalenderlerin barınması ve iâşesi için tesis edildikleri belirtilmektedir. Bazı vakfiyelerde ayrıca meşihat görevini üstlenecek olan kişilerin de mücerred olması şart koşulmuştur. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethinin ardından Vezneciler'de Bozdoğan Kemeri'nin yakınında bulunan Bizans dönemine ait Hristos Akataleptos'a ait olduğu sanılan kiliseyi Kalenderî dervişlerinin ikametine ayırmış, böylece ilk kalenderhâne ortaya çıkmıştır. Yapının XV. yüzyılın sonlarından itibaren cami ve medrese olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (bk. KALENDERHÂNE CAMİİ).

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nde Eminönü ilçesi Sultanahmet semtinde,

günümüzde Alemdar mahallesinin sınırları içinde kalan Üsküplü mahallesinde Yûsuf Bek b. İlyâs adında bir kişinin 907 (1501-1502) yılında üç "nefer" için bir kalenderhâne vakfettiği belirtilmektedir. "Hânehâ-i tahtânî 2 bâb ve fevkānî 2 bâb ve matbah ve gurfe ve zulle ve furun ve ahur" şeklinde dökümü yapılan mimari programından küçük kapsamlı olduğu anlaşılan tesisin yeri tesbit edilememiştir. Öte yandan şair Yetim Ali Çelebi'nin XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da kurduğu kalenderhânenin yeri ve inşa tarihi de bilinmemektedir.

Eyüp'te 1153'te (1740) La'lîzâde Abdülbâki Efendi tarafından kurulan kalenderhâne, daha çok Özbekistan'dan İstanbul'a gelen seyyah dervişlere hizmet verdiği için Özbek / Özbekler Tekkesi olarak da anılmaktaydı. Bâninin "mücerred olan kalenderlere şart eylediği" tekkenin cümle kapısındaki kitâbede burasının "sohbetgeh ü mecma'-i garîbân" olduğu belirtilmektedir. Nakşibendiyye'den Kâşgarlı Abdullah Nidâî Efendi (ö. 1174/1760-61) kalenderhânenin meşihatını üstlendikten bir müddet sonra evlenmeyi arzu etmiş, fakat tekkenin meşihatı mücerred şeyhlere meşrut olduğu için buradaki görevini terkederek aynı semtte bulunan ve aynı

tarikata ait Kâşgarî Tekkesi'nin postuna geçmiştir.

İstanbul'da kalenderhâne olarak anılan diğer bir tesis de Üsküdar'da Sultantepesi'nde 1166'da (1753) Maraş Valisi Abdullah Paşa tarafından Eyüp'teki kalenderhâne ile aynı işlev için vakfedilmiş bulunan Özbekler Tekkesi'dir. Nakşibendiyye tarikatına bağlı olarak faaliyet gösteren tekke İstanbul'da Orta Asya tasavvuf kültürünün temsil edildiği önemli bir merkezdi. İstanbul'un işgal yıllarında Karakol Cemiyeti'nin üyelerinden olan son postnişin Şeyh Atâ Efendi'nin denetiminde bulunan tekke, yaralanan Kuvâ-yi Milliye yandaşları için hastahane, ayrıca Anadolu'ya kaçırılan silâhların, cephânelerin ve Anadolu'ya gizlice geçmek isteyenlerin ilk durağı olmuştur.

Üsküdar'da kalenderhâne olarak anılan diğer bir tekke de Nûman Bey adında bir kişinin 1207'de (1793) Çinili Cami yakınında Afganistan'dan gelen seyyah dervişler için tesis ettiği Afganîler Tekkesi'dir. Yine Nakşibendiyye tarikatına bağlı olan bu tekke kaynaklarda Afganî Kalenderhânesi veya Kalenderhâne olarak anılmaktadır. Cümle kapısı üzerinde yer alan 1207 (1793) tarihli inşa kitâbesinde yapının işlevi ve meşihatı üstlenecek kişinin mücerred olması gerektiği açıkça ifade edilmektedir.

Beylerbeyi-Havuzbaşı'ndaki kuruluş tarihi ve bânisi tesbit edilemeyen Şeyh Nevrûz Tekkesi kaynaklarda Afganî Kalenderhânesi, Özbekler Tekkesi ve Havuzbaşı Tekkesi olarak da anılır. 1301 (1884) tarihli bir belgede Nakşibendiyye'ye, 1307 (1890) tarihli Mecmûa-i Tekâyâ'da ise Kādiriyye'ye bağlı olduğu kaydedilen tekke büyük bir ihtimalle XIX. yüzyılın üçüncü çeyreği içinde tesis edilmiştir.

Kalenderhâneler, yerleşim düzeni ve mimari tasarım açısından bağımsız bir grup oluşturmaz. Başka bir deyişle kalenderhâneleri diğer tarikat yapılarından ayıran mimari özelliklere rastlanmaz. Vezneciler'deki kalenderhâne tamamen Bizans mimarisinin kapsamına girer. Eyüp'teki kalenderhâne ile Üsküdar'daki Afganîler Tekkesi geniş bir arazi içinde dağılan, bazıları birbiriyle bağlantılı, bazıları da bağımsız olan birimlerden oluşur. Üsküdar-Sultantepesi'ndeki Özbekler Tekkesi ile Beylerbeyi-Havuzbaşı'ndaki Şeyh Nevrûz Tekkesi'nde ise bütün birimler aynı çatı

altında toplanır ve yapılar dış görünümü itibariyle ahşap İstanbul meskenlerini andırır. Bütün kalenderhânelerde barınma işlevinin önemli olması sebebiyle dervişlerin ikametine ayrılan hücreler mimari programın vazgeçilmez unsurları arasında yer alır. Eyüp'teki kalenderhânede olduğu gibi şeyhlerin mücerred olduğu kalenderhânelerde şeyhin ikamet ettiği bölüme diğer tekkelerden farklı olarak "harem" adı verilmeyip bu bölüm "kasr-ı şeyhâne" olarak anılır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. 28, nr. 180; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 13, 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 166, 276-278; II, 240; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 269; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 131, 142, 197; Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939, s. 26-36; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 54; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 428; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 88-94; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 55, 72; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 57-58, 354-356, 420, 424-427; Günkut Akın, Asya Merkezi Mekan Geleneği, Ankara 1990, s. 128-129, lv. 16; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 153-158; G. M. Smith, "The Özbek Tekkes of Istanbul", Isl., LVII/1 (1980), s. 130-139; Nejat Göyünç, "Kalenderhâne Camii", TD, sy. 34 (1983-84), s. 485-494; Cengiz Bektaş, "Özbekler Tekkesi", TT, sy. 8 (1984), s. 40-45; sy. 9 (1984), s. 38-43; T. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", Anatolia Moderna-Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 137-200; a.mlf. - M. Baha Tanman, "Afganîler Tekkesi", DBİst.A, I, 86-87; a.mlf.ler, "Kalenderhane Tekkesi", a.e., IV, 398-399.

M. Baha Tanman

KALENDERHÂNE CAMİİ

İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed tarafından eski Bizans kilisesinden çevrilmiş cami.

Şehzadebaşı civarında Vezneciler semtinde Bozdoğan Kemeri'nin Marmara tarafında bulunan kilisenin eski adı hususunda değişik görüşler vardır. 1935'li yıllara gelinceye kadar bütün yayınlarda binanın Diakonissa Kilisesi olduğu ileri sürülmüş ve bu adla tanıtılmıştır. Fakat V. yüzyılda yapılmış Diakonissa Kilisesi planı ve mimarisi bakımından bu kadar eski değildir. İlk defa 1935'te neşredilen Fâtih Sultan Mehmed'in bir vakfiyesinde rastlanan ve pek de açık olmayan bir bilgiye dayanarak yapının Akataleptos Manastırı Kilisesi olabileceği görüşü ortaya çıkmıştır. Gerçekten Bozdoğan Kemeri'ne komşu bu isimle tanınan bir manastır vardı. Ancak Bizans tarihlerinde burası ilk defa XI. yüzyılda anılmaktadır. Son araştırmalarda yan hücrelerin birinde bulunan Meryem'in fresko iki resminde Kyriotissa lakabı ile karşılaşılmıştır. Bu sebeple kilisenin Akataleptos Manastırı'na ait olmakla beraber Meryem'in adını taşıması muhtemeldir. Nitekim Pantokrator Manastırı'na ait kilise de birbirine bitişik üç yapıdan oluşmuş ve bunların hepsi ayrı azizlerin adını taşımıştır.

Son yıllarda binanın içinde ve yakın çevresinde yapılan kazılarda Bizans devrine ait pek çok kalıntıya rastlandığı gibi kazıyı yapanlar tarafından IV ve V. yüzyıllara tarihlendirilen küçük bir hamamın temelleri de meydana çıkarılmıştır. Şurası açıkça bellidir ki kilise daha eski birtakım yapıların kalıntılarının üstüne inşa edilmiştir. Hatta burada küçük bir özel saray bulunduğu, hamamın da ona ait olduğu ileri sürülmüştür. IV. Haçlı Seferi'nde Batılı şövalyeler 1204'te şehri işgal ederek 1261 yılına kadar süren bir Latin idaresi kurduklarında bu kiliseye ve belki de yanındaki manastıra el koymuşlardır. XIII. yüzyılda mâbedin bir Katolik kilisesi olarak kullanıldığını gösteren en kuvvetli delil, son araştırmalarda mihrabın yanındaki küçük hücrenin kemer alınlığında ortaya çıkan boya ile yazılmış olan Gotik harfli bir yazıdır. Burada, yaşadığı çağa ait en eski hâtıra olarak Ortaçağ İtalyası'nın ünlü din adamlarından Fransisken tarikatının kurucusu Assisili Aziz Francesco'nun adı vardır.

Sultan II. Mehmed, fethin ardından şehrin en büyük kilisesi olan Ayasofya'yı camiye çevirirken Türkleşen ve İslâmlaşan beldede ilk ihtiyaçları karşılamak üzere birkaç Bizans manastırını İslâm müesseselerine dönüştürdüğünde bunların kiliselerini de cami haline getirmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in vakıfları arasında olan Kalenderhâne Camii de fetihten hemen sonra kuşatmadaki hizmet ve gayretleri sebebiyle bizzat sultan tarafından Kalenderî tarikatı dervişlerine zâviye olarak tahsis edilmiştir. Ancak İstanbul topografyası ile XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki vakıflar hakkında önemli bilgiler veren 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde, içinde bulunduğu mahalledeki mülkler dolayısıyla birkaç yerde adı geçen Kalenderhâne Camii'nin kaydı yoktur. Bunun sebebi, tıpkı Eski İmaret ve Zeyrek Kilise camileri gibi buranın da selâtin vakfı sayılarak deftere alınmamasıdır.

Caminin ne tarafında olduğu bilinmeyen manastırın keşiş odaları XV. yüzyılda zâviye olarak hizmet vermiş, harim kısmı ise tevhidhâne-semâhâne olarak kullanılmıştır. Bu sebeple Kalenderhâne İstanbul'da fetihten sonraki ilk mevlevîhâne sayılmaktadır. Fâtih vakfiyesinde yer alan "Akdolunan meclisi semâda Mes̱nevî-i Maʿnevî okuyup"; "Istılâh-ı Mevleviyân'da semâzen tâbir olunan yâranla hasbe'l-âde akd-i meclisi semâ edeler"; "Kalenderhâne-i pürsemâ" gibi kayıtlar da bu hususu teyit eder (Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, s. 260, 268). Birçok manastırda olduğu gibi tamamen veya kısmen ahşap olan bu manastır binası bilinmeyen bir tarihte ortadan kalkmış, sadece mescid bir mahalle camisi olarak günümüze kadar gelmiştir.

Batı tarafında bulunan ve son cemaat yeri olarak kullanılan narteks kısmının mimari hiçbir özelliği yoktur. Çevredeki toprak seviyesi yükseldiğinden zeminine birkaç basamak merdivenle inilir. Eski fotoğraflarda çatısı üç parçalı semerdanlı iken sonraları bu örtü öne tek meyilli bir biçime çevrilmiştir. Bu dış narteksi bir iç narteks takip eder. Ana mekânda, Bizans dinî mimarisinde bilhassa IX. yüzyıldan itibaren çok revaç bulan kapalı Yunan haçı biçiminin binaya ağır bir görünüm veren köşe duvarlı şekli uygulanmıştır. Haçın dört kolunun üstleri beşik tonozlarla örtülüdür. Son tamirde bu beşik tonozların dış kemerleri tamamlanarak dışarıdan belirli bir şekle dönüştürülmüştür. Ortada ise pencereli kasnaklı

bir kubbe vardır. Haçın güneydeki sağ kolu iki sütuna binen üçüz kemerle dışa açılmıştır. Binanın doğusundaki apsis çıkıntısı günümüze gelmemiştir. Dışarıya taşkın esas apsisin içinde ilk mihrabın kalıntısı bulunmuştur. Fakat bilinmeyen bir tarihte, belki de 1766 zelzelesinin arkasından apsis çıkıntısı düz bir duvar şeklinde kapatılmış, iç yüzeyi dikdörtgen biçimde panolar halinde bölünerek bunların içleri klasik üslûpta kalem işi nakışlarla bezenmiş ve buraya yeni bir mihrap yapılmıştır. Haçın doğu kolu ve apsisle bema bölümlerinin iki yanında Bizans mimarisinde "pastaforyon" denilen yan mekânlar yer alır. Son derece düzensiz planlara sahip bu küçük mekânlarda tarih içinde büyük değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Rus sanat tarihçisi N. Brunoff, Geç Bizans çağında başka yerlerdeki Bizans kiliselerinde

olduğu gibi yapının iki yan cephesine bitişik, üzeri ahşap çatılı sundurma biçiminde birer dış galerinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Son restorasyonda caminin üstünde Yunanistan'daki Bizans kiliselerinde olduğu gibi kiremit kullanılması teklif edilmişse de İstanbul'un kurşun kaplı kubbelerle örtülü bir şehir olduğu gerekçesiyle gerek kubbe gerekse tonozlar kurşun levhalarla kaplanmıştır. Dış pencere düzeni orijinal mimariye göre bütünüyle değiştirilmiş ve kubbe kasnağı Orta Bizans döneminin mimarisine uygun olarak yeniden dalgalı bir biçimde yapılmıştır. Bu arada orijinal görünümü hakkında bilgi bulunmayan minare de yeniden inşa edilmiştir. Fotoğraflarda mevcut, 1930'lu yıllarda yıktırılan minaresiyle XIX. yüzyılda yapılanı sanat değerine sahip değildir. 1966-1975 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nin bir yan kuruluşu olan Dumbarton Oaks Bizans Araştırmaları Enstitüsü'nden Striker başkanlığında bir heyetle İstanbul Teknik Üniversitesi'nden Doğan Kuban'ın iş birliği neticesinde burada etraflı bir araştırma ve inceleme yapılmıştır.

XVIII. yüzyılda Beşir Ağa, camiyle Beyazıt'a uzanan ana cadde arasında kalan yerde bir medrese inşa ettirdiğinde binada bazı tamirler yapıldığı son cemaat yerinin içindeki bir kitâbeden öğrenilmektedir. Sonraları İstanbul'un büyük yangınlarında muhtemelen Kalenderhâne Camii de zarar görmüş ve içindeki ahşap kısımlar yok olmuştur. 1844'te yangının ardından tamir edilen caminin minberi orijinal değildir. 1955'li yıllara kadar bakımlı sayılabilecek bir durumda ve namaza açık olan mâbed sonraları nedense terkedilmiş ve birtakım kişiler için barınak haline gelmiştir. Beşir Ağa,

caminin yanına bir medreseden başka içinde de bir hünkâr mahfili inşa ettirmiş, ayrıca vakfını zenginleştirmiştir. Kalenderhâne Camii'nin müştemilâtı durumunda olan medrese hakkında kısa bir bilgi rûmî 1330 (1914) tarihli bir belgeden öğrenilmektedir. Buna göre yapının ikisi biraz büyük, diğerleri ufak ölçüde odacıklar halinde on beş hücresi vardı. Kuyusu ve şadırvanı da bulunan medrese faal olmakla beraber içinde sadece üç kişinin kaldığı ve evler arasında sıkışmış, havasız, son derece rutubetli bir yapı olduğu bildirilmiştir. İstanbul'da 21 Kânunuevvel 1334 (21 Ekim 1918) tarihinde çıkan yangının felâketzedeleri burada barındırılmıştı.

Kalenderhâne Camii ile medresenin arazi üzerindeki durumları şematik bir biçimde Pervititch'in sigorta planlarından birinde gösterilmiştir. Cumhuriyet döneminde bir süre daha bakımsız kalan medrese 1935 yılına doğru bütünüyle yıktırılıp ortadan kaldırılmış ve yerine bir konservatuvar binası yapılması tasarlanmıştı. Ancak bu proje gerçekleşmemiş, arsanın bir tarafına öğrenci yurdu inşa edilmiş, geri kalan alan ise uzun yıllar minibüs durağı olarak kullanılmıştır. Ayvansarâyî'nin bildirdiğine göre caminin ana kapısı yanında, sonraları defterdar olan arpa emini Mustafa Efendi adında bir hayır sahibi tarafından bir sıbyan mektebi inşa ettirilerek burası küçük bir külliyeye dönüştürülmüştü. Bozdoğan Kemeri'nin arka tarafında yer alan sıbyan mektebi güzel kâgir bir yapıya sahiptir. Etrafı muntazam bir duvarla çevrili hazîresinde pek çok kabir bulunur. On beşyirmi yıl kadar önce çok harap durumda olan mektep büyük ölçüde restorasyon görmüş, fakat bir işe tahsis edilmediğinden tekrar harap olarak ahşap sundurması çökmüşse de son yıllarda yeniden tamir edilmiştir.

Araştırma, kazı ve restorasyon sonuçlarının çeşitli makaleler haline getirilmesinin ardından bu konuda 1999 yılında bir kitap yayımlanmıştır. Bu çalışmaların sürdüğü uzun aralıktan sonra Kalenderhâne Camii yeniden ibadete açılmıştır. Caminin içinde Türk-İslâm sanatına işaret eden önemli herhangi bir unsur yoktur. Yalnız son restorasyona gelinceye kadar duvar satıhlarında, tonoz ve kubbede oldukça başarılı klasik üslûpta kalem işi nakışlar bulunuyordu. Binanın yan cephelerindeki büyük kemerlerin içleri pencereli duvarlar haline getirilmişti. Bunlar orijinal biçimlere dönüştürülürken sarı badanalı sıvalar da bütünüyle kazılmış ve yapının duvar örgüleri açığa çıkarılmıştır.

Caminin önünde herhalde şadırvanlı bir avlu vardı. Fakat bunların hiçbir izi günümüze kadar gelmemiştir. Kalenderhâne Camii'nin Garanakis adlı bir ressam tarafından bir fotoğraftan çizilen resmi, A. G. Paspatis'in 1877'de neşredilen Rumca kitabında taş basması olarak yayımlanmış, bu tarihî yapı hakkında başlı başına bir monografi E. Freshfield tarafından 1896'da hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 166; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 351; A. Mordtmann, Esqudiesse topographique de Constantinople, Lille 1892, s. 70; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 38; A. van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912, s. 183; J. Ebersolt - A. Thiers, Les églises de Constantinople, Paris 1913, s. 18; J. Pervititch, Stanboulplan cadastral d'asurances, İstanbul 1924, İstanbul bl., pafta 48; E. Mamboury, Guide touristique, İstanbul 1925, s. 257; a.mlf., Istanbul touristique, İstanbul 1951, s. 283; a.mlf., The Tourists Istanbul, İstanbul 1953, s. 255; J. Ebersolt, Monuments d'architecture byzantine, Paris 1934, s. 55; Tahsin Öz, Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmet II. Fatih, İstanbul 1935; A. M. Schneider, Byzans, Berlin 1936, s. 51; Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 202, 259, 260, 268; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 54; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu, Ankara 1958, s. 28; Tahsin Yazıcı, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser Manâkıb-ı Camâl al-Dîn-i Sâvî", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 785-797; R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Les églises et les monasteres, Paris 1969, s. 174-175, 293-294, 504-506; T. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, London 1976, s. 172 vd.; M. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 153 vd.; a.mlf., a.e.: İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 153-158; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVIII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 122; C. L. Striker - Y.

Doğan Kuban, Kalenderhane in Istanbul. The Buildings, Their History, Architecture and Decoration. Final Reports on the Archaeological Exploration and Restoration at Kalenderhane Camii, 1966-1978, Mainz 1997; Doğan Kuban, “Kalenderhane Camii”, DBİst.A, IV, 396-398; Mübahat Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 140-141; a.mlf., “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”, TED, sy. 7-8 (1977), s. 342-344; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 70; E. Freshfield, “Notes on the Church Now Called the Mosque of the Kalenders at Constantinople”, Archaeologia, sy. 55, London 1897, s. 431; V. Laurent, Echos d’orient, XXXIV, Paris 1935, s. 227; Nejat Göyünç, “Kalenderhâne Câmii”, TD, sy. 34 (1984), s. 485-494.

Semavi Eyice

KALENDERİYYE

(القلندريّة)

Kalenderî bir hayat tarzını benimseyen çeşitli tasavvufî zümrelerin ortak adı.

Dünyayı ve dünyevî değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sûfîlere kalender, bunların temsil ettiği tasavvufî zümrelere de genel olarak kalenderiyye veya kalenderîlik adı verilmiştir. Kalenderin Farsça'da "iri yarı, kaba" anlamındaki kalanter (Türkçe'de kalantor) veya Grekçe aynı anlamda kaletoz kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür. Kelimenin Farsça kalan sözcüğüyle ender ekinden oluştuğu ve "ağır yük taşıyan, ağır yük altına girmiş bulunan" mânasına geldiği yahut Arapça ekall kelimesiyle Farsça ender ekinden teşekkül ettiği ve "az, önemsiz" anlamında kullanıldığı kaydedilmektedir. Farsça tarihî metinlerde genellikle "rind, ayyâr, derviş" mânasına gelen kelimenin kökeni üzerinde kesin bir görüşe varılamamıştır. Öte yandan kalenderin Sanskritçe "töreyi bozan" anlamındaki kâlândâradan Farsça'ya geçtiği, kendi kabilesinin dışında bir kızla evlenen eski Hint yogilerine kalender denildiği, zamanla bu kelimenin Hintli ve İranlı dervişler arasında nefsi terbiye etme bağlamında özel bir anlam kazandığı ve bu derviş topluluğuna kalenderiyye denildiği de ileri sürülmüştür. Kalenderîlik üzerinde yapılan çalışmalarda da akımın geniş ölçüde eski Hint ve İran mistik akımlarından etkilenmiş olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Zühd ve takvâyı esas alan tasavvuf anlayışına karşı IX. yüzyılda Horasan'da ve Mâverâünnehir'e kadar geniş bir alan içinde ortaya çıkan ve sonraki yüzyıllar boyunca etkisini sürdüren Melâmetîlik'le Kalenderîlik arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim klasik tasavvuf kitaplarında Kalenderîlik Melâmetîlik'le birlikte ele alınmıştır. Sühreverdî Melâmetîler'in hallerinin yüce, makamlarının aziz olduğuna, hadislere ve sünnete sıkı sıkıya bağlı bulunduklarına, amel ve hallerinde ihlâs ve

sadakati gerçekleştirmeye çalıştıklarına dikkat çektikten sonra fitneye kapılmış olan çarpık düşünce sahiplerinin zannettikleri şeylerin onlarda bulunmadığını söyler. Kalenderîler kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer'î sınırları aşar, farzların dışında namaz ve oruç gibi ibadetleri azaltır, şeriatın izin verdiği, dünyevî lezzetlerden mubah olanını yeme içme konusunda titizlik göstermez, bu konularda azîmet yolunun inceliklerini değil ruhsatların kolaylığını tercih ederler. Bununla birlikte onlar ihtiyaçlarını giderecek para, yiyecek içecek gibi şeyleri biriktirmeyi, bunları toplama ve çoğaltmayı terkeder; dindar, âbid ve zâhidlerin kıyafet ve davranışlarını örnek almaz, Allah ile beraber olduğuna inandıkları kalplerinin temizliğiyle yetinirler. Kalp temizliği dışında Kalenderîler'in erişecekleri bir hedefleri kalmamıştır. Sühreverdî daha sonra Kalenderî ile Melâmetî arasındaki farklar üzerinde durur. Ona göre Melâmetî ibadetlerini gizlemeye özen gösterir; Kalenderî ise bütün âdetleri yıkmaya çalışır. Melâmetî her türlü iyilik ve hayrın kapılarına sımsıkı sarılır ve bunlarda fazilet olduğunu kabul eder, ancak bütün amellerini ve hallerini başkalarından gizlemeye çalışır, kendini sıradan insanlar seviyesinde gösterir; kılık kıyafet, hareket ve davranışlarında onlar gibi gözükerek mânevî halini gizlemeye ve tanınmaya gayret eder. Bununla birlikte bulunduğu makamdan daha yüksek mânevî makamlara erişmek ister, kendisini Allah'a yaklaştıracak her şeyi bütün gücüyle yapmaya çalışır. Kalenderî bilinmeye de bilinmemeye de aldırmaz. Abdurrahman-ı Câmî, Sühreverdî'nin bu konuda verdiği bilgileri özetleyerek Kalenderîler'in Melâmetîler'in samimi taklitçileri olduğunu, kendilerinde riyanın bulunmaması bakımından Melâmetîler'e benzediklerini, Melâmetîler'in bütün nâfile ibadet ve amellere devam ettiklerini, ancak bunları halktan gizlediklerini, Kalenderîler'in ise farzları eda etmekle yetindiklerini, amellerini halktan gizleme veya gösterme konusuyla ilgilenmediklerini belirttikten sonra kendi zamanında bu niteliklere sahip olmayan kişi ve zümrelere de Kalenderiyye adı verildiğini, ancak bunu doğru bulmadığını söyler. Sühreverdî ve Câmî'nin ifadelerine bakılarak Kalenderîler'in aşırı Melâmetîler olduğu söylenebilir.

M. Fuad Köprülü, Kalenderîliğin tarihçesini, bu akımı bir tarikat haline dönüştürdüğü kabul edilen Cemâleddîn-i Sâvî'den (ö. 630/1232-33) önce ve sonra olmak üzere iki devrede ele almış, bu ayırım konu üzerinde çalışan daha sonraki araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir. Kalenderîliğin,

muhtemelen X. yüzyıldan itibaren Melâmetîler'in ortaya çıktığı coğrafyada bazı sûfîler ve onların çevreleriyle sınırlı bir tasavvuf akımı ve sosyal bir muhalefet unsuru olarak belirmeye başladığı, X. yüzyılın ikinci yarısıyla XI. yüzyılın ilk yarısı içinde yaşayan Ebû Ahmed-i Çiştî, Baba Tâhir-i Uryân, Baba Hemşa ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr gibi tarihî şahsiyetleri bilinen sûfî ve şairlerin kalender niteliği taşıdığı öne sürülmüştür. Bunlardan Büyük Selçuklular'ın kuruluş döneminde Hemedan'da yaşayan Baba Tâhir'in Baba Câfer ve Seyyid Hemşa ile birlikte şehrin dışındaki bir dağda münzevî hayat sürdükleri ve dindar kişiler oldukları kaydedilmektedir. "Uryan" lakabının da gösterdiği gibi yarı çıplak dolaşan cezbeli bir sûfî olmasının yanında el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye adlı eserinden ilim sahibi, rubâîlerinden iyi bir şair olduğu anlaşılan Baba Tâhir kendisi için "kalender" adını kullanan ilk kişidir: "Ben o pîrim ki adım kalender / Ne evim var ne barkım ne manastırım var ne tekkem / Gündüz oldu mu senin civârında döner dururum / Gece olunca da başımı kerpiçlere kor yatar uyurum."

Horasan bölgesinde yaşayan bu sûfîlerin dışında Mâverâünnehir'de çoğunlukla Türkler'in yaşadığı yerlerde Kalenderî özellikler taşıyan Türk şeyhlerin bulunduğu, muhtemelen bunların Horasan bölgesine geçerek oradaki Melâmetî şeyhlerine intisap ettikten sonra memleketlerine döndükleri veya Horasanlı Melâmetî şeyhlerinin Türk boylarına giderek faaliyet gösterdikleri, bu iletişim sonunda vaktiyle şamanist, Budist ve Maniheist olan bu çevrelerde X ve XI. yüzyıllardan itibaren esasen yabancı kavramlar olmayan fakr ve tecerrüd anlayışını İslâmî bir yorumla aynen sürdüren Kalenderî şeyhlerinin yetişmeye başladığı ileri sürülmüşse de bu görüşleri doğrulayacak kanıtlar ortaya konulamamıştır.

Cemâleddîn-i Sâvî öncesi dönemde yetişen bazı büyük sûfî ve şairler Kalenderîler ve Kalenderîlik'ten övgüyle söz etmişlerdir. Kalendernâme adlı bir risâle kaleme alan Hâce Abdullah-ı Herevî Kalenderîliği benimsemiş ve bir kalenderin ağzından bu konudaki görüşlerini dile getirmiştir. Hakîm Senâî'nin şiirlerinde de Kalenderîliğe dair birçok mazmuna rastlanmaktadır. Onun şiirleri arasında, "Bu Kalenderîlik atını herkes koşturamaz; bu yokluk tavlasını herkes oynayamaz. Er gerek ki candan geçsin de senin aşkını can edinsin" ve, "Kalenderîlik yolunda ziyan

faydadır; zâhidlik takvâ, seccade bir dumandır"; "Kalenderîlik yolundan ve harâbattan başka bir yolda yürüme; bâde, semâ ve yârdan başka da bir şey arama" gibi ifadeler dikkat çekmektedir. Ferîdüddin Attâr Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'da ve divanının birçok yerinde Kalenderîlik'ten bahsetmiş, bazan kendisinin de kalender olduğunu söylemiştir: "Çapulcular arasında ben kalender olduğumu fâş etmişim." Bir yerde de, "Bizde ne varsa hepsini kılavuzumuzdan almışız, bundan dolayı pîrimiz ile birlikte Kalenderîlik yolunu tutmuşuz" diyen Attâr, "Kalenderîlik köşesinde hümâ kuşu gibi ol, fakat nişanın olmasın" demektedir. Kalenderîliğe bu olumlu bakışın, Kalenderîliği bir tarikat haline dönüştürdüğü kabul edilen Cemâleddîn-i Sâvî'den sonraki dönemde Fahreddîn-i Irâkī, Hâfız-ı Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hüseynî Sâdât el-Gūrî gibi sûfî ve şairler tarafından sürdürüldüğü görülmektedir. Kalenderîliğin Cemâleddîn-i Sâvî öncesi döneminin en belirgin özelliği belli bir şeyhin etrafında toplanan müridler grubu bulunmaması ve Kalenderîliğin ferdî bir hayat tarzı, bir meşrep olarak algılanmasıdır.

Cemâleddîn-i Sâvî hakkındaki bilgiler geniş ölçüde, Muhammed b. Mahmûd el-Hatîb'in Osman Turan tarafından tanıtılan Fusṭâṭü'l-ʿadâle ve Safedî'nin el-Vâfî adlı eserleriyle tarikat mensuplarından Hatîb-i Fârsî'nin kaleme aldığı Menâḳıb-i Cemâleddîn-i Sâvî'ye dayanmaktadır. İran'ın Sâve şehrinde doğan Cemâleddîn-i Sâvî, Osman Rûmî adlı Sünnî bir şeyhe intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş, muhtemelen Moğol istilâsı sırasında Dımaşk'a gelerek burada tanıştığı Celâl-i Dergezînî adlı yarı çıplak dolaşan biriyle dostluk kurmuş, açtığı zâviyede onun gibi yaşamaya başlamıştır. Saç, sakal, bıyık ve kaşını tıraş etmesi, kılık kıyafeti ve dinî emir ve yasaklara karşı kayıtsızlığı sebebiyle halktan gördüğü tepki üzerine Mısır'a, Dimyat'a giderek bir süre mezarlıkta yaşamış, Sâvî'ye bazı sorular soran bir kadı aldığı cevaplardan sonra onun müridi olmuş, Sâvî bu kadının yaptırdığı zâviyede altı yıl faaliyet gösterdikten sonra orada ölmüştür (bk. CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ).

İbnü'l-Hatîb, Cemâleddîn-i Sâvî'nin ölümünden yaklaşık altmış yıl sonra (1290) Anadolu Selçukluları döneminde ve Anadolu'da kaleme aldığı eserinde Muhammedi Belhî, Muhammedi Kürd, Şems-i Kürd ve Ebû Bekr-i Niksârî adlı dört kişiyi Sâvî'nin halifeleri olarak tanıtır ve bunlardan ilk üçünün Sâvî'den bir süre sonra öldüğünü, Ebû Bekr-i Niksârî'nin Konya'ya

gittiğini, kendisine her yıl Anadolu’dan ve çeşitli yerlerden mal ve para gönderildiğini kaydeder. Menâḳıb müellifi Hatîb-i Fârsî ise İbnü’l-Hatîb’in, Sâvî’nin şeyhi olarak tanıttığı Osman Rûmî’nin onun halifesi olduğunu söyler, ayrıca diğer halifelerinin adlarını Muhammedi Belhî, Celâl-i Dergezînî, Ebû Bekr-i İsfahânî şeklinde sıralar. Bunlardan Ebû Bekr-i İsfahânî ile Ebû Bekr-i Niksârî aynı kişi olmalıdır. Hatîb-i Fârsî’nin, şeyhin ölümünden yaklaşık 120 yıl sonra o sırada Dımaşk’taki zâviyenin şeyhi olan Muhammed Buhârî’nin emriyle kaleme aldığı Menâḳıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî, Sâvî’ye mensup Kalenderîler’in temel görüşlerini ve Kalenderîler’in âdâb ve erkânını göstermesi bakımından son derecede önemlidir. Eserde Sünnî İslâm’a ve muhafazakâr sûfîliğe aykırı ifadelerin bulunmaması dikkat çekmektedir. Müellif esere, Kalenderîliğin temel ilkesi olan “fakr”ın faziletini bir hadisi zikrederek anlatmaya başlamakta, eser içinde yer yer âyet ve hadislerden kanıtlar göstermektedir. Menâḳıb’da kalender kelimesinin anlamı Cemâleddîn-i Sâvî’den naklen anlatılmış ve böylece tarikatın ilkeleri ortaya konulmuştur. Buna göre kalender kelimesindeki kāf harfi kanaati, lâm lutfu, nûn nedâmeti, dâl diyaneti, râ riyâzeti simgelemekte olup ancak bu nitelikleri kendisinde toplayabilen kişilere kalender denilebilir.

Hatîb-i Fârsî, Kalenderîliğin âdâbından olan çârdarb*ı ilk defa Sâvî’nin uyguladığını, Muhammedi Belhî, Ebû Bekr-i İsfahânî ve Celâl-i Dergezînî gibi halifelere Sâvî tarafından çârdarb yapıldığını, “cevlak” denilen ve mensuplarının Cevlekıyye diye de anılmasına sebep olan kaba kıldan dokunmuş bir çeşit yeleği Sâvî’ye Hızır’ın giydirdiğini, onun da bunu Celâl-i Dergezînî’ye verdiğini söyler. Menâḳıb’da yer alan âdâb ve erkânla ilgili bu bilgilerden hareketle Sâvî’nin önceki yüzyıllardan beri mevcut olan bir tasavvuf akımını Kalenderiyye adıyla bir tarikat haline dönüştürdüğü ve bu tarikatın pîri olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bir tasavvufî akımın tarikat niteliğini kazanabilmesi için zorunlu olan silsile şartı Kalenderiyye için söz konusu olmadığından bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü Sâvî’nin tarikat pîri olarak Hz. Peygamber’e götürülen silsilesi bulunmamaktadır. Sâvî’den sonrası için de durum aynıdır; yani Sâvî’den sonra tarikat mensuplarınca onun pîr olarak kabul edildiğini gösteren ve Sâvî’ye ulaşan bir tarikat silsilesi de tesbit edilememiştir.

Cemâleddîn-i Sâvî’nin Dımaşk’ta Habeşî Mezarlığı’nda garip bir kıyafete

büründüğünü, saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş edip sırtına cevlak denilen kaba bir kumaş örttüğünü söyleyen İbnü'l-Hatîb bu ifadeyle Cevlekıyye'nin kökenini Sâvî'ye bağlar. Kalenderiyye ile Cevlekıyye'yi eş anlamda kullanan İbnü'l-Hatîb'in anlattığına göre Cevlekīler'in helâl ve mubah saymadıkları hiçbir haram yoktur. Namaz kılmazlar; âşikâre olmasa bile gizli olarak orucu bozarlar; şarap içer, hiçbir küfürden kaçınmazlar; dilencilik yaparak sefih bir şekilde yaşarlar. İş ve meslek kaçkını birer tembel olan Cevlekīler'in sayısı her gün artmaktadır. Bunların kötülükleri diğer ibâhîlerde dahi görülmemiştir. Saç ve sakalları tıraşlı bu "menhus" kişiler her türlü ahlâksız fiilleri işlemelerine rağmen fakr ve dervişlik iddiasında bulunurlar. İbnü'l-Hatîb daha sonra bunların cahil kişiler olduklarını, aralarında bâtın ilmini bilenleri varsa da yollarını şaşırdıklarından kendilerine hidayet yolunun kapandığını, ilim öğrenmediklerini, âlimlerle görüşmediklerini, esrar ve haşhaş türü sebzek veya şehdâne denilen bir otla rind ve serserileri tuzağa düşürdüklerini, bu otla onların hem din ve dünyalarını hem de bedenlerini tahrip ettiklerini söyler.

Ancak Osman Turan, "koyu Sünnî bir müellif" dediği İbnü'l-Hatîb'in söylediklerinin Selçuklu Türkiyesi'nde sayısı milyonları bulan Kalenderî-Cevlekīler'in geneli için kesinlikle söz konusu olamayacağına dikkat çekerek onun "zındık taifesinin reisi" diye tanımladığı Ebû Bekr-i Niksârî'nin Konya'da zâviyesinde müridleriyle birlikte yaşadığını, Mevlânâ ve Mevlevîler'in kendisine itibar ettiklerini söyler. Mevlânâ Mes̱nevî'de Cevlekī dediği bir Kalenderî'yi takdirle anmış (Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi, I, 605), Divân-ı Kebîr'de de kalender ve Kalenderîler'den övgüyle söz etmiştir. Eflâkî, Mevlânâ'nın bir gün tıraş olurken berberin, "Sakalınızı nasıl keseyim?" diye sorduğunu, onun da, "Öyle kes ki erkekle kadın farkedilsin" dediğini, bir başka gün de sakalları olmadığı için Kalenderîler'i takdir ettiğini belirttikten sonra, "Sakalın az oluşu kişinin saadetindendir; çünkü sakal erkeğin süsüdür; gür ve uzun oluşu adama benlik verir, bu da insanı helâk eden şeylerdendir" anlamında bir hadis okuduğunu ve, "Sakalın uzun

oluşu sûfîler için hoş bir şeydir, ama sûfî sakalını taramakla uğraşırken ârif Tanrı'ya ulaşır" dediğini nakleder (Menâḳıbu'l-ʿârîfîn, I, 412). Öte yandan Hâfız-ı Şîrâzî'nin, "Burada kıldan ince binlerce nükte var; her başını tıraş

eden Kalenderîliği bilmez ki" beytinden Kalenderîliğin XIV. yüzyılda İran'da yaygın olduğu ve Kalenderîler'in çoğunun aleyhlerindeki sözlerin yayılmasına sebep olan davranışlar içinde bulundukları anlaşılmaktadır.

Cemâleddîn-i Sâvî'nin Dımaşk'ta açtığı ve Dimyat'a giderken Celâl-i Dergezînî'ye emanet ettiği zâviyenin XIV. yüzyılın ortalarına kadar faaliyette bulunduğu bilinmekteyse de bölgede başka zâviyelerin açılıp açılmadığı konusunda bilgi yoktur. İbn Battûta, hac dönüşü uğradığı Musul'da bir süre önce vefat ettiğini söylediği Şehâbeddin Kalender adlı bir şeyhten bahseder. Bu şeyhin burada bir zâviyesinin bulunduğu tahmin edilmektedir. Sâvî'nin defnedildiği Dimyat'taki zâviyenin XIV. yüzyılda faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. İran'da eskiden beri Kalenderîler'in mevcudiyeti bilinmekle beraber aslen İranlı olan Sâvî'nin mensuplarının burada faaliyette bulunduklarına dair bir kayda rastlanmamıştır. XII. yüzyılda bu bölgede yaşayan Ahmed-i Câmî Nâmekī ve ona nisbet edilen Câmiyye ile XIV. yüzyılın ortalarında vefat eden Şah Ni'metullāh-ı Velî'ye nisbet edilen Şiî nitelikli Ni'metullāhiyye tarikatı genel Kalenderîlik akımları arasında mütalaa edilmiştir. Yine aynı bölgede ortaya çıkan ve Sâvî ile çağdaş olan Kutbüddin Haydar'a izafe edilen Haydariyye'nin Sâvî tarafından kurulduğu kabul edilen Kalenderîliğin kolu olarak değerlendirilmesi doğru değildir.

XIII. yüzyılda Anadolu'da Cevlekī Kalenderîleri'nin yanı sıra yine bu akım çerçevesinde ele alınan Haydarî, Vefâî-Babaî şeyhleri de faaliyet göstermişler, siyasî hayatta önemli roller oynamışlardır. Aybek Baba ve Barak Baba bunlar arasında dikkat çeken iki Türkmen şeyhidir. Ahmet Yaşar Ocak'ın "Anadolu'da Popüler Kalenderîlik" başlığı altında tanıttığı bu şeyhlerden Barak Baba'nın genel Kalenderî tavrın aksine namaza çok önem verdiği, namaz kılmayan müridlerini cezalandırdığı kaydedilmektedir. Aynı araştırmacının, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Şems-i Tebrîzî ile İbnü'l-Arabî ekolüne mensup Evhadüddîn-i Kirmânî ile Fahreddîn-i Irâkī'yi Kalenderî hayat tarzını benimsedikleri için "yüksek zümre Kalenderîler'i" olarak tanımlaması (a.g.e., 80-84) tartışılabilir bir yaklaşımdır.

M. Fuad Köprülü, XV. yüzyıl tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Anadolu'da bulunan dört taifeden biri olarak zikrettiği abdâlân-ı Rûm'un Kalenderî, Haydarî ve Yesevîler'den

oluşan derviş zümrelerini ifade ettiğini, ilk Osmanlı tarihlerine adları geçen Geyikli Baba, Doğlu Baba, Postinpuş Baba, Abdal Mûsâ, Abdal Murad, Abdal Mehmed gibi dervişlerin adlarındaki “baba” ve “abdal” lakaplarının Kalenderîler tarafından kullanıldığını, abdal kelimesinin kalenderle eş anlamlı olduğunu söyler. Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecinde Anadolu’daki Kalenderî şeyh ve dervişleri Osmanlı topraklarına giderek Osman Gazi, Orhan Gazi ve I. Murad’ın fetih hareketlerine katılmışlar, beyler de buna karşılık onların zâviye açmalarına izin vermişlerdir. Bununla birlikte beylerin zaman zaman onları teftiş ettirdikleri, Ehl-i sünnet dışı bir hareketleri tesbit olunursa derhal beylik dışına çıkarıldıkları kaydedilmektedir. Kalenderîler Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul kuşatmasına katılmışlar, fetihten sonra Şehzadebaşı’ndaki Hristos Akataleptos Manastırı, sultan tarafından kendilerine zâviye olarak verilmiştir. İstanbul’un fethine katılan Kalenderî şeyhlerine İstanbul dışında da bazı zâviyeler tahsis edilmiştir (bk. KALENDERHÂNE).

Şeyh Bedreddin Simâvî ve Torlak Kemal isyanları sırasında uğradıkları takibat dışında II. Bayezid devrinin başlarına kadar merkezî yönetimle Kalenderîler’in ilişkileri müsbet olarak devam etmiş, Arnavutluk seferi sırasında (1492) sultana karşı düzenlenen suikast girişiminden Otman Baba dervişleri sorumlu tutularak bazıları idam edilmiş, bu olayın ardından Rumeli’deki bütün Kalenderî dervişlerinin ceza olarak Anadolu’ya sürülmesi emredilmiştir. Böylece Safevîler Anadolu’da kendileriyle iş birliği yapmaya hazır bir kitle bulmuş oldular. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı merkezî yönetimi bu dönemde Anadolu’da görülmeye başlayan Şiî-Safevî propagandası sebebiyle Kalenderîler’e karşı daha sert bir tavır almaya başlamıştır. Osmanlı kaynaklarında Kalenderîler’le Şiîlik ve Safevîler arasındaki ilişkinin de bu tarihten sonra vurgulanmaya başlandığı görülmektedir. Kalenderîler’in Osmanlı’nın resmî-Sünnî ideolojisine karşı olmaları bu tavır alışın sebebi olarak değerlendirilmiştir (a.g.e., s. 125-126). A. Yaşar Ocak’a göre Şeyh Bedreddin isyanı, Kalenderî zümrelerinin Babaîler isyanından (1240) sonra düzenleyip yönettikleri ikinci büyük ayaklanma hareketidir. II. Bayezid devrindeki Şahkulu (1511) ve Bozoklu Celâl (1519) ayaklanmasıyla Kanûnî Sultan Süleyman devrindeki Kalender Şah hareketi de (1527) Kalenderîler tarafından çıkarılmıştır (a.g.e., s. 130-134).

Osmanlı müelliflerinden Vâhidî, 929 (1522-23) yılında kaleme aldığı Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eserinde o dönemde Anadolu'da bulunan gayri Sünnî tasavvufî zümreleri abdâlân-ı Rûm, Kalenderîler, Haydarîler, Câmîler ve Şemşîler adıyla beş grupta toplamış, bunların tasavvuf anlayışlarını kendi ağızlarından anlatıp kılık kıyafetlerini tasvir ettikten sonra eleştiriler yöneltmiştir. Vâhidî, Kalenderîler'in aba giymeyi yün elbiseye tercih ettiklerini, göğü ata, yeri ana bildiklerini, saç, sakal, kaş ve bıyıklarını tıraş ettiklerini, mescid ve tekkeyle kiliseyi, cennetle cehennemi bir gördüklerini, güzellere düşkün gezici derviş zümrelerinden olduklarını söyler ve kendilerine Hemedânîler denildiğini bildirir. Hâce-i Cihân'ın Kalenderîler'in reisine sorduğu soruya aldığı cevaptan bunların Osmanlı topraklarına Hemedan'dan gelen dervişler olduğu anlaşılmaktadır. Vâhidî, Hâce-i Cihân'ın ağzından onları eleştirirken, "Kalenderî'yiz dersiniz ama Kalenderîliğin ne olduğunu bilmezsiniz, söyleyeyim de öğrenin" diyerek kalender kelimesindeki harflerin mânalarını anlatmaya başlar. İlk üç harfin mânasını aynen Menâkıb'daki gibi açıklaması, son iki harften "dâl"ın insanın kendisi veya başkası için hayra delâlet, "râ"nın rü'yet demek olduğunu, kişi her ne yaparsa Hakk'ı görür gibi yapması gerektiğini söylemesi ve böylece hakiki Kalenderîliği övmesi dikkat çekici bir husustur. Vâhidî'nin eserinden bu dönemde Kalenderîler'i Anadolu'da

Rum abdalları ve Şemsîler'in temsil etmekte oldukları, bu üç zümrenin kılık kıyafet ve yaşama tarzlarındaki ortak özelliklerinden anlaşılmaktadır.

Kalkandelenli Fakîrî de 941 (1534) yılında telif ettiği Ta'rîfât'ında Kalenderîler'in esrara düşkün olduklarını, hiçbir şeye aldırış etmediklerini, boyunlarında halkalar bulunduğunu belirterek onları abdallarla aynı görür. Vâhidî ve Fakîrî'nin tasvir ettikleri Anadolu'daki bu Kalenderî zümreleri XVII. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik içinde eriyip tarihe karışmışlardır.

Genel anlamda Kalenderiyye'nin doktrin esaslarının fakr ve tecerrüd, melâmet, vahdet-i vücûd ile Hurûfî ve Şiî tesirler olduğu söylenmekteyse de bunlar belli ölçüde Sünnî tarikatlarda da bulunan özellikler olup ayırıcı bir nitelik taşımamaktadır. Kalenderîlik daha çok çârdarb uygulaması ve bilhassa ibadetlere karşı kayıtsızlık suçlamasıyla dikkati çeker. Ancak bunun her zaman geçerli olmadığını gösteren örnekler vardır. Meselâ

Cemâleddîn-i Sâvî’nin Menâḳıb’ında vakit namazlarını Celâl-i Dergezînî ile birlikte kıldığı, Barak Baba’dan bahseden Arap kaynaklarında onun namaz konusunda çok titiz olduğu, namaz kılmayan müridlerini sopa ile cezalandırdığı, Otman Baba’nın bizzat imam olarak müridlerine namaz kıldırdığı kaydedilmektedir. Bununla birlikte Kalenderîler’e yöneltilen bu eleştirinin genelde haklı olduğu da bir gerçektir.

Harîrîzâde’nin Divane Mehmed Çelebi’yi Kalenderiyye’nin pîri, tarikatı da Mevleviyye’nin kolu olarak tanıtması (Tibyân, III, vr. 74b-77a), muhtemelen Divane Meh-med Çelebi’nin çârdarb olmasıyla ilgili olup yanlış bir değerlendirmedir. Öte yandan Şiî müellif Maʻsûm Ali Şah’ın bütün Kalenderîler’in mülhid olduğunu söyleyerek (Ṭarâʾiḳ, I, 445) Sünnî müelliflerle aynı kanaati paylaşması dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâce Abdullah Herevî, Ḳalendernâme (Süẖanân-ı Pîr-i Herât içinde, nşr. M. Cevâd Şerîat), Tahran 1358 hş., s. 34-42; Attâr, Mantıku’t-tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1990, II, 115-116; Sühreverdî, Avârif, s. 97-98; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârîfîn, I, 412; Safedî, el-Vâfî, V, 292-293; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), s. 33-35; Hâfız-ı Şîrâzî, Hâfız Divanı (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1968, s. 23; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 332 vd., 433; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 21; Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 74b-77a; Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Harvard 1993, vr. 28a-40b; Fakîrî, Taʻrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 305, I, vr. 13b; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 442, 445, 447; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 340-379; Osman Turan, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtü’l-adâle fî Kavâidi’ssaltana”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 537-570; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1961, s. 59-61; a.mlf., Mesnevî Şerhi, İstanbul 1973, I, 112-117, 605; VI, 312; a.mlf., “Kalenderiye”, TA, XXI, 157-161; Tahsin Yazıcı, “Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s.

760-797; a.mlf., “Ḳalandar”, EI² (Fr.), IV, 493; a.mlf., “Ḳalandariyya”, a.e., IV, 493-495; Sadettin Kocatürk, “Kalenderiyye Tarikatı ve Hatîbi Fârisî’nin Kalendernâmesi”, İran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, s. 221-247; a.mlf., “Der Bâre-i Fırḳa-ı Ḳalenderiyye ve Ḳalendernâme-i Ḫaṭîb-i Fârsî, Maʿnâ-yı Kelime-i Ḳalender”, DDl., II/1 (1971), s. 89-122; a.mlf., “İran’da İslâmiyetten Sonraki Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış”, DTCFD, XVIII/3-4 (1971), s. 222-247; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 264-269; S. Digby, “Qlandars and Related Groups”, Islam in Asia (ed. Y. Friendman), Jerusalem 1984, I, 60-108; J. T. P. De Bruijn, “The Qlandariyyāt in Persian Mystical Poetry from Sanā’ī Onwards”, The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 75-86; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, Ankara 1992; a.mlf., “Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries”, Manifestations of Sainthood in Islam (ed. G. M. Smith - C. W. Ernst), İstanbul 1993, s. 239-255; a.mlf., “Remarques sur le rôle des derviches kalender’s dans la formation de l’ordre Bektachi”, Bektachiyya (ed. A. Popoviç - G. Veinstein), İstanbul 1995, s. 55-62; a.mlf., “Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l’Empire ottoman”, Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 69-80; M. Fuad Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, DEFM, sy. 5 (1338), s. 297-301; H. Ritter, “Philologika, XV: Fariduddin ‘Attar Der Divan”, Oriens, XII (1959), s. 14-16.

Nihat Azamat

KALENDEROĞLU MEHMED

XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'da büyük karışıklık çıkaran Celâlî reisi.

Bazı kaynaklarda Ankara'nın Murtazaâbâd kazasına bağlı Yassıviran köyünde doğduğu, önceleri bir grup eşkıyaya liderlik yaparken Celâlî Karayazıcı Abdülhalim ile birlikte affa uğradığı, ardından beylerbeyilere çavuş olduğu, kethüdâ ve mütesellim gibi hizmetlerde bulunduğu rivayet edilir. İsyan sebebi, kendisine vaad edilen sancak beyliğinin verilmemesi olarak belirtilir. 1604'te isyan edip etrafı yağmalamaya başlayan Kalenderoğlu diğer Celâlî liderleriyle anlaştı. Kendisine katılan Kara Said ile birlikte Aydın ve Manisa taraflarını yağma etti. Üzerine gönderilen kuvvetleri yenilgiye uğratarak şöhretini arttırdı. Bunlar arasında Anadolu Beylerbeyi Dişlenk Hüseyin Paşa da vardı. İsyanı bastırmakla görevlendirilen Yûsuf Paşa ilgisiz kalınca Kalenderoğlu'nun cesareti arttı. Manisa ve Aydın onun nüfuzu altına girdi. Bu arada Ankara'yı ele geçirmek için çok mücadele ettiyse de halkın direnişiyle karşılaştı. Macaristan seferinden dönen Sadrazam Kuyucu Murad Paşa, Şark serdarı tayin edilip 19 Safer 1016'da (15 Haziran 1607) Üsküdar'dan Halep'e doğru yola çıktığında en önemli hedefi Halep'te isyan halinde olan Canbolatoğlu Ali Paşa ve Anadolu'daki Celâlî reisleriydi. Murad Paşa, Konya'ya ulaştığında Kalender'i hem nüfuz bölgesinden uzaklaştırmak hem de oyalamak amacıyla ona Ankara sancağını verdiğine dair menşur gönderdi.

Kalenderoğlu haberi alır almaz Saruhan'dan Ankara'ya hareket etti. Yolu üzerindeki köy ve kasabaları yağmalayarak Ankara'ya ulaştı. Ancak Ankara Kadısı Vildanzâde Ahmed Efendi, Macar seferlerinde ve ordu kadılıklarında bulunmuş tecrübeli bir kişi olduğundan Ankara Kalesi'ni her türlü saldırıya karşı tahkim ettirmiş ve Celâlîler'den korunmak üzere çeşitli tedbirler almıştı. Vildanzâde şehri Kalenderoğlu'na teslim etmek niyetinde değildi. Türlü bahanelerle Kalenderoğlu'nu içeri almayıp oyaladı. Bu arada Kuyucu Murad Paşa Kalenderoğlu'nun biraz daha oyalanmasını, kendi kuvvetlerinin yola çıktığını Ankara kadısına bildirdi. Fakat gönderdiği mektup Kalenderoğlu'nun eline geçti. Aldatıldığını anlayan Kalenderoğlu Ankara'yı kuşattıysa da kaledekilerin karşı koyması üzerine geri çekilmek

zorunda kaldı. Bursa civarına geldi. Bursa'yı bir müddet için ele geçirdiyse de kalesini alamadı. Mihaliç, Kirmasti ve Biga taraflarında büyük tahribat yaptı. Bu arada üzerine gönderilen Nakkaş Hasan Paşa, Yûsuf Paşa ve Dalgıç Ahmed Ağa'yı bozguna uğrattı. Daha sonra Aydın ve Saruhan üzerine yürüyüp etrafta yağma ve katliamda bulundu. Hamîdili tarafından Karaman yöresine gitti. Burada bir diğer Celâlî reisi olan Ağaçtan-Pîrî adamlarıyla ona katıldı.

Öte yandan Kuyucu Murad Paşa, Kalenderoğlu üzerine yürümek için hazırlık yaparken Halep'ten İstanbul'a gönderdiği hazinenin onun tarafından yolda yağmalanacağını öğrendi. Hemen harekete

geçerek Maraş civarında Göksun Boğazı'nı tuttu. Kalenderoğlu burada yenilgiye uğradı (26 Rebîülâhir 1017 / 9 Ağustos 1608). Adamlarının çoğunu kaybetti. Doğu Anadolu'ya doğru kaçtı. Bayburt civarında tekrar mağlûp olduktan sonra İran'a firar etti. Kendisinden bir daha haber alınamadı. Bazı kaynaklarda onun Anadolu'ya hâkim olma mücadelesi yaptığı, ancak Osmanlı saltanatını hedeflemediği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 233, 237, 238, 239; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (doktora tezi, 1990, haz. Ziya Yılmazer), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 262, 308, 344, 370, 379-381, 384-387, 402-403, 415-416, 422-427; Ahvâl-i Celâliyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 3a, 7b, 8a, 18a-28b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 318, 332, 333, 335; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 281, 284, 290, 293-294, 297-300, 305-310; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzâtü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 500, 507, 511-517; Naîmâ, Târih, I, 411, 449, 461, 462; II, 4, 8-22, 26-34, 36-39, 42-44, 47, 54, 63, 65; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, bk. İndeks; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 103-110; III/2, s. 364-365; K. Barkey, Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi (trc. Zeynep Altok), İstanbul 1999, s. 154, 171, 210, 215-

219, 221, 223, 231; W. J. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, bk. İndeks; H. D. Andreasyan, "Bir Ermeni Kaynağına Göre Celâlî İsyanları", TD, XIII/17-18 (1963), s. 27-42; Mustafa Akdağ, "Celâlî İsyanlarından Büyük Kaçgunluk (1603-1606) I", TAD, II/2-3 (1964), s. 1-49; a.mlf., "Ḳalenderog͟hli Meḥmed", EI² (İng.), IV, 499.

Mücteba İlgürel

KALESÂDÎ

(القلصادي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Kureşî el-Kalesâdî (ö. 891/1486)

Matematikçi ve Mâlikî fıkıh âlimi.

IX. (XV.) yüzyılın başlarında Endülüs'teki Besta (Baza) şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihi olarak Ziriklî 815 (1412), Serkîs ise 803 (1401) yılını kaynak vermeden zikretmekte, hayatının sonunda yaptığı meşakkatli yolculuk göz önüne alınınca ilk tarihin doğru olması daha muhtemel görünmektedir. Tutîle (Tudela) yakınlarındaki Kalesâde şehrinden dolayı Kalesâdî (Kalsâdî) nisbesiyle anılır. Şekîb Arslan bu yerin Santa Dominigo de la Calzada olabileceğini söyler. İlk öğrenimini Besta'da Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Lahmî ve diğer bazı âlimlerden gördükten sonra Gırnata'ya (Granada) giderek Ebû İshak İbn Fütûh ile Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed es-Sarakustî'nin öğrencisi oldu. Daha sonra hac yolculuğuna çıktı ve güzergâhındaki Kuzey Afrika ile Doğu İslâm şehirlerinin önde gelen ulemâsı ile tanışıp onlardan ders aldı. 840-851 (1436-1447) yılları arasında gerçekleşen bu yolculuğuyla ilgili olarak kaleme aldığı ve faydalandığı âlimler hakkında bilgi verdiği bir seyahatnâme (Riḥletü'l-Ḳaleṣâdî) kaleme aldı. Kalesâdî sekiz yıl kadar kaldığı Tilimsân'da Ebü'l-Abbas İbn Zâğû, İbn Merzûk el-Hafîd ile Kāsım b. Saîd el-Ukbânî'den tefsir, hadis, fıkıh, hesap, cebir, hendese ve ferâiz okudu; iki buçuk yıl ikamet ettiği Tunus'ta Ahmed Hulûlû, Muhammed b. Ukāb el-Cüzâmî, Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî'nin derslerine devam etti. Hac dönüşünde bir süre Kahire'de kalarak Takıyyüddin eş-Şümünnî, İbn Hacer el-Askalânî, Celâleddin el-Mahallî gibi âlimlerin derslerine katıldı ve burada 852 (1448) yılında Keşfü'l-esrâr (estâr) ʿan ʿilmi (ḥurûfi)'l-ġubâr adlı eserini yazdı. 853'te (1449) Tunus'a, ertesi yıl Tilimsân'a vardı. 855'te (1451) Endülüs'e döndü ve Gırnata'da bir yandan eğitim ve öğretimle meşgul olurken bir yandan da diğer eserlerini kaleme aldı. Önde gelen talebeleri Ebû Abdullah Muhammed el-Mellâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Ebû Caʿfer Ahmed b. Ali el-Belevî'dir. Endülüs'teki son İslâm devleti Benî

Ahmer hıristiyan istilâcıların tehdidi altına düştüğünde Kalesâdî'nin halkı cihada teşvik ettiği ve diğer İslâm ülkelerinde tanıştığı şahsiyetleri yardıma çağıran mektuplar yazdığı anlaşılmaktadır. Nihayet halkın kitleler halinde göçü sırasında o da önce Mağrib'e, sonra Tunus'a gitti ve Gırnata'nın düşüşünden altı yıl önce 15 Zilhicce 891 (12 Aralık 1486) tarihinde Bâce'de vefat etti.

Kalesâdî kaleme aldığı eserlerin çok ve çeşitli olmasıyla dikkat çeken bir âlimdir. Onun gerek kendi çalışmalarında gerekse başka müelliflerin eserlerine yazdığı telhis ve şerhlerde kullandığı sistem ve üslûp son derece başarılıdır. Güç ve karmaşık meseleleri kestirme yolla ortaya koymasında sembol kullanmasının önemli payı vardır. Bu durum özellikle cebir denklemlerinde görülmektedir. Kalesâdî bilinmeyen sayıları ش (veya sadece (, şey'), kareyi م (mâl), küpü ك (kâ'b), eşitliği ل (ya'dilü) ve kökü ج (cecr) harfleriyle gösterir. İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin usulünü de geliştiren Kalesâdî pay, payda ve diğer elemanlar arasındaki oran ilişkisini bugünkü sistemle ortaya koyan matematikçidir. İbnü'l-Bennâ, Yunanlılar'ın kurduğu kök denklemini U ~ a + L şeklinde açıkladıktan sonra kendi U ~ a + Y denklemini verir. Kalesâdî bunu ayrıntılı olarak şöyle ifade etmektedir:

Eğer b a'dan küçük veya ona eşit ise b £ a Ş U ~ a+ L, eğer b 1'den büyük ise b > 1 Ş U ~ a + X olur. Kalesâdî bu denklemle ortaya çıkacak hatanın en fazla M değerinde olacağını söylemektedir.

Eserleri. A) Matematik. 1. Keşfü'l-cilbâb ʿan ʿilmi'l-ḥisâb. Franz Woepcke tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Atti dell' Accademia Pontifica de Nuovi Lincei, XII [1858-1859], s. 230-275). 2. Keşfü'l-esrâr (estâr) ʿan ʿilmi (ḥurûfi)'l-ġubâr. Kahire (1309/1892) ve Fas'ta (1315/1897) basıldıktan sonra Muhammed Süveysî eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiş ve Fransızca'ya tercüme etmiştir (Tunus 1409/1988). 3. İbnül-Bennâ el-Merrâküşî'nin Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb adlı eserine yapılmış biri büyük, diğeri küçük iki şerh. Bu şerhten bazı seçmeler Franz Woepcke tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (JA, VI/1 [1863], s. 58-62; Annali di scienze matematiche e fisiche, V [1863], s. 147-181). Bunların dışında bu alanda yazılmış diğer eserleri de şunlardır: Tebṣıratü'l-mübtedî bi'l-ḳalemi'l-Hindî (et-Tebṣıra fî ḥisâbi'l-ġubâr adıyla da anılmaktadır; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 339), et-Tebṣıratü'l-vâżıḥa fî mesâʾili'l-aʿdâdi'l-lâʾiḥa, Ġunyetü ẕevi'l-elbâb fî

şerḥi Keşfi'l-cilbâb, İnkişâfü'l-cilbâb ʿan fünûni'l-ḥisâb, Ḳānûnü'l-ḥisâb ve ġunyetü ẕevi'l-elbâb, Risâle fî meʿâni'l-kesr ve'l-basṭ, Risâle fî maʿrifeti istiḫrâci'l-mürekkeb ve'l-basîṭ, Şerḥu'l-Urcûzeti'l-Yâsemîniyye (Fas 1310), Şerḥu Ẕevâti'l-esmâʾ.

B) Ferâiz. Buġyetü'l-mübtedî ve ġunyetü'l-müntehî (dört mezhebe göre yazılmıştır; Fas 1315, Keşfü'l-esrâr'la birlikte), Lübâbü Taḳrîbi'l-mevârîs̱ ve münteha'l-ʿuḳūli'l-bevâḥis̱, el-Külliyyât fi'l-ferâʾiż, Şerḥu ferâʾiżi Muḫtaṣarı Ḫalîl (İrşâdü'l-müteʿallim ve tenbîhü'l-muʿallim li-ferâʾiżi'ş-Şeyḫ Ḫalîl, Fas 1293), Şerḥu'l-Ferâʾiż l'İbni'ş-Şât (Hizânetü'lKaraviyyîn, nr. 323), et-Tilimsâniyye üzerine yapılmış iki şerh (küçük şerhin yazma nüshası için bk. Mahfûz, IV, 111; matematik ve ferâize dair eserlerinin nüshaları için bk. EI² [İng.], IV, 477).

C) Diğer Eserleri. 1. Riḥletü'l-Ḳaleṣâdî (Tenbîhü'ṭ-ṭâlib ve münteha'r-râġıb ilâ aʿle'l-menâzil ve'l-menâḳıb,

nşr. M. Ebü'l-Ecfân, Tunus 1398/1978, 1406/1985). 2. Şerḥu'l-Envâri's-Seniyye (Lübbü'l-ezhâr, Kahire 1347).

Kalesâdî'nin kaynaklarda adı geçen başlıca eserleri de şunlardır: Eşrefü'l-mesâlik ilâ meẕhebi Mâlik, Hidâyetü'l-enâm fî şerḥi Muḫtaṣari Ḳavâʿidi'l-İslâm, Şerḥu'l-Bürde, Şerḥu'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye, Şerḥu Recezi İbn Cemâʿa, Şerḥu Recezi'l-Ḳurṭubî, Şerḥu'r-Risâle li'bn Ebû Zeyd el-Ḳayrevânî, Şerḥu Ġunyeti'n-nüḥât, Şerḥu'l-Ecrûmiyye, Şerḥu'l-Elfiyye li'bn Mâlik, Şerḥu'l-Cümel li'z-Zeccâcî, Mülḥatü'l-iʿrâb, Muḫtaṣar fi'l-ʿarûż, Şerḥu'l-Hazreciyye, Şerḥu Îsâġūcî, Şerḥu Urcûzeti İbn Fütûḥ, en-Naṣîḥa fi's-siyâseti'l-ʿâmme ve'l-ḫâṣṣa, Hidâyetü'n-nüẓẓâr fî tuḥfeti'l-aḥkâm ve'l-esrâr, Tenbîhü'l-insân ilâ ʿilmi'l-mîzân, Taḳrîbü'l-mevârîs̱ ve tenbîhü'l-bevâʿis̱, el-Müstevfî li-mesâʾili'l-Ḫavfî.

BİBLİYOGRAFYA

Kalesâdî, Riḥletü'l-Ḳaleṣâdî (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Tunus 1406/1985, neşredenin girişi, s. 9-76; a.mlf., Keşfü'l-esrâr ʿan ʿilmi'l-ġubâr (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1409/1988; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 14-15; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 132-134; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 339-341; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 692; V, 426, 427; VI, 446; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 339; II, 1488, 1507; Suter, Die Mathematiker, s. 180-182; Serkîs, Muʿcem, II, 1519; Brockelmann, GAL, II, 343-344; Suppl., II, 378-379; A. S. Saidan, "al-Qalasādī", DSB, XI, 229-230; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, IV, 107-114; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 10; Emîr Şekîb Arslan, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Beyrut 1417/1997, I, 123-124; M. A. Cherbonneau, "Notice bibliographique sur Kalaçādī", JA, XIV (1859), s. 437-448; Muhammed Süveysî, "ʿÂlimün riyâżiyyün Endelüsiyyün Tûnisiyyün: el-Ḳaleṣâdî", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 9, Tunus 1972, s. 33-49; a.mlf., "al-Ḳalaṣādī", EI² (İng.), IV, 476-477; Adam Malik Han, "al-Kalasadī: An Eminent Mathematician of Muslim Spain", IS, XXXII/3 (1993), s. 351-355; Ahmed Djebbar, "alKalasādī", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 830-832.

Muhammed Süveysî

KALEŞİ, Hasan

(1922-1976)

Makedonyalı şarkiyatçı.

Arnavut asıllı olup 7 Mart 1922'de bugün Makedonya Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Kırçova'ya (Kiëevo) bağlı Sırbiça köyünde doğdu. Babasından Arapça ve dinî ilimlerle ilgili dersler aldı. Üsküp'teki Kral Aleksandar Medresesi'nde altı yıl okuduktan sonra iki yıl Priştine Lisesi'ne devam etti. Yüksek öğrenimini Belgrad Üniversitesi Filoloji Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü'nde yaptı (1946-1951). Fakültede iken Fehim Bayraktareviç'in ilgisini çeken Kaleşi onun yönlendirmesiyle Arap filolojisi dalında çalışmalara başladı ve bu hocasına asistan olarak tayin edildi (1952). Yüksek lisans ve doktora tezlerini Yugoslavya'daki Arapça vakıf belgeleri üzerine hazırladı. 1965 yılında ihtisas amacıyla gittiği Hamburg'da Annemarie von Gabain ile birlikte Türkoloji kürsüsünde çalıştı. Almanya'dan döndükten sonra Priştine Albanoloji Enstitüsü'nde üç yıl uzman olarak bulundu (1967-1970) ve ardından Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Tarih Bölümü'nde hoca olarak göreve başladı. Aynı fakülte bünyesinde Doğu Dilleri Bölümü'nü kurdu (1973). Bu bölümde çalışmalarını sürdürürken 19 Temmuz 1976'da vefat etti.

Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Dünya Uralo-Altaistik Enstitüsü gibi ilmî kuruluşlara üye seçilen Kaleşi'nin Türkoloji ve tarih alanında yaptığı çalışmaları Almanca, Arapça, Arnavutça, Boşnakça, Fransızca, İtalyanca, Makedonca, Sırpça-Hırvatça ve Türkçe olarak yayımlamıştır. Bunların en önemlileri, Türkler'in dört yüzyıl boyunca Balkanlar'da meydana getirdiği İslâm kültür ve medeniyetine ait araştırmalardır. Kaleşi, Osmanlı devrinde bir kültür merkezi olarak Prizren konulu incelemesinde (Albanološka Istrazivanja, 1 [Priştina 1962], s. 91-118) Türkler'in bu küçük Balkan kasabasına getirmiş olduğu maddî ve mânevî kültürü ele almış, bu kültürün yayılışı ve etkilerini ortaya koymuştur.

Eserleri. Kaleşi'nin Arap ve Türk edebiyatından hikâye ve şiir tercümeleri,

Türk kültürü ve İslâm medeniyeti, Türk dili, Türk edebiyatı, Türk tarihi, İslâm hukuku ve Arap edebiyatı gibi değişik alanlarda, özellikle Türkçe'nin Arnavutça'ya etkisi, Taşlıcalı Yahyâ Bey, Prizrenli Sûzî Çelebi, Yugoslavya'daki Türk kütüphaneleri ve yazmaları konularında yayımlanmış çoğu makale hacminde 300'den fazla çalışması mevcut olup başlıcaları şunlardır: A) Kitapları. 1. Iz Kur'ana asnog-Svetu Celom Opomene (Kutsal Kur'an'dan-Bütün Dünyaya Öğütler [Beograd 1967]). Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyeti, tarihi, Batı dillerindeki tercümeleriyle ilgili geniş bir girişten sonra çeşitli konulara dair âyetlerin Sırpça-Hırvatça tercümesini ihtiva etmektedir. 2. Najstariji Vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku (Priştina 1972). Yugoslavya'daki Arapça vakıf belgeleri üzerine yaptığı doktora tezidir. 3. Srpsko-Hrvatsko Arapski Rjesnik (Sarajevo 1988). Kâmil Buhi ile birlikte hazırladığı bu çalışma Yugoslavya'da Sırpça-Hırvatça-Arapça yazılan ilk sözlük sayılmaktadır. 4. Kontriibuti Shqiptarëve në Dituritë İslame (İslâmî İlimlere Arnavutlar'ın Katkıları [Prizren 1991]). 5. Antologija Arapske Knjiæevnosti, I Proza (Arap Edebiyatı Antolojisi, I, Şiir). Fakülte ders kitabı olarak hazırlanan ve sonunda Arapça-Sırpça / Hırvatça-Arnavutça anlaşılması güç terimler sözlüğü bulunan eser henüz yayımlanmamıştır. B) Makaleleri. "Yugoslavya'da İlk Türk Kütüphaneleri" (Millî Kültür, sy. 38 [Aralık 1965], s. 168-171); "Müşterek Türk-Arnavut Savaşları Üzerine Söylenen Arnavut Türküleri" (I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, II [Ankara 1976], s. 145-152); "Sarı Saltuk Arnavut Söylentilerinde" (Sesler, sy. 13 [Üsküp 1967], s. 43-60); "Arnavut Dilinde Kullanılan Osmanlıca-Türkçe Ekler" (Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler, Ankara 1975, s. 141-149); "Şemsettin Sami Fraşeri'nin Siyasi Görüşleri" (VII. Türk Tarih Kongresi, Kongre'ye Sunulan Bildiriler, II, [Ankara 1973], s. 644-654); "Şemsettin Sami'nin Siyasi Görüşleri ve 'Megalo İdea' Hakkındaki Düşünceleri" (Belgelerle Türk Tarihi, sy. 40 [1971], s. 16-19) (makalelerinin bir listesi Bisera Nurudinoviç ve İrfan Morina'nın çalışmalarında yer almaktadır, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Bisera Nurudinoviç, Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1945-1960, Sarajevo 1968, s. 35, 48-49, 84-85, 110, 114-115, 125-129, 154-156, 174, 198-199, 222; a.mlf., Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1961-1965, Sarajevo 1981, s. 20, 33, 57, 60, 85-87, 93, 100, 156-157; Hamit Umeri, Prof. Dr. Hasan Kaleşi-Hayatı, Çalışmaları ve "Yugoslavya'da En Eski Vakfiye" Adlı Makalesinin Türkçe Çevirisi (lisans tezi, 1981), AÜ İlâhiyat Fakültesi; P. Bartl, "Hasan Kaleshi (1922-1976)", Südost-Forschungen, XXXV, München 1976, s. 252-253; Feti Mehdiu, "Prof.Dr. Hasan Kaleši, 7. III. 1922-19. VII. 1976", POF, XXV (1976), s. 8-9; A. Popović, "Hasan Kaleši (1922-1976)", Turcica, X, Paris 1978, s. 7-8; Riza Sadiku, "Hasan Kaleshi (1922-1976)", Münchner Zeitschrift für Balkankunde, I (1978), s. 1-13; İrfan Morina, "Ölümünün 10. Yıldönümünde Prof. Dr. Hasan Kaleşi", Çevren, sy. 53, Priştine 1986, s. 31-51 (Bu incelemede Hasan Kaleşi'nin makalelerinin tam listesi yer almaktadır); Mustafa İsen - M. Teodosiyeviç, "Kaleşi, Hasan", TDEA, V, 124.

Mustafa İsen

KALGAY

Kırım Hanlığı’nda veliahda verilen unvan.

Yarlıklarda ve vekāyi‘nâmelerde kagalgay, kagalya, kalgay, kalga şeklinde geçer. XVII. yüzyıla ait yarlıklarda da ilk şekli olan kagalgay kullanılmıştır (Feyizhan - Zernov, nr. 10). Kelimenin Moğolca “büyük kapı” anlamındaki hagalhadan geldiği tahmin edilmektedir (Haenisch, s. 57; kelime bugünkü Moğolca’da yaşamaktadır). XVI. yüzyılda Özbekler’de “veliaht” mânasına kalgay kullanılıyordu (Togan, s. 34). W. Barthold, kelimeyi Orta Asya’da Belh’te oturan prense verilen kalhan (kagılhan) unvanı ile birleştirmek istemiştir (EI, II, 742).

Kırım hanlarından ilk defa Mengli Giray Han, ikinci hanlığı esnasında 1475’te büyük oğlu Mehmed Giray’ı kalgay unvanıyla veliaht yapmıştır (Seyyid Mehmed Rızâ, s. 74). Moğol devletlerinde veliaht tayiniyle ilgili örnekler varsa da böyle özel bir müessese görülmemektedir. Moğol devlet sisteminde ulus hânedan üyeleri arasında taksim edilirdi (Vladimirtsov, s. 149-153). Kalgaylığın Kırım Hanlığı’nda özel şartlar sonucu bu eski geleneklerin doğurduğu yeni bir şekil olması muhtemeldir. Kardeşlerinin taht için mücadeleden geri kalmaması Mengli Giray’ı kendi sağlığında oğlu için böyle bir makam ihdas etmeye sevketmiş olmalıdır. Kalgay Mehmed Giray bilhassa babasının son yıllarında çok önemli bir rol oynamış ve hanlığı fiilen idare etmiştir. Daha sonra Osmanlı metbûluğu ve kabile aristokrasisi karşısında bu müessese hanlar tarafından dikkatle korunmuş, her han tahta geçtikçe kendinden büyük kardeşini, kardeşi yoksa oğlunu kalgaylığa getirmiş ve sonraları bir Cengiz Han kanunu olduğu iddiası ile buna âdeta kutsal bir mahiyet verilmek istenmiştir.

II. Mehmed Giray’ın kalgayı Âdil Giray İran’da öldürülünce han çok sevdiği oğlu Saâdet Giray’ı bu mevkiye getirmek istemiş, fakat ihtiyar kardeşi Alp Giray’ın itirazı üzerine onu kalgay yapmak mecburiyetinde kalmış, oğlu için de rivayete göre atalığının adına izâfetle “nûreddin” unvanıyla bir ikinci veliahtlık ihdas etmiştir (Seyyid Mehmed Rızâ, s. 103; Nogaylar’da da ikinci veliahdın unvanı “nuradin” idi, bk. Togan, s. 34).

Teâmüle göre han ölünce yerine kalgay ve boşalan kalgaylık mevkiine de nûreddin geçerdi. Bu şekilde, istediğini han yapan padişahın veya kabile aristokrasisinin müdahaleleri büyük ölçüde sınırlandırılmış olacaktı. Bununla beraber Giraylar sülâlesine mensup kırk kişiden yirmi dördü kalgaylıktan ve beşi nûreddinlikten hanlığa geçmiştir. Kırım kabile aristokrasisinin İstanbul'a danışmadan töreye göre kalgayları han ilân etmesinin yahut padişahın kalgaylık hukukunu hesaba katmamasının çeşitli mücadelelere yol açtığı bilinmektedir. Osmanlı padişahı hana olduğu gibi kalgaya da ayrı bir kalgaylık tevcih beratı verirdi (Feridun Bey, II, 135, 147). Hezarfen Hüseyin Efendi kalgayların mevki ve yetkilerini şöyle açıklamaktadır: "Hanların kendüden küçük karındaşı kalgay olur, veliahd makamındadır; kalgay sultandan küçüğü nûreddin olur ve bunların her birinin makarr-ı saltanatları vardır; nûreddin Sultankadı nâm karye kurbünde sâkindir, Bahçesarayı'ndan bir saatlik yoldur; bunların her birinin veziri ve defterdarı ve kadısı vardır; ancak hutbe ve sikke han hazretlerinindir. Kalgay ve nûreddin serasker olsalar vâki olan ganâyimden onda bir alırlar" (Telhîsü'l-beyân, s. 170).

Kalgayın "tahtgâh"ı Akmescid'dir. Asıl sarayı bu şehrin güneyinde Kayalaraltı'nda ufak bir kasaba içinde idi. Akmescid ile beraber Karasubazarı ve yöresindeki yerler de doğrudan doğruya onun idaresi altına verilmişti. Yarlıklardan, buraya ayrıca Kagalgay sarayı yahut Ak-Saray denildiği anlaşılmaktadır (Feyizhan - Zernov, nr. 11, 188). Kalgayın sarayı ve divan teşkilâtı hanınkinin bir benzeridir. Osmanlı tesirinin en fazla olduğu XVII. asırda kalgayın belli başlı saray enderun mansıpları rütbe sırasıyla şunlardır: Hadım ağası, atalık ağası, hazinedar, aktacı. Bîrun mansıpları da şöyle sıralanabilir: Kapı ağası, hazinedarbaşı, aktacı bey, defterdar efendi, sultan kadısı, kapıcıbaşı, balcıbaşı, kullar ağası, hazine kâtibi, kapıcılar kethüdâsı, saraçbaşı, çaşnigirbaşı.

Kalgay, han sülâlesine ait bütün sultanların başındadır (a.g.e., nr. 1); kendi adına yarlık çıkarır ve yabancı devletlerle doğrudan doğruya yazışmada bulunurdu. Bu yarlıklarda kullandığı unvanlar şöyledir: "Gazi Giray Han'ın ulu oğlu ve kagalga sultanı olan Tohtamış Giray sultandan ... karındaşım Leh kralının huzûr-ı şeriflerine" (a.g.e., nr. 7); "Uluğ padişah kagalgay-i nusretârâ" (a.g.e., nr. 16). Han yarlıkları gibi daima "sözümüz" hitabıyla başlayan kalgay yarlıkları meâlen hanınki ile aynıdır. Anlaşma metinlerinde

kalgayın ve nûreddinin ayrıca zikri lâzımdır (a.g.e., nr. 34). Aksi takdirde onlar hanın barış imzaladığı bir devlete karşı savaşa girebilirler. Rus çarları, Leh kralları ve Çerkez beyleri ayrıca kalgaya ve maiyetine para ve kürkten oluşan bir hazine ve “bölek” öderlerdi (bunlara ait müfredat defterleri için bk. a.g.e., nr. 35, 39). Kalgay, handan sonra devletin en yüksek mevkiini işgal ediyordu. Bu sebeple Müneccimbaşı kalgayı Osmanlılar’daki vezîriâzama benzetmiştir (Sahâifü’l-ahbâr, II, 705). Hanın bizzat gitmediği seferlere daha küçük bir ordunun kumandanı olarak kalgay giderdi. III. İslâm Giray zamanında olduğu gibi bazan kalgay ile hanın veziri ve kabile aristokrasisi arasında bir iktidar mücadelesi patlak verirdi. Kırım’da kabile aristokrasisinin başı (baş-bey) olan şirin beylerinin de kalgay ve nûreddinleri vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, II, 135, 147; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 170; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, II, 705; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb‘ü’s-seyyâr fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248/1832, s. 74, 103; Hüseyin Feyizhan - Velyaminov Zernov, Kırım Yurtuna ve ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıglar ve Hatlar, Petersburg 1281/1864, nr. 1, 4, 7, 10, 11, 16, 34, 35, 39, 188; V. D. Smirnov, Krimskoye chanstvo pod verchovenstuom Otomanskoj porty do nacala XVIII veka, Petersburg 1887, s. 350-362; E. Haenisch, Wörterbuch zu Monghol un niuca Tobca’an, Leipzig, ts., s. 57; Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi, Kahire 1929-40, s. 34; B. Y. Vladimirtsov, Moğollar’ın İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1944, s. 149-153; J. Matuz, “Qalġa”, Turcica, II, Paris 1970, s. 101-129; W. Barthold, “Kalgha”, EI, II, 742; C. M. Kortepeter, “Kalghay”, EI² (İng.), IV, 499-500.

Halil İnalcık

KALIN

(bk. BAŞLIK).

KĀLÎ

(القالي)

Ebû Alî İsmâîl b. el-Kāsım b. Ayzûn el-Kālî el-Bağdâdî (ö. 356/967)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

288 (901) yılında Malazgirt'te doğdu. Dördüncü ceddi Süleyman (Selman), Halife Abdülmelik b. Mervân'ın âzatlısı idi. Kālî 303'te (915-16) gittiği Musul'da

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin öğrencisi oldu. İki yıl sonra Kālîkālâ (Hasankale / Erzurum) halkından bir grupla birlikte Bağdat'a gitti. Halkın onlara gösterdiği itibarı görerek Kālî nisbesini aldı.

Hayatının yirmi üç yılını geçirdiği Bağdat'ta dinî ilimleri İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed, İbn Mücâhid, Ebû Ömer el-Kādî'den; dil, edebiyat ve ahbârı İbn Düreyd, Niftaveyh, İbnü's-Serrâc, Zeccâc ve İbn Dürüsteveyh gibi âlimlerden okudu. Sâmerrâ'da Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin derslerine devam etti. Şiir, siyer, ensâb, eyyâmü'l-Arab, özellikle lugat ve nahiv âlimlerinin biyografisi konularında geniş bilgiye sahip olan Kālî, Irak'ta lâyık olduğu ilgiyi göremeyince 328 (939-40) yılında Endülüs'e gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. Yol boyunca uğradığı şehirlerde törenlerle karşılandı. Bir müddet Kayrevan'da kaldıktan sonra 330'da (942) Kurtuba'ya (Cordoba) ulaştı. Halife Nâsır-Lidînillâh III. Abdurrahman ile oğlu Hakem onu törenle karşıladılar. Kālî, Halife Nâsır'ı övdüğü ve Endülüs yolculuğundan bahsettiği kasidesini bu vesileyle inşad etmiş olmalıdır. Endülüs'te öğrenci yetiştirme ve eser yazma hususunda II. Hakem'den destek gören Kālî önemli heyetlerin başına getirilmiş, kendisine danışılan saygın bir âlim olmuş, ulemâ çevresinde bir otorite kabul edilmiştir. Kālî, Endülüs'te Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, İbnü's-Sannâ' Abdullah b. Asbağ, Muhammed b. İbrâhim el-Kureşî, Ebû Eyyûb Süleyman b. Halef, Ebû Nasr Hârûn b. Mûsâ gibi birçok öğrenci

yetiştirdi. Öğrencileri arasında önemli devlet görevlerinde bulunmuş simalar da vardır. Brockelmann, Kurtuba'da vefat eden Kālî'nin beraberinde götürdüğü zengin kütüphanesiyle çok sayıda divanı ve edebî eseri Endülüs ilim muhitine tanıttığını söyler ve onu edebiyat ilmini Endülüs'e götüren ilk kişi olarak anar (GAL [Ar.], II, 277; Kālî'nin tanıttığı eserler için bk. H. İbrâhim el-Kebîsî, XXV [1984], s. 241-245).

Eserleri. 1. el-Emâlî*. Dil ve edebiyata dair çeşitli konuları içeren eser, Kālî'nin Kurtuba ve Zehrâ'da verdiği ders notlarından meydana gelmiştir (Bulak 1324). el-Emâlî, Kālî tarafından yazılan zeyli ile nâdir kelime ve ifadelere dair en-Nevâdir'i ve Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Emâlî'deki hatalara dair et-Tenbîh adlı eseriyle birlikte birçok defa basılmıştır (DİA, XI, 72). 2. el-Bâriʿ* fi'l-luġa. Endülüs'te yazılan ilk sözlüktür. Bazı harflerin sıralanışı farklı olmakla birlikte Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'da uyguladığı mahreç sistemine göre düzenlenmiş ve Halife Hakem'e sunulmuştur. Toplam 5000 varaklık bir hacme sahip olan eserin zamanımıza ulaşan iki cüzünü Hâşim et-Ta"ân neşretmiştir (Bağdad 1975; bk. Abdülalî el-Vedgīrî, s. 277-328). 3. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd. Yine mahreç esasına göre dizilmiş maksûr ve memdûd isimler sözlüğü olan eseri Ahmed Abdülmecîd Herîdî yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiş (1972, Câmiatü'l-Kāhire), daha sonra da yayımlamıştır (MMMA, XX [1974], s. 49-130). 4. Kitâbü Efʿalü min keẕâ. İsm-i tafdîl kalıbındaki (افعل من) Arap atasözlerinin toplandığı ve 123 konuda 360 meselin yer aldığı eseri Muhammed Fâzıl İbn Âşûr neşretmiştir (Tunus 1972). 5. Kitâbü'ṣ-Ṣıla (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 756).

Kālî'nin diğer eserleri de şunlardır: el-İbil ve nitâcühâ ve cemîʿu aḥvâlihâ, Tefsîrü'l-Ḳaṣâʾidi'l-Muʿallaḳāt ve iʿrâbühâ ve meʿânîhâ, Ḥula'l-insân (H̱alḳu'l-insân), el-H̱ayl ve ṣıfâtühâ, Faʿaltü ve efʿaltü, Fihrist Ebî ʿAlî ve aẖbâruh ve tesmiyetü kütübihî ve tevâlîfih, Luġa mecmûʿa, Maḳātilü'l-fürsân (Abdülalî el-Vedgīrî, s. 161-169). Hâşim Abdülvehhâb Yâgī, Ebû ʿAlî el-Ḳālî el-luġavî el-edîb adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1956, Câmiatü'l-Kāhire kısmü külliyyetü'l-âdâb).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 185-188; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 25-33; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 239-244; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 226-228; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 70-75; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 277-279; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 56-60; Albîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü'l-luġaviyye fi'l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 187-234; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, s. 313-331; Ömer ed-Dekkāk, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve menhecühû fi'l-baḥs̱ ve't-teʾlîf, Halep 1977; a.mlf., "Râʾidü't-teʾlîfi'l-muʿcemî fi'l-Endelüs Ebû ʿAlî el-Ḳālî", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, Dımaşk 1982, III, 130-144; Abdülalî el-Vedgīrî, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'l-edebiyye bi'l-Endelüs, Rabat 1403/1983, tür.yer.; H. İbrâhim el-Kebîsî, "Ebû ʿAlî ve eşeruhû fi'l-fikri'l-Endelüsî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXV, Bağdad 1984, s. 223-260; R. Sellheim, "Ebû ʿAlî", MMLA, LIX (1986), s. 31-48; a.mlf., "al-Ḳālī", EI² (İng.), IV, 501-502; M. Cevâd en-Nûrî, "el-Bâriʿ fi'l-luġa li-Ebî ʿAlî el-Ḳālî", el-Lisânü'l-ʿArabî, XXXVIII, Rabat 1994, s. 113-136; Moh. Ben Cheneb, "Kālî", İA, VI, 133-134.

Hüseyin Elmalı

KALKALE

(القلقلة)

Sükûn halindeki ق، ط، د، ج، ب harflerinin kuvvetli bir ses işitilecek şekilde mahreclerinin sarsılarak okunmasını ifade eden tecvid terimi

(bk. HARF).

KALKAN

Bir savunma silâhı.

Dîvânü lugāti't-Türk'te kalkang şeklinde yazılan ismin (I, 441) Moğolca'da "koruma, kollama, müdafaa, himaye" anlamını taşıyan kalka kelimesinden türediği kabul edilmektedir (Räsänen, s. 227; krş. Doerfer, IV, 481). Ateşli silâhların icadından önce savaşçılar ok, gürz, mızrak, kılıç vb. saldırı silâhlarına karşı kendilerini sol kollarına taktıkları kalkanla savunurlardı. Erken devir örneklerine bakılarak ilk kalkanların, arkasında tutamağı bulunan basit bir ağaç parçasından ibaret olduğu düşünülebilir. Daha sonra deri kalkanlar ortaya çıkmıştır. Bunların ilk örnekleri Hindistan, Kuzey Afrika ve Sudan menşelidir. Bu kalkanlar daha ziyade fil, gergedan, su aygırı, timsah, yaban sığırı, deve gibi hayvanların kalın ve dayanıklı derilerinden yahut kaplumbağa kabuklarından yapılmıştır. Deri kalkanlar yuvarlak veya elips biçiminde olurdu. Ön yüzlerinin ortasında sivri bir uç, arka yüzünde ise kalkanı desteklemeye ve elle tutmaya yarayan dayanıklı bir çubuk bulunurdu. Bu tür kalkanların ilkel Afrika kültürlerine ait renkli malzemelerle süslenmiş nâdide örnekleri XIX. yüzyılın sömürge düzeni içerisinde Avrupa müzelerine taşınmıştır.

Araplar, Câhiliye devrinde olduğu gibi İslâmî dönemde de ağırlık ve büyüklüğüne göre değişen "türs, basîra, cevb, cünne, dereka, anber, hacefe, farz" adlarını verdikleri çeşitli kalkanlara sahiptiler. Ayrıca el-kaf denilen, çok sayıda askerin arkasına sığınarak surlara yaklaşmak için kullandığı büyük kalkanları da vardı. Hz. Peygamber'in "zelûḳ" ve "fütak" adlı iki kalkanının yanında başka bir kalkanının daha bulunduğu rivayet edilmektedir (İbn Sa'd, I, 489; Köksal, XI, 169). Okçuluğuyla tanınan Ebû Talha el-Ensârî, Uhud Gazvesi'nde Resûl-i Ekrem'i deriden kalkanı ile korumuştur. Benî Kurayza yahudilerinden alınan ganimetler arasında

1500 adet küçüklü büyüklü kalkan da bulunuyordu. Müslümanlar, Kādisiye Savaşı'nda "hacefe" adını verdikleri sığır derisinden yapılmış küçük kalkanları kullanmışlardı. Fetihlerden sonra deri yerine demir ve çelikten yapılan kalkanlar edindiler ve üzerlerine "lâ ilâhe illallah", "lâ gālibe

illallah" gibi ibareler veya şiirler ve hikmetli sözler yazdırdılar. Suriye Irak, Endülüs gibi bölgelerin adını taşıyan kalkanların şekil, özellik ve büyüklükleri farklı idi.

Türkler çok eski tarihlerden itibaren ağaç dalından yapılma kalkan kullanmışlar ve bu geleneği Osmanlı devrinde de sürdürmüşlerdir. Mevcut ilk örneğini, milâttan önce V-I. yüzyıllara ait Pazırık kurganlarında ele geçen ve ağaç çubuklarının yanyana getirilerek çit şeklinde iplerle bağlanmasıyla yapılan bir kalkanın teşkil ettiği bu tür, Osmanlı Türkleri'nde hafif ve sağlam bir malzeme olan incir ve söğüt dalından yapılıyordu. Bunlar, bükülerek ibrişim veya dayanıklı sicimlerle birbirine bağlanan dalların göbek kısımlarına perçin vazifesi de gören demir veya bakırdan yuvarlak bir levhanın raptedilmesiyle meydana getiriliyordu; içleri ise deri veya çuhayla kaplanırdı. İncir dalı kalkanların günümüze ulaşmamasına rağmen söğüt dalı kalkanların en güzel örnekleri müzelerde mevcuttur. Son derece hafif olan bu kalkanların örülmesinde kullanılan ibrişim sağlamlığı arttırırken ortasındaki metal göbek de gelebilecek kılıç darbelerini savmaya yarardı. Bu kalkanlar savaşlara ve tâlimlere, etek kısımları renkli ipek ipliklerle, göbek kısımları altın ve gümüş varaklarla süslenmiş olanları ise törenlere mahsustu. Bu türün bükülmüş ipten yapılanları da vardı. Büyük Selçuklular tarafından bilinen bu kalkanlar daha sonra İran ve Anadolu'da da kullanılmıştır. Diğer Türk kalkanları demir, bakır, hayvan derisi, hasır, kamış, ağaç kabuğu vb. maddelerden yapılırdı. Bu kalkanların şekilleri kullanıldıkları yere ve malzemenin cinsine göre değişirdi. Kalkanların deriden yapılanlarına Arapça ifadesiyle "hacefe", sepet örgü üzerine deri geçirilmiş olanlarına ise "dereka" yahut "matrak", içbükey dikdörtgen veya elips şeklindekilere "tekne kalkan", demir veya bakırdan yapılıp ortası şişkin olanlara "kubbeli kalkan" denirdi.

Derekalar daha çok Eyyûbîler ve Memlükler'ce benimsenmişti. Endülüs ve Mağrib'de de bu ismi taşıyan kalkanlar vardı; ancak bunlar şekil olarak böbreğe benziyordu. Derekaların dış yüzlerine renkli malzemelerle yapılmış süslemeler, özellikle Haçlı seferleri döneminde Avrupalılar'ın kalkanlarındaki haç ve armalara karşı hilâl, üç hilâl, güneş ve çift başlı kartal motifleri işlenmişti. Yuvarlak demir kalkanlar etek ve göbek denilen iki kısımdan meydana gelirdi. Önlerindeki iri perçinler arka yüzdeki taşıma kayışı ve kol yastığını tutardı. XVIII. yüzyılın sonuna kadar kullanılan çelik

kalkanlar demirden daha ince, dolayısıyla daha hafif fakat daha dayanıklı idi; en iyileri Halep, Antep, Diyarbekir, Dağıstan ve Kafkasya taraflarında imal ediliyordu. İran'da kullanılan bazı çelik merasim kalkanları yuvarlak olmakla birlikte göbeksizdi ve ortasında yarım daire şeklinde yüksek dört kabara vardı. Bu kalkanlar, dönemlerinin ve bölgelerinin süsleme üslûpları ve teknikleriyle merasim alaylarının vazgeçilmez unsuru haline gelmişti. Göbekli, yuvarlak ve demire göre daha hafif olan bakır kalkanlar süvariler tarafından tercih edilirdi. Günümüze ulaşan örneklerin tamamının üzeri tombaklıdır. Tombağın sağladığı altın rengiyle göz alıcı hale gelen bakır kalkanlar tören silâhları arasında önemli bir yer tutardı. Demir kalkanlar gibi etek ve göbekten oluşan bakır kalkanların ilk grubu bezemesizdi ve üzerlerinde sadece rozet şeklinde perçinler bulunurdu. İkinci gruptakiler, etekten itibaren göbeğe doğru uzanan gösterişli kabartma yivlerle süslenmişti. Bu kalkanlar, askerin donanımında aynı teknikte yapılmış merasim miğferleriyle bir bütünlük arzederdi. Üçüncü gruptakilerin etekleri yatay kabartma yivli, göbekleri ise düzdü. Bunlar görüntü itibariyle söğüt dalından yapılmış kalkanlara benzerdi. En gösterişli grup ise göbek ve etek kısımları kazıma, kabartma ve ajur teknikleriyle süslenmiş bakır merasim kalkanlarıydı. Üzerlerinde rastlanan bazı isimlerden, bu kalkanların yüksek rütbeli kumandanlara ait olduğunu ve altın yaldızlı görünümleriyle merasimlerde ya bizzat kendileri ya da muhafızları, seyisleri tarafından taşınarak onların zenginliklerini ve estetik zevklerini sergilediğini göstermektedir. Bu kalkanların üzerlerine, içleri rûmîlerle doldurulmuş salbekli yarım ve tam şemseler, palmetrûmî bordürler, Çin bulutları, lâle, sümbül, karanfil, rozet ve servi gibi dönemlerinin modasına uygun figürler içeren ajur tekniğiyle kesilmiş yaldızlı bakır levhalar veya üzerleri gümüş telkârilerle süslenmiş paftalar aplike edilirdi. Ayrıca göbek kısımlarında Âyetü'l-kürsî, besmele veya dualardan oluşan hat örnekleri bulunurdu. Bazı merasim kalkanlarının ise içi deri, dışı fes rengi kadife veya çuhayla kaplı olurdu.

Kalkan mücadele sırasında elin birini tamamen iptal etmesi, âni saldırılar sırasında vücudun reflekslerini ve belli bir kısmının hareketini engellemesi, özellikle de kılıcın kullanımdan kalkması gibi sebeplerle zaman içinde sembolik bir hale gelmiş ve ateşli silâhların yaygınlaşmasından sonra işlevini tamamen kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 441; Doerfer, TMEN, IV, 481; Räsänen, Versuch, s. 227; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 242-243; II, 510; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 489; II, 75; Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, Mevsûʿatü'l-esliḥati'l-ḳadîme (nşr. Karen Sader), Beyrut 1998, s. 145-150; Peçuylu İbrâhim, Târih (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981, I, 219; Ahmed Cevâd, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 159; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 159 vd.; Abdurraûf Avn, el-Fennü'l-ḥarbî fî ṣadri'l-İslâm, Kahire 1961, s. 186-189; F. Wilkinson, Antique Arms and Armours, London 1972, s. 145-146; R. Elgood, Islamic Arms and Armours, London 1979, s. 31 vd.; D. Nicolee, Islamische Waffen, Graz 1981, s. 62-64; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 66; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XI, 169; Tülin Çoruhlu, "Korunma Silâhlarından Kalkan", İlgi, sy. 60, İstanbul 1990, s. 18-21; Pakalın, II, 151-152; "Kalkan", SA, II, 924-928.

Tülin Çoruhlu

KALKANDELEN

Makedonya Cumhuriyeti’nde tarihî bir şehir.

Makedonca’da ve bütün Slav dillerinde adı Tetovo, Arnavutça’da Tetovë olan şehir Üsküp’ün 42 km. batısında, Şar dağları ile Suha Gora dağları arasında bulunan Polog vadisinde yer alır. Osmanlı dönemi öncesinde bir Sırp bölgesi olan Polog vadisi ve Kalkandelen’de, Osmanlı yönetimi zamanında nüfusun dörtte üçünü çoğunlukla Arnavut, Türk ve Romlar’dan (Çingene) oluşan müslümanlar oluşturuyordu. 1913’ten itibaren müslümanların ve özellikle Türkler’in Türkiye’ye teşvik edilen göçlerine rağmen bu oran XX. yüzyılın sonlarına kadar değişmemiştir.

Yapılan arkeolojik kazılara dayanılarak Kalkandelen ve Polog vadisi etrafındaki iskânın milâttan önce 5000 yılına kadar indiği anlaşılmaktadır. Avarlar’ın ve Slavlar’ın buralara VI. yüzyılın sonlarına doğru geldikleri tesbit edilmektedir. XI. yüzyılın başlangıcında Çar Samuil Devleti’nin ortadan kalkmasıyla Polog vadisi ve Kalkandelen Bizans İmparatorluğu idaresine girdi. 1153 yılına ait İdrîsî’nin haritalarında da bölge Polog olarak zikredilir. XII. yüzyılın 80’li yıllarında başlatılan Haçlı seferleri sırasında Sırp Kralı Nemanya tarafından Polog vadisinin Sırp topraklarına katılmış olmasına rağmen çeşitli dönemlerde Bizans ile Sırp güçleri arasında el değiştirdi. 1258-1259’da Sırp krallığı tarafından yine işgal edildi, fakat kısa sürede yeniden Bizans hâkimiyetine girdi (1261). Sırp Kralı Milutin 1282 ve 1297’de Polog vadisini ve Kalkandelen’i tekrar aldı ve burası Osmanlılar’ın gelişine kadar Sırp Krallığı’nda kaldı. 1371’deki Meriç savaşı sırasında Sırp Valisi Vuk Brankovič tarafından yönetilmekteydi.

Kosova salnâmesinde bölgeyi 792’de (1390) Timurtaş Paşa’nın fethettiği yazılı ise de Slav kaynaklarında bunun 1382 ile Üsküp’ün fetih yılı olan 1392 yılları arasında gerçekleştiği belirtilmekte ve kesin bir tarih verilmemektedir. Osmanlı hâkimiyeti sırasında bir kaza merkezi haline getirildi. 1450’lerde bölge İshakbeyoğlu Îsâ Bey’in idaresi altındaydı. Söz konusu bölge 1560 yılına kadar Paşa livâsının bir kazası iken 1562’den itibaren Üsküp sancağına bağlanmıştır. Fetihten itibaren bölgeye Türkler de

iskân edilmiştir. Ancak ilk dönemlerdeki iskân siyaseti hıristiyan Sırplar (Bulgarlar ve Makedonlar) ve hıristiyan Arnavutlar'ın yaşadıkları bütün köylere kadar uzanmamıştır.

Ortaçağ'da ve XIV. yüzyılda Kalkandelen, Çar Duşan'a ait fermanlarda Htetovo köyü olarak zikredilmektedir. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra da gelişme göstererek bir kasaba halini aldı. 1455'te burada altmış hâne müslüman, 153 hâne hıristiyan bulunmaktaydı. Buna göre toplam nüfus 1000 kişi dolayındaydı. 1468'e doğru Kalkandelen adıyla bir kasaba özelliği kazandı. XVI. yüzyılın ortalarında kasabada toplam 191 hâne mevcuttu ve bunun doksan sekizini müslümanlar oluşturuyordu. Bu rakamlara göre 1455'ten 1550'ye kadar geçen süre içinde nüfusta büyük bir artış olmadığı anlaşılır. Ancak 1582'de nüfusun üç kat artması dışarıdan kasabaya yönelik göçlerle ilgili olmalıdır. Bu tarihte 462 hâne nüfusun (2300 kişi) 320 hânesini müslümanlar, 106'sını hıristiyanlar teşkil etmekteydi. Söz konusu rakamlar göçlerin daha çok müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. XVI. yüzyılın sonlarında ve XVII. yüzyılın başlangıcında Kalkandelen ile köylerinde özellikle hıristiyan Arnavutlar arasında yoğun bir İslâmlaşma olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreç, bölgeye yerleştirilen Türkler'in yanı sıra Bektaşî dervişlerinin faaliyetleriyle de hız kazanmıştır.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru Polog vadisini işgal eden Avusturya-Macaristan Krallığı yüzünden Kalkandelen XIX. yüzyılın başlangıcına kadar çok fakir olarak kaldı. Bu yüzyılın başlarında Receb Paşa ve oğlu Abdurrahman Paşa'nın idarecilikleri döneminde Kalkandelen'de önemli değişiklikler meydana geldi. 1836'da şehir ahalisinin büyük çoğunluğu müslüman olan nüfusunun 4000 ile 5000 arasında olduğu zikredilir. 1894 yılına ait Kosova salnâmesinde ise bütün Kalkandelen kazası için verilen nüfus 30.348'i müslüman, 5528'i Rum ve 10.175'i Bulgar (Makedon ve Sırp) olmak üzere 46.051 kişidir. Kāmûsü'l-a'lâm'da Kalkandelen'in kaza merkezinin 15.000 nüfuslu bir kasaba olduğu, kazanın ise tahminen 40.000 olan nüfusunun büyük bir çoğunluğunun müslüman olup Türkçe ve Arnavutça konuştukları belirtilir (V, 3556). Bölge 1912-1913'te Sırplar'ın eline geçti; buna rağmen hem I. Dünya Savaşı hem II. Dünya Savaşı'ndan sonra nüfus aynı yapısını sürdürdü. 1961 yılında 31.242 olan nüfusu 1994 sayımında 65.565 idi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Üsküp karayolunun ve Kosova-Vardar demiryolunun inşa edilmesiyle Kalkandelen Üsküp ve Selânik'e bağlandı. O döneme kadar İşkodra ile olan ticaret Selânik'e yöneldi. 1926'da Kalkandelen'de kurulan hidroelektrik santralı Makedonya'daki ilk

tesislerden biri sayılır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan tekstil fabrikası, ayçiçek ve zeytinyağı tesisleri şehir için büyük bir önem arzeder.

Eylül 1996'dan sonra yapılan yeni belediyeler düzenlemesinin ardından Kalkandelen Belediyesi'ne dahil olan iskân yerleri şunlardır: Kalkandelen, Faliğe, Lavce, Vejce, Mala Rečica, Golema Rečica, Selce ve Sarakino. Bugünkü Kalkandelen Belediyesi'nin çok az bir bölümü Kosova sınırına kadar uzanmaktadır. Diğer taraftan da Šipkovica, Kamenjane, Brvenica, Zeljino, Džepčište ve Tearce belediyeleriyle sınırlanmaktadır. Söz konusu belediyelerin tamamı 1996'dan önce Kalkandelen Belediyesi'ne ait yerleşim birimleriydi ve tahminlere göre buradaki müslüman halk % 80'in üstünde bir orana sahipti.

Kalkandelen'de bugüne ulaşan çok sayıda tarihî eser vardır. Eskicami (Câmi-i Atîk) olarak bilinen caminin Üsküp sancak beyi, sonra da Bosna Beylerbeyi Îsâ Bey'e veya babası İshak Bey'e ait olduğu sanılmaktadır. Çeşitli dönemlerde restore edilmiş olup halen ayaktadır ve yanında Kalkandelen Müftülüğü bulunmaktadır. Yine en eski camilerden biri sayılan Saat Camii avlusunda 908 (1502) ve 954 (1547) yıllarına ait mezar taşlarına rastlanır. Gamgam Camii'nin de yine en eskilerden biri olduğu kaydedilmektedir. Sanat eseri özelliğini bugüne kadar koruyan Alaca Camii (Paşa Camii veya Hurşide ve Mensûre Kardeşler Camii) Foça'daki (Bosna-Hersek) Alaca Camii'ni hatırlatır. Yukarı Çarşı Camii de çeşitli dönemlerde restore edilmiştir. Kalkandelen ile Rečica köyü arasındaki Harâbâtî Baba Tekkesi bölgede önemli bir dinî merkez olarak faaliyet göstermiştir. Poroj köyünde Yarar Baba, Šipkovica köyünde Koyun Baba ve Vrutok köyünde Câfer Baba tekkeleri de zikre değerdir.

BİBLİYOGRAFYA

F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 28, 73, 81-82; Nadi Bilmenoğlu, Kalkandelen Dün ve Bugün, İstanbul 1975, tür.yer.; J. Trifunoski, Polog-Antropo-geografska Proučavanja, Beograd 1976, s. 3-155; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII Vek, Skopje 1981, s. 59-82; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 75-83; L. Lape v.dğr., Tetovo i Tetovsko niz Istorijata, Tetovo 1982, tür.yer.; Džemal Čehajić, Dervi•ki Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1986, s. 156, 158, 166, 167, 169, 171-178, 184; Şiper O., "Die Tekke des Harabâtî Baba in Tetovo", Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 308-311; Ali Vishko, Harabati Teqe e Tetovës dhe Veprimtaria në të në Periudhën e Kaluar, Tetovë 1997, s. 5-80; V. Popovski - M. Panov, "Tetovo", Opstinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 350-355; S. Tomić, "Skoplje, Tetovo, Gostivar, Mavrovo, Galičnik", Bratstvo, sy. 16, Novi Sad 1923, s. 220; İrfan Morina, "Kosova Salnamesindeki Kalkandelen Kazası-1894", Çevren, V/16, Priştine 1977, s. 73-85; Aydın Oy, "Kalkandelen'de Harabâtî Baba Tekkesi", a.e., VIII/4 (1980), s. 18-29; Muhammed Aruči, "Bektašiite vo Makedonija-Arabati Baba Tekija", el-Hilâl, sy. 17, Skopje 1990, s. 11; sy. 18 (1990), s. 12; sy. 19 (1990), s. 12; sy. 20 (1990), s. 12; a.mlf., "Harâbâtî Baba Tekkesi", DİA, XVI, 69-71; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3556; A. Urošević, "Tetovo", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 330.

Muhammed Aruçi

KALKAŞENDÎ

(القلقشندي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî (ö. 821/1418)

Memlüklü tarihçisi, âlim ve münşî.

756'da (1355) Kahire yakınındaki Kalkaşende köyünde doğdu. Kays Aylân'dan Bedr b. Fezâre'ye mensup olduğu için Fezârî diye de anılır. Küçük yaşta İskenderiye'ye giderek başta fıkıh olmak üzere dinî ve edebî ilimleri tahsil etti, felsefe okudu. Hocası İbnü'l-Mülakkın'dan aldığı ve Ṣubḥu'l-aʿşâ adlı eserinde sûretini verdiği icâzetnâmeden (XIV, 322-327), Şâfiî fıkhı üzerine fetva verme, bazı fıkıh ve hadis kitaplarını okutma izni aldığı anlaşılan Kalkaşendî uzunca bir süre kadılık görevinde bulundu. Bir yandan da ders okuttu ve tarih, coğrafya, hukuk, edebiyat, kitâbet, tabii ilimler, Arap kabileleri üzerinde araştırmalar yaptı. Arap edebiyatı sahasında kudreti ve kitâbetteki maharetiyle kısa zamanda tanındı. Kalkaşendî 791'de (1389) Kahire'ye geldi ve başında tarihçi İbn Fazlullah el-Ömerî'nin yeğeni Kadı Bedreddin el-Ömerî'nin bulunduğu Dîvân-ı İnşâ'ya kâtibü'd-dest olarak girdi. Bu görevi uzun yıllar sürdüren Kalkaşendî 10 Cemâziyelâhir 821 (15 Temmuz 1418) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Ḥilyetü'l-fażl ve zînetü'l-kerem fi'l-mufâḫare beyne's-seyf ve'l-ḳalem. Devâtdâr Zeynüddin Ebü'z-Zâhirî'nin Sultan Berkuk tarafından 1392'de önemli bir göreve tayini üzerine yazılan risâlenin çeşitli nüshaları bulunmakta dır; ayrıca müellif bu risâleyi Ṣubḥu'l-aʿşâ'ya dahil etmiştir (XIV, 23-140). 2. Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ. İslâm dünyasında bürokrasinin gelişmesi ve kâtiplerin yetişmesi için derlenen eser inşâ sanatının en mükemmel ansiklopedik örneğidir. Kalkaşendî bu çalışmasını, birçok eserden topladığı örnekler yanında Mısır arşivinde bulunan Memlük devrine ve daha önceki dönemlere ait binlerce gizli ve nâdir belgeden istifade etmek suretiyle hazırlamış, belgelerin yüzlercesini eserine aynen aldığından eserin hacmi genişlemiştir. Tarih, coğrafya, edebiyat, kitâbet ilmi, örf ve âdetler gibi konularda pek çok kaynaktan faydalandığı

görülmektedir. Fihrist cildinden de yararlanılarak edinilen bilgilere göre müellif 540 eserden

istifade etmiş, bunlardan bazılarını çok sık kullanmıştır. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf'i ve Mesâlikü'l-ebṣâr'ı ile İbn Nâzırü'l-Ceyş'in Teṯḳīfü't-taʿrîf'i en çok faydalandığı eserler arasındadır. Kullandığı diğer kitaplar içinde Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'ı, Sem'ânî'nin el-Ensâb'ı ve İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı sayılabilir. İndeksiyle birlikte yaklaşık 6000 sayfa tutan eser mükemmel bir sistematik içerisinde düzenlenmiş, ana ve ara başlıklar için fasıl, mevzu, bab, nev', taraf, makale vb. yirmi terim kullanılmıştır. Yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olan kitap esas itibariyle bir giriş (mukaddime) on bölüm (makale) ve bir sonuç (hâtime) halinde düzenlenmiştir. Eserin 28 Şevval 814 (12 Şubat 1412) Cuma günü tamamlandığı sonundaki ferağ kaydından anlaşılmaktadır. Ṣubḥu'l-aʿşâ'nın giriş kısmında kitâbet sanatı, kâtibin başlıca özellikleri, Dîvân-ı İnşâ'nın yapısı ve müellifin zamanına kadar tarihî seyri ele alınmış, birinci bölümde Arap veya Araplaşmış kabileler, Türkler, Rumlar, Süryânîler hakkında bilgi verilmiş, dinî ve aklî ilimlerin tasnifi yapılmış, hayvanlar, kuşlar, kıymetli taşlar, güzel kokular, hükümdarlık alâmetleri, yeryüzü, sular, bitkiler, yıldızlar, çeşitli tabiat hadiseleri, takvimler, muhtelif kavimlerin dinî günleri, bayramları, güzel yazı yazma usulleri anlatılmıştır. İkinci bölümde coğrafyadan ve yollardan söz edilmiş, yeryüzü yedi iklime ayrılıp İslâm dünyasının bütün bölgelerinin ve özellikle Mısır'ın tarih ve coğrafyası tanıtılmıştır. Ayrıca Bizans Devleti ve Avrupa kıtası hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Ordu mensupları ile devlet memurları ve din adamlarının görevleri de bu bölümde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde künye ve lakaplardan bahsedilerek halifelere, müslüman hükümdarlara, gayri müslim devlet başkanlarına, saray mensuplarına ve askerî erkâna, devletin idare teşkilâtında ve taşra teşkilâtında görev alan kişilere verilen lakaplara dair bilgi alfabetik sırayla kaydedilmiştir. Dördüncü bölüm yazışmalar konusuna ayrılmış olup eserin tarihî malzeme bakımından en zengin kısmını oluşturur. Müellif burada çeşitli belgelerden, halife ve hükümdarlar tarafından gönderilen mektuplardan örnekler sunmaktadır. Beşinci bölümde gizli haberleşme usullerinden bahsedilmiş, ahidnâme, biatnâme, askerî, dinî ve idarî görevlere yapılan tayinlerle ilgili yazışmalara örnek verilmiştir. Altıncı bölüm imtiyazlar, muhtelif takvimlerin birbirine çevrilmesi hakkında

bilgiler içerir. Yedinci bölüm iktâlara, sekizinci bölüm yeminlere ayrılmış, ayrıca mezheplerden bahsedilmiştir. Dokuzuncu bölümde emannâmeler, mütarekeler, antlaşmalar; onuncu bölümde icâzetnâmeler, siciller, müfâhare ve çeşitli konulara dair risâle örneklerine yer verilmiştir. Hâtimede posta teşkilâtının tarihçesinden, Kahire ile diğer önemli merkezler arasındaki yollardan söz edilmekte, posta güvercinleri ve haberleşmede kullanılan usuller, kuleler vb. hakkında mâlûmat kaydedilmektedir. Ṣubḥu’l-aʿşâ’da “sultâniyyât” denilen devletlerarası resmî yazışmaların yanında ihvâniyyât, mersûm, menşûr, tevkī‘, ahid, tefvîz, vasiyet ve tezkire gibi tarih terimleri hakkında bilgi verilmiş, her türlü yazışmanın tarih boyunca geçirdiği değişiklikler ve müellif devrinde geçerli olan yazışma şekilleri yine resmî belgelerden örneklerle anlatılmıştır. Uzun süre gerekli ilgiyi görmeyen eser XIX. yüzyıldan itibaren Batılı uzmanların dikkatini çekmiş, üzerinde çalışmalar yapılmış, muhtevası ayrıntılı olarak tanıtılmış, bazı bölümleri çeşitli dillere çevrilmiştir (İA, VI, 138; EI² [İng.], IV, 511). Kalkaşendî’nin sağlığında Muharrem 817’de (Nisan 1414) yedi cilt halinde istinsah edilen Ṣubḥu’l-aʿşâ’nın II ve VII. ciltlerinin eksik bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2930). Eser, 889 (1484) istinsah tarihli tam bir nüshasına dayanılarak Muhammed Abdürresûl İbrâhim tarafından on dört cilt olarak yayımlanmıştır (Kahire 1331-1338). Muhammed Hüseyin Şemseddin’in açıklama ve kaynak karşılaştırmaları yaparak hazırladığı nüshayı Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye yine on dört cilt halinde basmıştır (Beyrut 1987). Muhammed Kındîl el-Baklî tarafından eserin Dîvân-ı İnşâ’dan çıkan yazışma çeşitleri, şahıs isimleri, kavim, kabile, millet isimleri, yer adları, terimler, bazı isim ve tabirler, Kur’an âyetleri, hadisler, şiirler, deyimler, kaynak kitaplar şeklinde on bir ayrı indeksi hazırlanmış, bu indeks Saîd Abdülfettâh Âşûr’un takdim yazısı ile neşredilmiştir (Kahire 1970, 1984). 3. Nihâyetü’l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (ḳabâʾili)’l-ʿArab. Bir girişle beş bölümden meydana gelmektedir. Ensâb ilminin öneminden, erken dönem Arap tarihinden, eyyâmü’l-Arab’dan bahseden eserin esas kısmı Arap kabilelerinin alfabetik olarak düzenlenmiş bir sözlüğü niteliğindedir. 812’de (1409) tamamlanıp Emîr Cemâleddin Yûsuf el-Kureşî’ye ithaf edilen kitap ilk defa Bağdat’ta yayımlanmış (1332), daha sonra İbrâhim el-Ebyârî tarafından tenkitli basımı yapılmış (Kahire 1959), ardından bir baskısı daha gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1984). Muhammed Emîn es-Süveydî esere, Sebâʾiḳu’ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti ḳabâʾili’l-ʿArab adıyla 1229 (1814) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır

(Bağdad 1280; Bombay 1296). 4. Ḳalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-ḳabâʾili ʿArabi'z-zamân. Nihâyetü'l-ereb'in zeyli mahiyetindedir. 818'de (1415) tamamlanmış ve Ebü'l-Mehâsin Muhammed el-Cühenî el-Müeyyedî'ye sunulmuştur. İbrâhim el-Ebyârî tarafından Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî'ye nisbet edilerek tenkitli neşri yapılan eseri (Kahire 1964, 1982) Süyûtî ihtisar etmiştir. 5. Meʾâs̱irü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-ḫilâfe. 819 (1416) yılında tamamlanıp Mısır'daki Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh'a takdim edilen eser İbrahim Kafesoğlu tarafından ilim âlemine tanıtılmış ve nüshaları hakkında bilgi verilmiştir (TD, VIII/11-12 [1956], s. 99-104). Bir giriş, yedi bölüm ve bir sonuçtan ibaret olan eserde hilâfetin mânası, künye ve lakapları; imâmetin şartları, biat, halife-halk ilişkileri; halifelerin cülûsu, hilâfet alâmetleri ve bunların kullanılması; çeşitli hânedanlara ait biat mektuplarından örnekler; halifelerden hükümdarlar ve kumandanlara, hükümdarlardan halifelere yazılan mektuplar; Halife Mu'tazıd-Billâh'ın nesebi, meziyet ve icraatı anlatılmıştır. Kalkaşendî bu eserinde çeşitli kaynaklardan faydalanmış ve bunları kısmen göstermiştir. Meʾâs̱irü'l-inâfe Abdüssettâr Ahmed Ferrâc tarafından üç cilt olarak yayımlanmıştır (Küveyt 1964; Beyrut 1980). 6. Ḳaṣîde fî medḥi'n-nebî (İskenderiye 1288). 7. el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâḳıbi'l-Bedriyye. Müellif, Dîvân-ı İnşâ reisi Kadı Bedreddin b. Alâeddin b. Fazlullah'ı övmek için yazdığı bu risâlede inşâ sanatının önemini belirtmiş ve kâtiplerin bilmesi gereken hususlar üzerinde durmuştur (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 111). 8. Naẓmu sîreti'l-Müʾeyyed. Memlük Sultanı Şeyh el-Mahmûdî hakkındadır. Kalkaşendî ayrıca Kemâleddin el-Müdlicî'nin el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar ile Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı fıkha dair eserlerini şerhetmiştir. Künhü'l-murâd fî şerḥi Bânet Süʿâd isimli eserin Kalkaşendî'ye aidiyeti şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (nşr. Muhammed Abdürresûl İbrâhim), Kahire 1331-38/1913-20, I-XIV; Makrîzî, Sülûk, III, 821; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, Kahire 1375/1956, I, 320-321; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 8; Taşköprizâ-de, Miftâḥu's-saʿâde, I, 182; O. Spies, An Arab Account

of India in the 14th Century. Being a Translation of the Chapters of India from al-Qalqashandī's Subh al-a'shā, Delhi 1935; M. Canard, "Les relations diplomatiques entre Byzance et l'Egypte dans le Subh al a'shā de Qalqashendī", Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma 1935, s. 579-580; Brockelmann, GAL, II, 166-167; Suppl., II, 164-165; a.mlf., "Ḳalḳas̲h̲andī", EI, II, 699-700; Abdüllatîf Hamza, el-Ḳalḳaşendî fî kitâbihî Ṣubḥi'l-aʿşâ, Kahire 1380/1961; Ebü'l-ʿAbbâs el-Ḳalḳaşendî ve kitâbühû Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1973; Mahmûd Sa'd, es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye li-kâtibi'l-inşâʾ kemâ tebdû fî Ṣubḥi'l-aʿşâ, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif); Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿAṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 89-93, 540-581; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 133-137; M. Kemâleddin İzzeddin, Ebü'l-ʿAbbâs el-Ḳalḳaşendî müʾerriḫan, Beyrut 1990; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 205-207; B. Michel, "L'organisation financière de l'Egypte sous les sultans mamelouks d'après Qalqachandi", BIE, VII (1925), s. 127-147; İbrahim Kafesoğlu, "Kalkaşandî'nin Bilinmeyen Bir Eseri: Meâsirü'l-İnâfe", TD, VIII/11-12 (1956), s. 99-104; a.mlf., "Kalkaşandî", İA, VI, 134-139; C. E. Bosworth, "The Section on Codes and Their Decipherment in Qalqashandi's Subh al-a'shā", JSS, VIII (1963), s. 17-33; a.mlf., "A Maqama on Secretaryship: al-Qalqashandi al-Kawakib al-Durriyah fi'l-Manaqıb al-Badriyya", BSOAS, XXVII (1964), s. 291-298; a.mlf., "Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamluk Egypt and Syria: Qalqashandī's Information on Their Hierarchy, Titulature and Appointment", IJMES, III (1972), s. 199-216; a.mlf., "al-Ḳalḳas̲h̲andī", EI² (İng.), IV, 509-511; Ahmet Subhi Furat, "İslam Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", İTED, VII/3-4 (1979), s. 228-230.

Mehmet İpşirli

KALKINMA İÇİN BÖLGESEL İŞBİRLİĞİ TEŞKİLÂTI

Türkiye, İran ve Pakistan tarafından ortak yatırım projeleri üretmek ve bunları gerçekleştirmek amacıyla kurulan teşkilât.

Türkiye'de Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı veya Bölgesel Kalkınma Teşkilâtı adlarıyla da tanınan kuruluşun resmî adı Regional Cooperation for Development'dir (RCD). 21 Temmuz 1964'te Türkiye, İran ve Pakistan devlet başkanlarının ortak demeçleriyle İstanbul'da hayata geçirilen ve sekreteryası Tahran'da bulunan teşkilâtın başlıca amaçları şu şekilde tesbit edilmiştir: 1. Malların üye ülkeler arasında serbest dolaşımını ve iş dünyaları arasında daha yakın ilişki kurulmasını sağlamak; 2. Ortak teşebbüsler için çaba harcamak; 3. Taşıma ve haberleşme sektörlerinde iş birliği yapmak; 4. Eğitim ve öğretim imkânlarını seferber etmek, ortak kültürel mirasa sahip çıkarak bu alandaki faaliyetleri birlikte yürütüp yaygınlaştırmak; 5. Ekonomilerin birbirini tamamlayıcı özelliğinden âzami derecede faydalanarak hızlı kalkınmaya yardımcı olmak.

Kuruluşundan itibaren ortak ticaret ve sanayi odası, gemicilik ve sigorta hizmetleri alanlarında önemli adımlar atılmış, fakat üye üç devlet arasındaki bu iş birliği bir ortak pazar, gümrük birliği veya serbest bölge oluşturamamıştır. Bununla beraber atılan adımlar sürekli gelişme göstermiş ve bazı ortak amaçlı girişimlerde bulunulmuştur; bunların bir kısmı ortaklaşa, bir kısmı da ihtiyacı olan ülke tarafından tek başına gerçekleştirilmiştir. İlk olarak planlanmış kırk üç proje arasında yer alan banknot-kıymetli kâğıt basımı ve bilyeli yatak-rulman yapımı üzerine Pakistan'da ve alüminyum sanayii üzerine İran'da kurulan üç şirket eşit oranda ortak katılımlıdır. Ortak katılıma konu olmayan gliserin, boya-mürekkep ve amortisör projeleri Pakistan'da; tungsten, karpid, boraks-borik asit, santrifuj ve kimya sanayii için özel filtre, elektrik izolatörü ve sert plastik projeleri Türkiye'de ve karbon kâğıdı projesi İran'da faaliyete geçmiştir.

Teşkilât, üye ülkeler arasında bölgesel tercihli ticaret sistemi kurmak ve ekonomilerini birbirine bağlamak amacıyla bir ulaştırma sistemi oluşturulması için de faaliyette bulunmuş ve bu bağlamda 5180 km. uzunluğunda bir karayolu bağlantısı sağlamıştır. Demiryolunda ise üç ülkeyi kapsayacak bir proje gerçekleştirilememiş, sadece 1971'de İran ve Türkiye arasında bağlantı kurulabilmiştir. Diğer taraftan bütün gayretlere rağmen üye ülkeler arasında ticaret fazla gelişmemiş, ancak bu ülkelerin toplam ticaretlerinin % 2'si kadar olabilmiştir. Bu dönemde İran'la Pakistan arasındaki ticarî ilişkiler daha iyi durumda iken İran'ın Türkiye'ye ihracatının büyük kısmı petrolden ibaret kalmıştır.

Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı 1979 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüş, serbest ticaret sahasına dönüşümün yaklaştığı bir dönemde İran'da gerçekleştirilen devrimden sonra işlerliğini kaybetmiştir. Üye ülkeler arasında 1984 yılı içinde karşılıklı iyi niyetli girişimlerle sekreterya yeniden faaliyete geçirilmiş ve 1985'te imzalanan bir protokolle teşkilât Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı adı altında tekrar kurulmuş, 1992'de Kazakistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Özbekistan, Tacikistan ve Afganistan'ın katılımıyla genişletilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvaz Gökdere, Az Gelişmiş Ülkeler Arası İktisadi Birleşmeler, Ankara 1969, s. 223; RCD Economic Rapor, Tahran 1974, s. 10; "RCD Activities in 1974-75", RCD News, Tahran 1976; M. Dijaved, Economic Integration in the Middle East, [baskı yeri yok] 1977, s. 16; Areas of Economic Cooperation Among Islamic Countries (SESRTCIC), Ankara 1980, s. 96; Direction of Trade Statistics Yearbook 1982, Washington 1982, tür.yer.; Emin Ertürk, Orta-Doğu Türkiye Ekonomik Entegrasyonu ve Petrokimya Sektörü (doktora tezi, 1984), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 133-135; Oğuz Öner, Türkiye'yi Uluslararası Ekonomik Kuruluşlara Üye Yapan Antlaşmalar, Ankara, ts., s. 350-360.

Emin Ertürk

KALKÜTA

Hindistan’da Batı Bengal eyaletinin merkezi.

Hindistan’ın doğusundaki Huglî nehrinin Bengal körfezine dökülürken genişlemeye başladığı yerde denizden 100 km. kadar içeride kurulmuş ve zamanla etrafındaki diğer yerleşim merkezleriyle birleşerek büyük bir şehir halini almıştır. 11.673.000 nüfusuyla (1995)

Hindistan’ın ve dünyanın en büyük şehirlerinden, en işlek limanlarından biridir.

Kalküta’nın çekirdeği, 1690 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin temsilcisi Job Charnock’ın Ganj nehrinin kollarından Huglî’nin doğu kıyısındaki Kalikâtâ köyünün yanına bir acente açmasıyla teşekkül etmiştir. Önceleri sadece şirketin merkezi olarak bilinen ve eski köyün adıyla anılan bu yer, birkaç yıl sonra inşaatı tamamlanan kaleden dolayı resmen Fort William adını almışsa da yerli halk buraya Kalikâtâ demeye devam etmiş, bu ad İngilizce’ye Calcutta imlâsıyla girmiştir. 1756 yılında Bengal Nevvâbı Sirâcüddevle, Fort William’ı zaptederek adını Alinagar’a çevirdi. Ancak ertesi yıl İngilizler kaleyi geri aldıkları gibi bütün Bengal’in idarî ve malî yönetimini ele geçirdiler ve nevvâbın üzerine bir sömürge valisi getirdiler. 1772’de Bengal valiliğine tayin edilen Warren Hastings, İngiliz Parlamentosu’nun kararıyla Hindistan genel valisi unvanını aldı ve ilk iş olarak yönetim merkezini Mürşidâbâd’dan Fort William / Kalküta’ya nakletti. Böylece burası gelişen İngiliz Hindistan İmparatorluğu’nun başşehri oldu ve 1912’de Yeni Delhi merkez oluncaya kadar bu durumunu korudu. 1781’de buraya yeni bir kale yapıldı. Kale düzensiz bir sekizgen planındaydı ve etrafındaki geniş bir bölge garnizonun ateş tâlimleri için boş mekân olarak bırakılmıştı; bu bölge “Meydan” (Maidan) ismiyle bilinmiştir. 1787’de Meydan’ın biraz uzağına Hintgotik tarzında Saint John Kilisesi inşa edildi (1815’te büyütülerek katedral haline getirildi). Kuzey tarafından meydana bakan Anglosakson-Hint mimarisindeki Hükümet Konağı inşaatı 1799’da başladı ve üç yılda tamamlandı. 1813’te batı tarafına eski Yunan mimarisi tarzında belediye sarayı yapıldı. Bu yıllarda bazı Hintli ve Arap

gemi kaptanlarıyla tüccarlar Nahuda Camii'ni, Tîpû Sultan'ın en küçük oğlu Gulâm Muhammed de kendi adını taşıyan camiyi yaptırdı. Hükümet merkezinin Yeni Delhi'ye taşınmasından sonra genel valinin yazlık ikametine tahsis edilen Belvedere (manzarası güzel yer) adlı büyük bina, 1953 yılı Ocak ayından itibaren Hindistan Millî Kütüphanesi olarak hizmete açıldı. Farsça ve Arapça 2000 yazmadan oluşan Bihâr koleksiyonu, 10.000.000 basılı kitabı bulunan kütüphaneyi İslâm araştırmaları için önemli bir merkez durumuna getirmiştir.

Bugün Huglî nehrinin iki kıyısındaki 50 kilometreyi aşkın bir mesafede bulunan bütün yerleşme merkezleriyle birleşmiş olan şehir, XX. yüzyılın başlarında Meydan'ın çevresinde yoğunlaşmış Avrupalılar'ın oturduğu "Beyaz şehir" ve yerli halkın yaşadığı "Siyah şehir" diye tanımlanan iki kesimden meydana geliyordu. Şehirde bir de Hintli zenginlerin evlerinin bulunduğu kısım vardı. Parsîler, Ermeniler, yahudiler ve hıristiyan Hintliler ise Siyah şehrin kuzeybatısında yaşıyorlardı. Her ne kadar ülke bağımsızlığına kavuştuktan sonra şehirdeki İngiliz hâkimiyeti resmen ortadan kalkmışsa da hem İngilizler'in hem Hintliler'in geleneklerine son derece bağlı olmaları sebebiyle gerçek hayatta bugün de aynı ayırım bir ölçüde devam etmektedir.

1780'de genel vali Warren Hastings, hükümet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek üzere Kalküta Medresesi olarak bilinen resmî yüksek eğitim merkezini, 1784'te şarkiyatçı ve yüksek mahkeme hâkimi Sir William Jones, Asiatic Society of Bengal'i kurdu. Şehirdeki Akademi Kütüphanesi de zamanla gelişerek Arapça ve Farsça yazmalar ve basılı kitaplar bakımından Hindistan'ın en geniş kütüphanesi durumuna geldi; sonradan Tîpû Sultan'ın özel kütüphanesi de buraya alındı.

Kalküta'da İngilizce öğrenme ayrıcalığı, uzun süre gayri müslim Hintliler'den oluşan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi görevlileriyle tüccar ve komisyoncuların tekelinde kaldı. Zamanla bazı müslümanlar da bu dili öğrendiler. Bunlardan Nevvâb Abdüllatîf 1855'te Kalküta İslâm Birliği'ni, beş yıl sonra da İngilizce'nin müslümanlar arasında yaygınlaşmasını ve onların politikaya sıcak bakmalarını sağlamak amacıyla Kalküta Müslüman Aydınlar Cemiyeti'ni tesis etti. 1878'de Seyyid Emîr Ali, Müslüman Birliği Merkezi'ni kurarak müslümanlar arasında siyasî uyanışı ve anayasal

haklara sahip çıkmayı teşvik etti. Cemâleddîn-i Efgānî 1882'de bir ara Kalküta'da bulundu. 1905 Ekiminde Bengal'in bölünmesi ve 1906 Aralığında Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulması Kalküta'daki müslüman liderliğini ikinci dereceye düşürdü. Bununla birlikte şehir Hindistan'ın bağımsızlık sürecinde önemli faaliyetlerin merkezi olma konumunu devam ettirdi.

Kalküta günümüzde dünya jüt işleme sanayiinin merkezi durumundadır ve liman faaliyeti içinde jüt çuval sevki başta gelir; şeker, çay ve ham demir bu limandan ihraç edilen diğer ürünler arasındadır. Bugün üç üniversitenin bulunduğu şehir (Jadaypûr, Rabindra Bharati ve Kalküta) çok sayıda araştırma merkezi, kütüphanesi ve 1875 yılında açılan Hindistan'ın en büyük müzesiyle aynı zamanda hareketli bir kültür merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

C. R. Wilson, Early Annals of the English in Bengal, Calcutta 1895; List of Monuments in Bengal, Calcutta 1896, A. K. Ray, A Short History of Calcutta, Calcutta 1902; Abdullah, Târîḫ-i Ḳalikâtâ, Kalküta 1930; G. Moorhouse, Calcutta, London 1971, tür.yer.; M. K. A. Siddiqui, "Caste among the Muslims of Calcutta", Caste and Social Stratification among the Muslims (ed. Imtiaz Ahmad), Delhi 1973, s. 133-156; a.mlf., Muslims of Calcutta, Calcutta 1979, tür.yer.; P. Sinha, Calcutta in Urban History, Calcutta 1978; a.mlf., "Calcutta", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 212-214; S. A. A. Rizvi, Landmarks of South Asian Civilizations, New Delhi 1983; A. Thankappan Nair, Calcutta in the 17th Century, Calcutta 1986; a.mlf., Calcutta's Streets, Calcutta 1987; Calcutta: The Living City (ed. S. Chaudhuri), Calcutta 1990; S. C. Sanial, "History of the Calcutta Madrassa", Bengal: Past and Present, VIII, Calcutta 1914, s. 83-111, 225-250; K. Abdulhaye, "The Foundation of Calcutta", JPHS, VI/3 (1958), s. 195-201; J. S. Cotton, "Kalküte", İA, VI, 139; Sukumar Ray, "Calcutta", EI² (İng.), II, 7; "Calcutta", EBr., III, 586-592.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

KALLÂVÎ

Vezîriâzam veya vezir gibi devlet adamlarının başlarına giydikleri uzun ve büyük kavuk

(bk. KAVUK).

KALMUKLAR

XV. yüzyılda büyük bir göçebe imparatorluğu kuran Moğol kabilesi.

Doğuda kendi dillerindeki Oyrat ve Çungar, batıda müslüman Türkler'in verdiği Kara-Kalmuk / Kalmık / Kalmak adlarıyla tanınırlar. Kalmuk adının Orta Asya'da Teleüt Türkleri için de kullanılmasından (Ak Kalmuk) etnik bir tabir olmadığı anlaşılmaktadır. İslâm kaynaklarınca benimsenen bir halk etimolojisine göre isim dinle ilgilidir ve Batı Moğolları ile Teleüt Türkleri'ne şamanist kaldıkları için "kalmak" masdarı alem olmuş, aynı şekilde İslâm'a giren Dunganlar'a da bu isim İslâm'a döndükleri için verilmiştir (bk. İA, VI, 140; EI² [İng.], IV, 512).

Kalmuklar, Cengiz Han zamanında Baykal gölünün batısına kadar uzanan ormanlarda ve Altay dağlarının eteklerinde yaşamaktaydılar. Daha sonra bunların bir kısmı Cengiz Han'ın torunu Hülâgû ile birlikte batıya gidip İlhanlı Devleti'nin kuruluşuna yardım etti. Diğerleri ise önce Hülâgû'nun kardeşi Kubilay Han'ın yönetiminde Çin'in fethine ve burada bir Moğol devletinin (Yüan Hânedanı) kurulmasına katkıda bulundular. Bu devletin yıkılıp (1368) bütün Moğollar'ın ülkeden çıkarılmasından sonra da Moğolistan'a dönerek Oyrat veya Kalmuk Hanlığı adıyla anılan büyük bir göçebe imparatorluğu kurdular.

Oyrat Hanlığı'nın kurucusu Togan (Togon) Han (1416-1439), bu devleti bir imparatorluk haline getiren ise oğlu Esen Tayşi'dir (1439-1455). Çin'den Moğolistan'a dönen Moğollar iki ayrı liderin idaresinde iki gruba ayrılmışlardı; bunlar Çoros (Ölet), Hoşut, Dörbet ve Torgutlar'dan oluşan Oyratlar'la (Batı Moğolları) Halhalar (Doğu Moğolları) idi. Oyratlar'a, Cengiz Han zamanında imparatorluk ordusunun sol kanadını teşkil ettikleri için Moğolca'da "sol el" anlamına gelen Cengi (sol) Gar (el) da deniliyordu. Bu tabir sonraları Cungar'a dönüştürülerek özellikle Çoroslar için kullanılmış ve yoğun biçimde yaşadıkları Sinkiang'ın kuzey kesimine Cungarya adı verilmiştir. 1416'da bütün Oyratlar'ı bir devlet otoritesi altında toplayan Togan Han önce müslüman Çağatay Hanlığı'na saldırdı ve Muhammed Veys Han'ı üç defa üst üste mağlûp ederek topraklarının büyük

bir kısmını ele geçirdi. Togan Han 1434’te devamlı surette savaştıkları Halhalar’ın lideri Arugtay’ı öldürdüyse de halkına baş eğdiremedi. Bunu 1439’da yerine geçen oğlu Esen Tayşi başardı ve bütün Moğollar’ı yönetimi altında birleştirerek Oyrat Hanlığı’nı Çin İmparatorluğu’nun karşısındaki en büyük güç haline getirdi. Önceleri Çin topraklarına devamlı akınlar düzenleyen Esen Tayşi 1447’de Türkistan’a dönerek Özbek Hanı Ebülhayr Han’ı vergiye bağladı; arkasından İli Kazakları’nı yurtlarından atıp akınlarını Batı Sibirya’nın Tobol ve İşim bölgelerine kadar uzattı. 1449’da ise tekrar güneydoğuya yöneldi ve Ming hânedanından İmparator Yingtsung’u esir aldı; onu serbest bırakma karşılığında da Çin’i vergiye bağlayıp kapılarını ticarete açtırdı.

Devletin sınırlarını Sinkiang ve Çin Seddi’nden Balkaş gölüne kadar genişletmeyi başaran Esen Tayşi’den sonra Oyrat-Halha savaşları yeniden başladı ve Moğol birliği dağıldı. Her ne kadar Dayan Han birliği tekrar kurduysa da bu devamlı olmadı ve onun ölümünden sonra devlet çeşitli Oyrat ve Halha beyliklerine bölündü. 1604’te Horluk adlı bir Torgut beyi önce Hârizm’i istilâ etti; ardından 1618’den 1632’ye kadar süren göç dalgaları halinde kendi ulusunu batıya, İdil (Volga) boylarına taşıyarak orada İdil Kalmukları Hanlığı’nı kurdu (1632). Yaklaşık aynı yıllarda Hara Hula adlı başka bir bey de doğuda, Cungarya’da eski Oyrat Hanlığı’nı yeniden canlandırdı.

Cungar Hanlığı adıyla tanınan Doğu Kalmukları’nın önemli hükümdarlarından Galdan Han, Halhalar’ı da egemenliği altına alarak 1682’de Kâşgar’ı ve arkasından bütün Moğolistan’ı fethetti. Ardından gelen Sevang Rabdan (1697-1727) ve Galdan Sereng (1727-1745) Taşkent dahil bütün Orta Asya’yı ele geçirerek devleti en geniş sınırlarına ulaştırdılar. Fakat daha sonra ortaya çıkan dâhilî kargaşalıktan faydalanan Çin İmparatoru Çienlong birkaç yıl içerisinde Cungar egemenliğine son verdi ve asker-sivil 500.000’den fazla kişiyi kılıçtan geçirerek Cungar halkını ortadan kaldırdı (1758). Batıdaki İdil Kalmukları ise sırasıyla hüküm süren Horluk, Dayçin, Bunçuk ve Ayuke’nin hanlıkları sırasında bir yandan Kırım Hanlığı, bir yandan Rus Çarlığı ile savaşarak bağımsızlıklarını korudularsa da 1724’te Rusya’ya bağlandılar. Bunların 300.000 kadarı 1770’te siyasî bir oyuna getirilen son hanları Ubaşi’nin önderliğinde eski yurtları Cungarya’ya geri gönderildi. Ancak bu hareket bir felâkete dönüştü ve yola

çıkan Kalmuklar müslüman Kazaklar tarafından Balkaş gölü çevresindeki çöllere sürülerek orada çetin tabiat şartlarında imha edildiler; sadece 70.000 kadarı Cungarya'ya ulaşabildi ve artık buranın hâkimi olan Çinliler'den mülteci muamelesi gördü. Ubaşi'nin göçünden sonra geride kalan Kalmuklar Pugaçev ayaklanmasına (1773-1774) katıldılar. Ayaklanmanın bastırılmasının ardından sayıları 50.000 civarında olan Kalmuklar'ın yerleşim merkezlerine 10 kilometreden fazla yaklaşmaları yasaklandı. XIX. yüzyılın sonlarında bunların Sünnî Müslümanlığı benimseyen küçük bir kısmı Orta Asya'ya göç etti ve Isık Göl civarına yerleşerek Sart (sert) Kalmuk adıyla tanındı.

Aşağı İdil bozkırlarında göçebe hayatı süren İdil Kalmukları, 4 Kasım 1920 tarihinde Astarhan yöresinde Rusya'ya tâbi özerk bir Kalmuk bölgesi (oblast) kurulması için izin aldılar. Rusya, 20 Ekim 1935'te Kalmukya denilen bu özerk bölgeyi Kalmuk Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adı altında Sovyetler Birliği'ni oluşturan cumhuriyetlerden biri haline getirdi. Başşehri Elista olan bu cumhuriyetin 75.900 km² yüzölçümündeki toprakları kuzeyde İdil nehri, batıda Don Kazakları arazisi, güneyde Dağıstan Cumhuriyeti ve doğuda Hazar deniziyle çevrilmişti. Ancak II. Dünya Savaşı sırasında Kalmuklar'ı Almanlar'la iş birliği yapmakla suçlayan Stalin cumhuriyetlerini ilga ederek Doğu Sibirya'daki çalışma kamplarına sürdü (1943); arkasından da Kalmukya topraklarına Rusya'nın iç bölgelerinden getirilen Ruslar yerleştirildi. 1958 yılında Sovyetler Birliği'ndeki diğer "cezalı milletler" gibi Kalmuklar da geri döndüler ve eski statülerine kavuştular. Bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Kalmuk Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadırlar ve cumhuriyet nüfusunun % 40'ını oluşturan mevcutları 600.000'dir (1991).

BİBLİYOGRAFYA

R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 465-480; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, I, 160-172; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987; R. Caratini, Des Nationalitès et des

minoritès de l’ex-U.R.S.S., Paris 1992, s. 99-102; R. Cagnat - M. Jan, İmparatorluklar Beşiği (trc. Erden Akbulut - T. Ahmet Şensılay), İstanbul 1992, s. 42-44; “Kalmıki”, Magodı Roccii, Moskova 1994, s. 178-181; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, s. 7-142; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutlu), İstanbul 1995, s. 325; ayrıca bk. İndeks; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 2001, s. 355-356; E. Tryjarski, “A Polish Report on the Qalmuq from 1870”, RO, LI/2 (1998), s. 5-15; W. Barthold, “Kalmuklar”, İA, VI, 140-141; Mirza Bala, “Kalmuklar”, a.e., VI, 141-142; J. A. Boyle, “Kalmuk”, EI² (İng.), IV, 512; G. E. Wheeler, “Kalmuk”, a.e., IV, 512; “Kalmıtskaya Autonomnaya Sovetskaya Sotsialistiçeskaya Respublika”, BSE, XI, 220-225; Abdülkadir İnan, “Kalmuk’lar”, TA, XXI, 167-169; R. Murphey, “Dzungaria”, EBr., VII, 832; Lawrence Krader, “Kalmyk”, a.e., XIII, 195-196; John Richard Krueger, “Mongol”, a.e., XV, 716-717; Herbert Franke, “Mongol Empires”, a.e., XV, 723-724; “Çungarlar”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, VI, 2806; “Kalmuklar”, a.e., XII, 6238.

Muallâ Uydu Yücel

KALP

(bk. KALB).

KĀLÛ BELÂ

(bk. BEZM-i ELEST).

KĀLÛN

(قالون)

Ebû Mûsâ Îsâ b. Mînâ’ b. Verdân elMedenî (ö. 220/835)

Kırâat-i seb‘a imamlarından Nâfi‘ b. Abdurrahman kıraatinin meşhur iki râvisinden biri.

120 (738) yılında doğdu. Yâkūt ve İbnü’l-Cezerî’ye göre dedesinin dedesi Abdullah, Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde Rumlar’dan esir alınmış olup ensardan bir zat bedelini ödeyerek onu âzat etmiştir. Nitekim ensardan Hazrecli Benî Züreyḳ’ın mevlâsı olduğu kabul edilerek Zürekī nisbesiyle tanındığı gibi Zührî nisbesiyle de anılmıştır. Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş’in, Abdullah’ı Kālûn’un dedesi diye zikretmesi bir istinsah veya baskı hatası olmalıdır. Hocası Nâfi‘ b. Abdurrahman, okuyuşunu beğenerek kendisine Rumca’da “güzel, hoş” anlamına gelen “Kālûn” (kalon) diye hitap ettiği için bu lakapla meşhur olmuştur. Abdullah b. Ömer’in Rum asıllı câriyesinin kendisine “sâlih kişi” mânasında Kālûn diye hitap etmesi sebebiyle bu lakapla tanındığı da kaydedilir (Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, I, 58-59). Öte yandan Medenî nisbesinden ve hayatı hakkında verilen bilgilerden hareketle onun Medine’de doğup orada yaşadığı söylenebilir.

Kālûn kıraat ilmini, aynı zamanda üvey babası olduğu söylenen Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan tahsil etti ve bu konuda uzmanlaşıncaya kadar Nâfi‘den yararlanmayı sürdürdü. Kendi ifadesine göre defalarca ondan Kur’an’ı hatmetmesi ve öğrendiklerini yazıya geçirmesi yanında tahsilini tamamladıktan sonra da yirmi yıl müddetle hocasının meclisinden ayrılmadı; kendisinden Ebû Ca‘fer el-Kārî’nin kıraatini de okudu. Ayrıca İbn Verdân’dan arz yoluyla kıraat öğrendi. Muhammed b. Ca‘fer b. Ebû Kesîr, Abdurrahman b. Ebü’z-Zinâd ve Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan hadis rivayet etti. Kālûn’dan oğulları Ahmed ve İbrâhim’le Ebü’l-Hasan Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî, Ebû Neşît Muhammed b. Hârûn, Muhammed b. Sâlih el-Mısrî ve İbn Şenebûz’ün hocası Ebû Süleyman Sâlim b. Hârûn el-Leysî gibi şahsiyetler kıraat tahsil ederken Ebû Zür‘a er-Râzî, Mûsâ b. İshak el-

Ensârî, Ali b. Hasan el-Hisincânî, İbrâhim b. Deyzil gibi râviler hadis rivayetinde bulundu. Kendini Kur’an ve Arapça öğretmeye adayan Kālûn’un bu hizmeti uzun yıllar sürdürmesinde hocası Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın bu husustaki uyarı ve tavsiyelerinin etkisi olmalıdır (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 327).

Zehebî, Kālûn’un kıraat ilmindeki güvenilirliğine işaret etmesi yanında hadislerinin de genel anlamda yazılabileceğini söylemesine rağmen onun hadis alanındaki yeri konusunda görüşü sorulan Ahmed b. Sâlih el-Mısrî’nin (İbnü’t-Taberî), “Siz de herkesin hadisini yazıyorsunuz” diye cevap verdiğini kaydeder (Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 327). İbn Mücâhid’in, Kitâbü’s-Sebʿa’sında Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraatini tesbit ederken dayandığı esaslardan birinin Kālûn’a ait rivayet olması ve kırâat-i seb‘a yahut kırâat-i aşere konusunda telif edilip kıraat imamlarından gelen rivayetleri iki ile sınırlayan eserlerde bu iki râviden biri olarak Kālûn’un tercih edilmesi onun bu ilimdeki güvenilirliğini göstermektedir. Ayrıca Kālûn’un nahiv ilmine vukufu da itibarının artmasına katkıda bulunmuştur. Kālûn, kulakları duymadığı için talebelerinin hatalı okuyuşlarını İbn Ebû Hâtim’e göre dudak hareketlerinden takip ederek, Yâkūt’a göre ise kulağını talebenin ağzına iyice yaklaştırarak tesbit ve tashih ederdi. 220’de (835) Medine’de vefat eden Kālûn’un ölüm tarihi bazı kaynaklarda 205 (820) olarak zikredilmişse de Zehebî bunun yanlış olduğunu belirtmiştir.

Kālûn’un Nâfi‘ b. Abdurrahman kıraatiyle ilgili rivayeti konuya dair bütün kaynaklarda yer aldığı gibi onun kıraatini müstakil olarak veya diğer bazı râvilerin rivayetleriyle birlikte ele alan çalışmalar da vardır (bunlardan bazıları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 418, 420; II, 486 [Dûrî ve Hafs b. Süleyman’ın rivayetleriyle birlikte], 637 [Verş’in rivayetiyle birlikte], 644, 649 [Verş’le ihtilâfları ele alınmıştır], 664, 680, 689). Ayrıca Ali Muhammed ed-Dabbâ‘ el-Cevherü’l-meknûn fî rivâyeti Ḳālûn (Kahire 1355), Mahmûd Halîl el-Husarî Rivâyetü Ḳālûn ʿan Nâfiʿ (Kahire 1394/1974) adlarıyla birer çalışma yapmışlardır. Hüsnî Şeyh Osman da Hafs, Kālûn ve Verş’in rivayetlerini ele alan Ḥaḳḳu’t-tilâve adlı bir eser yazmıştır (Amman 1981).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VI, 290; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 4; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 58-59; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 151-152; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 326-328; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 326-327; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 211-220, s. 350-352; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 327; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 615-616; a.mlf., en-Neşr, I, 112; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 235; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 48; Abdülfettâh el-Kādî, el-Büdûrü'z-zâhire, Beyrut 1401/1981, s. 8; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 418, 420; II, 486, 637, 644, 649, 664, 680, 689.

Tayyar Altıkulaç

KĀLÛYÂN

XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Selçuklu mimarı.

Anadolu Selçukluları'nın başşehri Konya, Ilgın ve Sivas'ta eserleri bulunan Kālûyân el-Konevî'nin hayatına dair fazla bilgi yoktur. Menâḳıbü'l-ʿârifîn'de, arkadaşı Aynüddevle gibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin çevresinde yaşayan hıristiyan ressam ve sanatçılar arasında bulunduğu belirtilmektedir. Daha sonra müslüman olduğu kabul edilir. Kālûyân hakkında yapılan ilk araştırmalarda Kelûk b. Abdullah'la aynı kişi olduğu zannedilmiş, kendisinin Rum veya Ortodoks Türk olduğu ileri sürülmüştür. Konya Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi'nde kayıtlı (envanter nr. 1511), Konya Kalesi'ne ait olduğu sanılan bir yüksek kabartma üzerinde Kālûyân ismine rastlanmaktadır. Bu kitâbe bir burca, belki de surların onarımına aittir. Son araştırmalar kendisinin Bünyan Ulucamii'nde çalışmadığını ortaya koymuştur. Bu camide çalışan sanatkârın Kālûyân b. Karabuli olduğu belirlenmiştir. Kālûyân, 1230'larda I. Alâeddin Keykubad'ın iktidar yıllarında mimarlık ve sanat ortamının en verimli olduğu dönemde eser vermeye başlamış, muhtemelen devrin ünlü mimarı Kelûk b. Abdullah'ın öğrencisi olmuştur. Özellikle Vezir Sâhib Ata'nın yapılarında çalışmış ve 1290'larda ölmüştür.

Kālûyân'ın sadece iki Selçuklu yapısında imzası mevcuttur. Bunlardan biri Konya Ilgın'daki kaplıcadır. Ilgın Kaplıcası I. Alâeddin Keykubad zamanında inşa ettirilmiş, II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde 1267 yılında Sâhib Ata tarafından onarılmıştır. Onun, kaplıcanın kadınlar bölümünde "amel-i Kālûyân el-Konevî" şeklinde imzasına rastlanmaktadır. İkinci eser Sivas'taki Gökmedrese'dir. 1271'de Sâhib Ata tarafından inşa ettirilen bu yapı açık avlulu, dört eyvanlı, iki katlı medreseler grubuna girmektedir. Çifte minareli cephesi, taçkapı tasarımı ve süslemesi bakımından XIII. yüzyıl Selçuklu yapılarının en güzel örneklerinden biri olan medresede taçkapının köşe sütunları üstündeki panolar içinde "amel-i üstâd Kālûyân el-Konevî" imzası görülmektedir. Kālûyân, Konya'da Kelûk b. Abdullah'ın inşa ettiği Sâhib Ata Külliyesi'ndeki türbenin çini dekorasyonunu 1283'te yapmıştır. Burada dönemin bezemesinde esas olan

renk, motif ve kompozisyonları başarılı bir şekilde uygulamıştır.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Kālûyân'ın aktif olarak çalıştığı ve kendine has bir üslûbu olduğu söylenebilir. Bu üslûp, Anadolu Selçuklu yapılarının genel karakterini yansıtan ve bilim adamlarınca İlhanlı dönemi özellikleri olarak belirlenen, cephede geometri ve orana önem verilmesi, çifte minare bulunması, pencere sayısının artması, süslemede figür ve bitkisel bezemenin ağır basması gibi özellikler gösterir. Kālûyân bu üslûp bakımından ancak Sivas'taki Gökmedrese ile değerlendirilebilir. Ayrıca XIII. yüzyıla ait bilhassa Sivas ve Erzurum yapılarında görülen taşkın bitkisel bezemenin kullanımı ve gelişmesinde Kālûyân'ın önemli bir yerinin olduğunu da belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkī, Âriflerin Menkıbeleri, I, 610; M. Ferit - M. Mesut, Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 120-121; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 79; Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1957, s. 150-151; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 283-291; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 107-113; B. Brend, "The Patronage of Fahr addin Ali Ibn al-Husain and the Work of Kaluk Ibn Abd Allah in the Development of the Decoration of Portals in Thirteenth Centruy Anatolie", KOr., X/1-2 (1976), s. 160-186; Orhan Cezmi Tuncer, "Mimar Kölük ve Kâlûyân", VD, sy. 19 (1985), s. 109-118; W. B. Denny, "Kālūyān", Macmillan Encyclopedia of Architects, New York 1982, II, 551-552; G. Yalçıner, "Kâlûyân el-Konevî", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 938.

Haşim Karpuz

KALYON

(bk. GEMİ).

KALYÛB

(قليوب)

Aşağı Mısır'da tarihî şehir.

Kahire'nin 15 km. kuzeyinde, Kahire-İskenderiye demiryolu üzerindedir; adının Grekçe Kalliope'den geldiği kabul edilir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar idarî taksimata göre Kalyûbiye ilinin (müdiriyet) merkeziydi ve burada il idaresinin meclisi, bölge hastahanesi ve şer'î mahkeme bulunuyordu. Ancak Hidiv İsmâil Paşa dönemine rastlayan 1871'de il merkezi Benhâ şehrine taşındı. Bugün Kalyûbiye iline (muhafaza) bağlı olan Kalyûb yaklaşık 100.000 (1996) nüfuslu bir şehirdir.

İslâm fetihlerinin Mısır'a ulaştığı 20 (641) yılında Amr b. Âs, Kalyûb'un girişine bir köprü kurdu ve bu köprünün yardımıyla bölgedeki diğer şehirlerin fethini kolayca gerçekleştirdi. 549'da (1154) Fâtımî halifelerinden Zâfir-Bia'dâillâh, Kalyûb bölgesini Nasr b. Vezîr Abbas es-Sanhâcî'ye iktâ etti. Seyyah İbn Cübeyr, İskenderiye'den Kahire'ye giderken ziyaret ettiği Kalyûb'u (572/1176) gördüğü şehirlerin en güzeli diye tanımlar. Kalyûb, tarih boyunca Kahire'ye gelen elçilerin şehre girmeden önceki son durakları olmuştur. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un emriyle 715 (1315) yılında Kalyûb şehrinin merkez olduğu Kalyûbiye vilâyeti kuruldu. İbn İyâs'a göre Yavuz Sultan Selim'in elçileri, Hayır Bey ve Kadı Berekât b. Mûsâ tarafından Kalyûb'da karşılandı (Târîḫu Mıṣr, III, 109). Tarihçilerden İbn Dokmak (ö. 809/1407) ve Halîl b. Şâhin (ö. 873/1468), Kalyûb şehrinin büyük bir kısmının kendi dönemlerinde harap durumda olduğunu söylerler (el-İntiṣâr, V, 47; Zübdetü Keşfi'l-memâlik, s. 32). Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı topraklarına katmasıyla esasen Kahire-Şam güzergâhında bulunmasından dolayı önem taşıyan Kalyûb, İstanbul-Kahire hattı üzerinde daha önemli hale geldi. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) buradan el-Hankah (Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 234), İbn İyâs da Hankāh-ı Siryakūs (Bedâʾiʿü'z-zühûr, V, 295-296) adıyla bahsederler.

Eserini Sultan Necmeddin Eyyûb'a ithaf eden Osman b. İbrâhim en-Nablûsî

(ö. 685/1286 [?]) özellikle Kalyûb'un zenginliğini, bahçelerini, meyve ağaçlarını anlatır ve sultanın bu ağaçlardan yapılacak kesimi şiddetle yasakladığını söyler. Daha sonra burada ekonomik durumla ilgili pek önemli bir hareket görülmez. 1804-1805 yıllarında başı bozuk askerler tarafından yağma edilen Kalyûb'da 1825'te Kavalalı Mehmed Ali Paşa pamuk ipliği ve dokuma fabrikası, kışlalar ve bir menzilhâne kurdu. Şehrin esas gelişmesi Şevâribî ailesinin burayı imar etmeye başlamasıyla gerçekleşti. Şevâribîler, Kalyûb'un en meşhur ailesidir ve nesepleri Hicaz'a dayanır. XIII. yüzyılda Kalyûb'a yerleşen aile Osmanlı döneminde önemli idarî görevlerde bulunmuş ve fertleri "şeyhü'l-Arab" unvanıyla anılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında değişen ekonomik durumlardan faydalanan aile Kalyûb'daki bütün iş yerlerine, dolayısıyla ticarî hayata ve şehrin çevresindeki ziraata hâkim oldu. Cebertî'nin 1798 yılı olaylarını anlatırken yazdığına göre Süleyman Mansûr eş-Şevâribî, Fransızlar'a karşı direnişçilerin başına geçerek bir ayaklanma girişiminde bulunmuş ve onlar tarafından atıldığı hapishanede ölmüştür (ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, IV, 37-38). Ali Paşa Mübârek, Şevâribî ailesiyle ilgili geniş bilgi verir.

Kalyûb'da bugün altı cami ve çeşitli tekkeler vardır. Bu camilerin en önemlisi 1724'te Ahmed eş-Şevâribî tarafından yenilenen Zeynebî Camii'dir. Diğerleri ise Sâlihîn, Ârifbillâh Sîdî Abdurrahman, Raî, Alâeddin ve Sîdî Avvâz camileridir. Ebü'l-Mekârim Abdüsselâm b. Sultan el-Mâcerî ile Sîdî Avvâz'ın türbeleri de buradadır. Birçok âlim Kalyûbî nisbesiyle anılır; bunların en meşhuru Şâfiî fakihi Şehâbeddin el-Kalyûbî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 205-206; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 18; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 191-192; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, IV, 147; İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 40, 87, 110, 148; Osman b. İbrâhim el-Nablusî, Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍiyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mıṣriyye (nşr. C. Becker - Cl. Cahen, BEO

içinde), XVI (1961), s. 48; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. M. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 231; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr (nşr. C. Vollers), Kahire 1309, V, 47-50; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 303, 393-394, 399-400; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 74, 129; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlik, Paris 1894, s. 32-34; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 295-296; a.mlf., Târîḫu Mıṣr, Bulak 1311-12, II, 54, 109, 157, 197, 204; III, 109, 110, 170, 192, 206, 286, 303, 318; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 234; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (Bulak), IV, 37-38; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, XIV, 114-119; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1953, II, 19, 57-58; A. Richter, "Kalyûb", İA, VI, 143-144; a.mlf., "Ḳalyūb", EI² (İng.), IV, 514-515.

Eymen Fuâd Seyyid

KALYÛBÎ

(القليوبي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (ö. 1069/1659)

Şâfiî fakihi.

Kahire yakınlarındaki Kalyûb köyündendir. Şemseddin er-Remlî ve Nûreddin el-Halebî'den ders aldı. Çağdaşları arasında Şâfiî fıkhının otoritesi kabul edildi ve "Küçük Şâfiî" diye tanındı. Ezher âlimlerinden olan Kalyûbî'nin talebeleri arasında İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ gibi tanınmış şahsiyetler vardır. 27 Şevval 1069 (18 Temmuz 1659) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Ḥâşiyetü'l-Ḳalyûbî ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî ʿale'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine ait şerhin hâşiyesidir (I-II, Mekke 1305; Umeyre el-Burullusî'nin hâşiyesiyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318). 2. Kitâbü'ṣ-Ṣalavât. eṣ-Ṣalavâtü'l-behiyye ʿalâ seyyidinâ Muḥammed ḫayri'l-beriyye ve Risâle fî fażli'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebî olarak da anılır (Kahire 1300). 3. Ḥikâyâtün ġarîbe ve ʿacîbe (Nevâdirü'l-Ḳalyûbî). W. Nassau Lees ve Mevlevî Kebîrüddin tarafından Ḥikâyât ve ġarâʾib ve ʿacâʾib ve leṭâʾif ve nevâdir ve fevâʾid ve nefâʾis: The Book of Anecdotes, Marvels, Pleasantries, Rarities and Useful and Precious Extracts adıyla yayımlanan (Calcutta 1272/1856, 1864; Cawnpore 1912) ve R. R. Khawam tarafından Fransızca'ya çevrilen (Le fantastique et le quotidien, Paris 1981) eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1274, 1277, 1279, 1282, 1287, 1296, 1297, 1300, 1302, 1304, 1307, 1308, 1311, 1323, 1324, 1328, 1342, 1353). Oskar Rescher de Die Geschichten und Anekdoten aus Qaljûbî's Nawâdir und Schirwânî's Nafhat el-Jemen adlı eserinde bu kitaptan aldığı hikâyelerin Almanca serbest bir tercümesini yapmıştır (Stuttgart 1920). 4. et-Teẕkire fi'ṭ-ṭıb (el-Meṣâbîḥu's-seniyye fî ṭıbbi ḫayri'l-beriyye) (Mehdî b. İbrâhim'in Muḫtaṣaru Kitâbi'r-raḥme fi'ṭ-ṭıb ve'l-ḥikme'si ile birlikte, Kahire 1300, 1302, 1304; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Muḫtaṣaru

Teẕkireti’s-Süveydî’sinin kenarında, Kahire 1302, 1304, 1311; Kahire 1296, 1305). B. R. Sanguinetti, eserin ilk üç bölümünün Arapça metnini ve Fransızca tercümesini yayımlamıştır (“Quelques chapitres de medecine et de thérapeutique arabes”, JA, VI [1865],

s. 378-469; a.e., VII [1866], s. 289-328). 5. Tuḫfetü’r-râġıb fî sîreti cemâʿa min (aʿyâni) ehli’l-beyti’l-eṭâʾib (Kahire 1307). Mısır’da kabirleri meşhur olan bazı Ehl-i beyt büyüklerinin biyografisini içeren eser Mehmed Zihni Efendi tarafından Buğyetü’t-tâlib adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1332).

Kalyûbî’nin yazma halinde günümüze ulaştığı belirlenen diğer eserleri de şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ebî Şücâʿ li’bn Ḳāsım el-Ġazzî (Ebû Şücâ‘ el-İsfahânî’nin el-Muḫtaṣar’ına İbn Kāsım el-Gazzî’nin yaptığı şerhin hâşiyesidir); Ḥavâşin ʿalâ Şerḥi’l-Ḫaṭîb (Hatîb eş-Şirbînî’nin el-İḳnâʿ fî ḥalli elfâżi Ebî Şücâʿ adlı eserinin hâşiyesidir); Ḥâşiye ʿalâ Tuḥfeti’ṭ-ṭullâb (Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Taḥrîru Tenḳīḥi’l-Lübâb’ına yine kendisinin yaptığı Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb isimli şerhin hâşiyesidir); Menâsikü’l-ḥac; el-Aḥkâmü’l-muḫliṣa fî ḥükmi mâʾi’l-ḥimmiṣa; eṭ-Ṭarîḳatü’l-vâżıḥa fî esrâri’l-fâtiḥa; el-Büdûrü’l-münevvere fî maʿrifeti’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire; Żabṭu eḥâdîs̱i’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr (Evrâḳ laṭîfe) (Süyûtî’nin eserindeki hadislerin tahkikine dair bir çalışmadır); Miʿrâcü’n-nebî (es-Sirâcü’l-vehhâc fî ḳıṣṣati’l-isrâʾ ve’l-miʿrâc, Kitâbü’l-Miʿrâc veya Kitâb fi’l-isrâʾ ve’l-miʿrâc); Taʿlîḳ laṭîf ʿalâ küllin mine’l-isrâʾ ve’l-miʿrâci’l-münîf (Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî’nin Ḳıṣṣatü’l-miʿrâc adlı eserinin şerhidir); Kitâbü Ḥikâyât (bazı şahsiyetlerin hayat hikâyelerinin anlatıldığı eser Kitâbü’n-Nevâdir’den farklıdır); Risâle fî maʿrifeti esmâʾi’l-bilâd ve ʿurûḍihâ ve eṭvâlihâ ve inḥirâfihâ; el-Hidâye mine’ḍ-ḍalâle fî maʿrifeti’l-vaḳt ve’l-ḳıble min [bi-] ġayri âle; Cedvelü esmâʾi’l-kevâkib ve meṭâliʿihâ ve ebʿâdihâ ve meḳādîrihâ ve derecâtihâ; Risâle fî ʿilmi’l-mîḳāt; Risâle fi’l-evḳāt ve’l-mevâsim ve’t-tevḳīʿât (Kıbtî takvimi esas alınarak düzenlenmiştir); Muḳaddime fi’l-fuṣûli’l-erbaʿa ve evḳāti’ṣ-ṣalavât ve âḫiri’l-leyl ve ciheti’l-ḳıble bi-ġayri âle; Muḳaddime sehle fî ʿilmi’l-vaḳt ve’l-ḳıble; Melâḥim (Rûmî, Kıbtî ve Arabî yılbaşının tesbitine ve mevsimlere ilişkindir); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Âcurrûmiyye (el-Fevâkihü’s-seniyye ʿalâ Şerḥi’l-Âcurrûmiyye; İbn Âcurrûm’un eseri üzerine Hâlid b. Abdullah el-Ezherî’nin hazırladığı şerhin hâşiyesidir), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-

Ezheriyye (Hâlid b. Abdullah el-Ezherî'nin el-Muḳaddimetü'l-Ezheriyye'sine yine kendisinin yaptığı şerhin hâşiyesidir); Risâle fî ʿilmi'l-ḥurûf ve şerḥi'l-evfâḳi's-sebʿa (Risâle fî ʿilmi'l-ḥarf ve'l-vefḳ); Feżâʾilü Mekke ve'l-Medîne ve Beyti'l-maḳdis ve şeyʾ min târîḫihâ; en-Nübẕetü'l-laṭîfe fî beyâni maḳāṣıdi'l-Ḥicâz ve meʿâlimihi'ş-şerîfe; Taʿbîri'l-menâmât; Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Îsâġūcî (Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Îsâġūcî şerhinin hâşiyesidir); Kitâbü'l-Mücerrebât (bu eserlerin yazma nüshaları için bibliyografyadaki kataloglara bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, I, 175; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 21-22; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, II, 303; Pertsch, Gotha, III, 87-88; Bahâ Ahmed el-Meyhî - Muhammed el-Biblâvî, Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1305-1309, II, 181, 199, 205; III, 223; IV, 46; V, 30, 303, 318, 328-329, 367, 372; VI, 9-10, 40, 126, 210-211; VII/2, s. 519; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 178-179; Serkîs, Muʿcem, II, 1525-1526; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 218, 220-221, 249, 431, 637; Brockelmann, GAL, II, 478-479; Suppl., II, 492-493; a.mlf., "al-Ḳalyūbī", EI² (İng.), IV, 515; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1947, II, 189, 426; Karatay, Arapça Basmalar, s. 92; Muhammed Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 217; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 100, 245, 249, 271, 288; III, 64,109, 190; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 967; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 730; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 150, 732; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton 1977, s. 38, 125, 131, 382, 431; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981-86, I, 61, 75, 171, 342, 401, 415, 485, 489, 576, 580; II, 285-

287; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 101-102; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 279; H. L. Gottschalk v.dğr., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Zug 1985, IV, 74, 76, 181, 293-294; el-Münteḫab mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fi'l-Ḥaleb, Beyrut 1407/1986, s. 392; R. Mach - E. L. Ormsby, Handlist of Arabic Manuscripts, Princeton 1987, s. 358; E. Fendik, İktifâʾü'l-ḳanûʿ, Kum 1409, s. 100, 156, 225, 226, 228, 385; Yûsuf Zeydân, Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-İskenderiyye, Kahire 1995, II, 287, 342; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 297-299; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 141-142; O. Rescher, "Verbesserungen und Bemerkungen zur Kalkuttaer Ausgabe von Qaljubı's nawadir", ZDMG, LXXIII (1919), s. 213-219.

Cengiz Kallek

KAM

Eski Türkler'de şaman da denilen dinî, sihrî, mistik bir otoriteyi temsil eden kişi

(bk. ŞAMANİZM).

KAM, Ömer Ferit

(1864-1944)

Son dönem şairlerinden, düşünür ve yazar.

10 Ocak 1864'te İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. II. Abdülhamid'in harem doktoru olan Ahmed Muhtar Paşa'nın oğludur. Beylerbeyi Rüşdiyesi'ni bitirince babasının arzusuna uyarak Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne'ye kaydolduysa da bir yıl sonra bu okulu bırakıp Mektebi Hukuk'a girdi, ancak babasının ölümü üzerine ikinci sınıfta okulu terketti. Yarım kalan öğrenimini özel hocalardan ders alarak tamamlamaya çalıştı, bu arada Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Ayrıca geniş bir hadis kültürüne sahip olduğu belirtilmektedir (Levend, s. 23). Kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre (a.g.e., s. 19) ilim ve irfanından en çok faydalandığı kişi, dönemin ilim adamlarından olup bir ara matbuat müdürlüğü de yapmış bulunan şair Mehmed Nüzhet Efendi'dir.

Ömer Ferit, 1887'de Bâbıâli Tercüme Odası'nda mütercim olarak göreve başladı. 1888'de Beylerbeyi Rüşdiyesi'nde Fransızca muallimi oldu. Ayrıca cami derslerine katılarak geleneksel ilimlerde öğrenimini devam ettirdi ve 1905'te Mustafa Âsım Efendi'den icâzet aldı. Aynı yıl, İran'ın İstanbul sefiri Rızâ Dâniş Han'ın Lahey Barış Konferansı münasebetiyle yazdığı bir şiiri Türkçe'ye çevirdiği için İran hükümeti tarafından kendisine Şîr-i Hurşîd nişanı verildi. Bu arada dinî, fikrî ve felsefî konularda hayatı boyunca devam ettireceği okuma ve araştırma faaliyetine girişti. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerinin ilk ve sürekli yazarlarından olan Ömer Ferit, 1913'te dergi adına "Avrupa ahvâlini tetebbu ve ulemâ ve felâsife ile te'sîs-i muârefe" için Avrupa'ya gönderildi. Bu seyahatin intibalarını "Avrupa Mektupları" başlığıyla Sebîlürreşâd'ın X ve XI. ciltlerinde yayımladı. 1914'te Dârülfünun'da Mehmed Âkif'in yerine Türk edebiyatı müderrisliğine, 1917'de Süleymaniye Medresesi'nde felsefe-i umûmiyye tarihi müderrisliğine, 1919'da Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye

üyeliğine tayin edildi; bir yıl sonra da Edebiyat Fakültesi'nde şerh-i mütûn müderrisi oldu. Millî Mücadele'nin ardından bir ara açıkta kalan Ömer Ferit, Şubat 1923'te tekrar Süleymaniye Medresesi'ndeki müderrislik görevine getirildi. Medreselerin lağvı üzerine Tetkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye üyesi olarak Ankara'ya gitti. Mayıs 1924'te Dârülfünun İran edebiyatı müderrisliğiyle İstanbul'a döndü. 1933'te Dârülfünun'un İstanbul Üniversitesi adıyla yeniden yapılandırılması sırasında görevden uzaklaştırılan öğretim elemanları arasında yer alan Ömer Ferit, zamanını heveslilerine eski metinler okutmakla geçirdi. 1936-1941 yıllarında Maarif Vekâleti Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu üyesi olarak çalıştı. 23 Mart 1943'te Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İran edebiyatı öğretim üyeliğine tayin edildi. 22 Mayıs 1944'te vefat etti.

Ferit Kam, İslâmcı olarak tanınan kesimin temsilcilerinden sayılır. Vehimli, kararsız ve sert mizacının da tesiriyle üniversite öğrenciliği yılları fikrî bunalım ve arayışlarla geçmiş, Doğu ve Batı'nın önde gelen filozoflarının, tanınmış mutasavvıfların eserlerini okuyarak ve bazı şeyhlere intisap ederek bu sıkıntılarını aşmaya çalışmış, sonunda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'si sayesinde aradığı huzuru bulmuştur.

Çalışmalarını din, tasavvuf, felsefe, edebiyat ve kısmen tarih alanlarında yoğunlaştıran Ferit Kam küçük yaştan itibaren eski divanları okumuş, bunlardaki mazmunların delâlet ettiği anlamları kavramak için klasik kaynakları incelemiş, bu münasebetle eski simya ve kimyadan astroloji ve astronomiye, efsaneden tarihe, kelâmdan tasavvufa kadar birçok alanda bilgi sahibi olmuştur. Türk ve Fars edebiyatları alanındaki yoğun çalışmaları ve birikimi yanında Fransız edebiyatı ve şiirini de yakından tanımış, bilhassa XVIII ve XIX. yüzyıl romantiklerinden faydalanmıştır. Büyük bir dirayetle ve derin bir zevkle okuttuğu divan edebiyatıyla birlikte halk şairlerine de yakın ilgi duyan Ferit Kam, millî şiirin üstadı olarak gördüğü Âşık Ömer'in bütün şiirlerini bir defterde toplamış; Acem taklidine saplandığını düşündüğü Osmanlı şairlerini de eleştirmiştir (Levend, s. 22-23).

Ferit Kam, felsefede süreklilik anlayışını edebiyata da uygulayarak yeni Türk edebiyatını anlayabilmek için önceki edebiyatı kronolojik seyir içinde incelemek ve aralarındaki sebep-sonuç ilişkilerini ortaya koymak

gerektiğini ileri sürmüştür. Âsâr-ı Edebiyye Târihi başlıklı eserinin önsözünde böyle bir incelemenin, tarihin yol göstermesiyle milletin içtimaî, ahlâkî karakterini ve medeniyetteki yerini ortaya koyacağını belirtmiştir. Bu düşünceden yola çıkarak sanatla ahlâk arasında sıkı bir münasebet kurmuş ve edebî çalışmalarıyla bu düşüncesini kanıtlamaya çalışmıştır. İran edebiyatına dair hazırladığı ders notlarını da bu görüşle geliştirip İran Edebiyatı Tarihi adlı tenkitli çalışmasını ortaya koymuştur. Ayrıca Bâkî ve Sâbit gibi divan şairleri üzerine incelemeler yapmış, özellikle Sâbit hakkındaki araştırmaları Jan Rypka tarafından takdirle karşılanmıştır.

Eski Çin ve Hint felsefelerinden başlayarak Doğu, Batı ve İslâm felsefesi hakkında geniş birikime sahip olan Ferit Kam, daha on yedi-on sekiz yaşlarından itibaren felsefî ve teolojik problemler üzerine zihin yormaya başlamıştır. Ona göre felsefe mâşerî vicdanda yerleşmiş inançların bâtıl olduğuna hükmedemez, ancak onun kaynağını ve yayılış sebebini açıklar ve yorum yapar. Felsefe, tecrübeleri ve onlardan çıkarılan sonuçları göz önünde bulundurmak zorundaysa da tecrübenin sonuçları içinde sıkışıp kalmamalıdır. Bir felsefî hareket insan tabiatından başka bir tabiatın yardımıyla ortaya konamaz. İnsan tabiatının ise birtakım kanunları, sınırları ve ihtiyaçları vardır. Her filozof bunları dikkate almak mecburiyetindedir. İnsanda zaman ve mekâna tâbi olmayan inançlar olduğuna göre felsefe bunları da araştırmak durumundadır.

Ferit Kam âlemde hudûs ve kıdem, hareket ve sükûn, kemal ve noksanlık, mutlak ve mukayyet gibi karşıt kavramlarla ifade edilen iki türlü varlık olduğunu kabul etmektedir. Burada esas mesele sonlu ile sonsuzun nasıl mevcut olabileceğinin belirtilmesidir. Bunlar arasındaki zıtlığın büyüklüğüne karşı zayıf ve sınırlı olan insan idrâki meselenin içinden çıkamamaktadır. Şüphesiz sonlu varlığı inkâr etmek hayatı inkâr etmek demektir. Hiçbir soyutlama fikrî şahsiyetimizin sesini yok edemez. Bununla beraber peyderpey ortaya çıkan değişken ve yokluğa mahkûm varlık türlerini anlamak, hatta hareket fikrini dahi idrak edebilmek için bile sabit bir asıl varlığın mevcudiyetine inanmak gerekir. Bundan dolayı Ferit Kam gerek sonlunun gerekse sonsuzun inkârını akıl ve mantık dışı görür; çünkü bunların ancak biri diğeri sayesinde tasavvur edilebilir. Bu noktada hem dualizmi hem panteizmi eleştirerek Allah'ın varlığını bütün varlıkların temeli olarak görür, bunu da insan aklının ve eşyanın kanunu diye

benimsediği vahdet fikrine dayandırır.

Maddenin ve maddî varlıkların mevcudiyetini kabul etmekle beraber Ferit Kam maddeciliğe karşıdır. Bundan dolayı materyalizmi savunan Celâl Nuri'yi eleştiren yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarında Celâl Nuri'nin pozitivist etkilerle metafiziği inkâr etmesine karşı çıkarak insan düşüncesinin her türlü metafizikle bir ölçüde ilgisi olduğunu söyler. Âlemde bir bütünlük, vahdet, gizli bir düzen ve âhenk bulunduğunu, Allah'ın yarattığı evrende noksanlık görenlerin kusursuz bir Tanrı fikri olmadan mükemmelliği kendi başlarına bulamayacaklarını belirtir. Ona göre maddî varlıkların mevcudiyeti çeşitli unsurlara dayandığı gibi insan düşüncesinin silsile halinde uzaması da peygamberlerin getirdiği dinlere dayanır. Çünkü insanların sahip oldukları maddî-mânevî her şey, dinin telkin ettiği ilkelerin asırlara göre değiştirilip yorumlanmasından ibarettir. Yine din ortadan kalkacak olsa insanlarda fazilet namına bir şey kalmaz. Böylece Ferit Kam ahlâkın temelini de dinde aramaktadır. Ayrıca kazâ ve kader meselesini incelerken önce determinizmi ve fatalizmi eleştiren Ferit Kam deterministlerin insanı eşya gibi gördüklerini, fatalistlerin de körü körüne cebre inandıklarını, bunların ikisinin de İslâm'da mevcut bulunmadığını söylemekte; insanın cüz'î iradeye sahip olduğu için serbest hareket edebildiğine, tabiat kanunlarının zaruri olarak var oluşu gibi insandaki hürriyetin, iradenin de zaruri olduğuna inanmaktadır. İyimserliğe dayanan bir ahlâk anlayışına sahip olan Ferit Kam'a göre faziletler gücünü dinin esaslarından alır. Şu halde ahlâkın ilk öğreticileri peygamberlerdir. Nitekim çeşitli filozofların bu konudaki fikirlerinin ortaya çıkışı, bir peygamberin zuhur ettiği yahut onun dininin hâkim ve etkili olduğu bir döneme rastlamaktadır.

Ferit Kam, ahlâkın zaman ve mekân içinde değişmeler göstermesinin sebebini insan tabiatında aramıştır. Emile Boirac'tan çevirdiği Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk adlı esere koyduğu bir notta (s. 9) ahlâkla insan tabiatı arasındaki münasebeti şöyle açıklamaktadır: Ruhta sevgi kaynağı olarak duygu, bilme arzusu ve muktedir olma arzusu şeklinde

sıralanan üç meyil ve bunların her birinin karşılığı olarak his, akıl ve faaliyet denen üç meleke vardır. İnsanın iyiliği bu meyil ve melekeleri düzenli biçimde geliştirmektedir. İyiliği gerçekleştirmek için onu istemek

gerekir ki fazilet de budur.

“Derunî bir hal, yaşanan bir edep ve nefis terbiyesi” olarak tanımladığı tasavvufun daha çok nakle dayandığını belirten Ferit Kam, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrizî gibi sûfîlerin kelâmı ve tasavvufu birleştirdiklerini söyler. Bu noktadan hareketle bazı Batılılar’ın tasavvufu “vicdanî hislere uyma yolu” şeklinde tarif etmelerine de itiraz eder ve İslâmî tasavvufu bu anlayıştan ayırır; çünkü İslâmî tasavvuf mânevî hakikatin ve binlerce ledünnî gerçeğin ifadesi olan irfandır.

Ferit Kam milliyet meselesi üzerinde de durmuştur. Ona göre milletlerin şahsiyetleri birden bire ortaya çıkmış değildir; bu şahsiyet mâzinin derinliklerinden gelen bir mirastır. Milletlerin şahsiyetleri daima geçmişteki devirlere has olan halleri ve tavırları özünde taşır. Bu bakımdan bir milletin kendi kimliğinin başkalarının kimliği içinde erimesine rızâ göstermesi imkânsızdır. Milletin millî kimliğini koruyarak gelişmesini ve yükselmesini sürdürebilmesi için sağlam akla ve aydınlatıcı fikirlere ihtiyacı vardır. Bağımsız bir kimlikle yaşamak isteyen bir toplum, başka milletleri örnek almak bir yana onlar için örnek bir millet olmak zorundadır. Ferit Kam’ın müslümanların ferdî ve içtimaî meselelerine devrine göre alışılmışın dışında çözümler araması, felsefî muhtevalı araştırmalarında bile psikolojik ve pedagojik esasları göz önünde bulundurması ona her seviyedeki insana hitap etme imkânı vermiştir. Bilhassa ağır felsefî ve kelâmî meseleleri sohbet havasında ele almış, bunları geniş tabakaların anlayacağı bir seviyede ifade etmesini bilmiştir. Ferit Kam bu özellikleriyle yakın dönem fikir tarihinde mâneviyatçı ve idealist grubun en güçlü temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Eserleri. 1. Türrehât (İstanbul 1303). Müellifin on yedi-yirmi iki yaşları arasında yazdığı şiirlerden meydana gelen mesneviler, kıtalar ve gazellerden oluşur. Yer yer Abdülhak Hâmid’in etkilerinin görüldüğü kitaptaki şiirler kararsız bir gencin fikrî ve mânevî arayışlarını, heyecan ve endişelerini dile getirir. 2. Âsâr-ı Edebiyye Tetkîkātı Dersleri. Müellifin 1915-1916’da verdiği derslerin notlarından oluşur (taşbaskı, baskı yeri ve tarihi yok; Levend, s. 81-82). 3. Şerh-i Mütûn. 1919-1922 yılları arasında verdiği eski metinlerin şerhine dair derslerin notlarıdır. 4. İran Edebiyatı Tarihi. Klasik bir edebiyat tarihi olan eserin İran edebiyatının ilk mahsullerinden başlayıp

Sa‘dî-i Şîrâzî’ye kadar gelen kısmı basılmıştır (İstanbul 1927). 5. Afgan Şairleri. Bir defter halindeki basılmamış eser Nazmi Özalp arşivindedir. 6. Felsefe Lugatçesi. Daha çok İslâm felsefesiyle ilgili terimlerin yer aldığı bu eser de Nazmi Özalp arşivinde bulunmaktadır. 7. Dinî Felsefî Musâhabeler (İstanbul 1329; nşr. S. Hayri Bolay [sadeleştirilmiş metin], Ankara 1974). Müellifin Sırât-ı Müstakîm’de tefrika edilmiş sekiz sohbetinden meydana gelmiştir. Bu sohbetler isbât-ı vâcib, peygamberliğin mahiyeti, kazâ ve kader meseleleriyle dinsizliğin sakıncaları vb. konuları akıl ve nakil ışığında açıklığa kavuşturma, dinsizlik tehlikesiyle karşı karşıya bulunan tereddütlü zihinlere böyle bir âkıbetin korkunçluğunu gösterme amacını güder. 8. Vahdet-i Vücûd (İstanbul 1331; nşr. Ethem Cebecioğlu [sadeleştirilmiş metin], Ankara 1994; İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi içinde, İstanbul 1992). Ferit Kam’ın fikrî derinliğini gösteren çalışmalarından biri olan ve Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd’da yayımlanan makalelerden derlenen eserde Batı düşüncesindeki panteizm ile vahdet-i vücûd arasındaki farklar ortaya konmaktadır. 9. Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk. Emile Boirac’tan notlar ilâvesiyle yaptığı çeviridir (Ankara 1339-1341). 10. İlm-i Mâba‘de’t-tabî‘a. Bu eser de Emile Boirac’tan tercüme edilmiştir (İstanbul 1943).

Ferit Kam’ın basılmamış şiirleri küçük bir defter ve notlar halinde Nazmi Özalp arşivinde bulunmaktadır. Onun Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası’nda yayımlanan “Kınalızâde Ali Çelebi” adlı makalesi de konusunda önemli bir kaynaktır (IV [1332], s. 1-23). Ferit Kam’ın “Avrupa Mektupları” Nergiz Yılmaz tarafından müstakil kitap halinde de yayımlanmıştır (İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Profesör Ferit Kam: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1946; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 147-153, 156-161; a.mlf., “Müderris Ömer Ferid Kam”, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1964, s. 201-212; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, IV-V, 354-355; İsmail Kara, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi,

İstanbul 1987, II, 11-12; a.mlf., “Ferit Kam ve Avrupa Mektupları Hakkında” (Ferit Kam, Avrupa Mektupları içinde, haz. Nergiz Yılmaz), İstanbul 2000, s. 11-30; Süleyman Hayri Bolay, Ferîd Kam, Ankara 1988; a.mlf., “Kam, Ömer Ferid”, TDEA, V, 127-128; Nazmi Özalp, Ömer Ferîd Kam, İstanbul 2000 (s. 11-15’te ayrıntılı aile şeceresi vardır).

Süleyman Hayri Bolay

KAM, Ruşen Ferit

(1902-1981)

Kemençe virtüozu, mûsiki hocası ve araştırmacı.

26 Mart 1902'de İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. Babası İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Ömer Ferit Kam, annesi Fatma Rukıye Hanım'dır. İlk öğreniminin ardından bir süre Havuzbaşı ve

Beşiktaş Askerî rüşdiyelerine devam ettikten sonra İstanbul Sultânîsi ve İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1923'te Dârülelhan'da kemençe hocalığına tayin edildi. İstanbul Kız Lisesi'nde (1924), Feriköy'deki bazı azınlık okulları (1925-1932) ve Kabataş Lisesi'nde (1925-1929) kültür dersleri öğretmenliği yaptı. Eyüp'ün Osmaniye semtinde 1926'da açılan ilk İstanbul radyosunda üç yıl saz sanatkârı olarak çalıştı. Askerliğini yaptıktan sonra Ankara Radyosu'na girdi (1938). Gazi Lisesi ve Gazi Eğitim Enstitüsü'nde Türk edebiyatı öğretmenliği yaptı. Ankara Devlet Konservatuvarı Tiyatro Bölümü'nde 1947 yılında vermeye başladığı tiyatro edebiyatı ve örneklerle Türk mûsikisi derslerini aralıklarla yirmi yıl sürdürdü. Ankara Radyosu'nda 1941'den itibaren on yıl süreyle İzahlı Klasik Türk Müziği programını hazırladı. 1951'de Mesut Cemil Tel'in İstanbul Radyosu'na gitmesi üzerine Ankara Radyosu'nda Klasik Koro'yu, bir müddet sonra da Kadınlar Topluluğu'nu yönetti. 1951-1953 yıllarında Ankara Radyosu müdürlüğü görevinde bulundu. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nun teşkilinden sonra (1964) koro yöneticiliği görevinin yanı sıra Ankara Radyosu Türk Sanat ve Halk Mûsikisi Hizmet Yönetmeliği, Çok Sesli Koronun Çalışma Esasları, Türk Müziğini Denetleme Esasları, Türk Mûsikisi Öğretim Planı adlı kurullarda sanat danışmanı olarak çalıştı. Bu kurumdaki son görevi Program Etüt ve Planlama Dairesi uzmanlığı ve Türk Sanat Mûsikisi başdanışmanlığıdır. 1967'de Ankara Devlet Konservatuvarı'ndaki görevinden emekliye ayrılan Ferit Kam 1979'da İstanbul'a döndü. 28 Temmuz 1981 tarihinde vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Ruşen Ferit Kam, ilk mûsiki çalışmalarına on dört yaşlarında iken Mesut Cemil'den kemençe dersleri alarak başladı. Yenikapı Mevlevîhânesi'ne devam ederken Rauf Yektâ Bey'den istifade etti. Ayrıca Neyzen Hilmi Dede, Karcığar Mazhar Bey, Bestenigâr Ziyâ Bey, Muallim İsmâil Hakkı Bey, Neyzen Emin Efendi, Zekâizâde Hâfız Ahmet ve Kanûnî Nâzım Bey'den geçtiği eserlerle repertuvarını genişletti. Ûdî Nevres Bey'den saz eserleri ve üslûp öğrendi. İstanbul Sultânîsi'nde okurken mektebin müzik hocası Daniel Fitsinger'den keman dersleri aldı ve Hüseyin Sadeddin Arel'in derslerine devam etti. Ali Rifat Çağatay ve Refik Talat Bey de onun hocalarındandır.

Yirmi yaşlarında kemençeye hâkimiyetini ve üslûbunu mûsiki çevrelerine kabul ettirmeyi başaran Ferit Kam kemençeyi kendi kendine öğrenmiş, Tanbûrî Cemil'in plaklarını dinleyerek kavradığı tekniğini zarif bir üslûpla günümüze aktarmıştır. Tanbûrî Cemil'in heyecanlı icrasına karşılık onda daha ağır başlı ve vibrasyonlu bir tavır dikkati çeker. Çok kuvvetli nota bilgisi, üstün ritim anlayışı, tiz perdelerdeki hâkimiyeti ve güçlü müzikalitesi, Ruşen Ferit Kam'a kemençe sazının ustaları arasında ayrı bir yer sağlamış, Tanbûrî Cemil ve Vasil'den sonra Türk mûsikisinin en iyi kemençe virtüozu kabul edilmiştir. Kemençenin yanında tanbur, lavta, ud ve viyolonsel de çalan Ferit Kam, saz icrası konusunda son derece hassas olup bir sazın tavrına başka bir sazın tavrının karıştırılmaması gerektiği görüşündedir. Mesut Cemil ve Vecihe Daryal ile oluşturdukları üçlünün uzun yıllar büyük bir titizlikle ortaya koyduğu yorumlar klasik Türk mûsikisinin en anlamlı icralarıdır. Tanbûrî Cemil'i yorumlamaktan beste yapmaya zaman bulamadığını söyleyen sanatçı, "Bir nevcivandır âşûb-i candır" mısraıyla başlayan hicazkâr şarkının dışında eser bestelememiş, radyoda solo ve koro programlarına kemençe ile katılırken diğer taraftan sanatkâr adaylarına mûsiki tarihi, Türk edebiyatı, üslûp ve fonetik dersleri vererek birçok sanatkârın yetişmesine katkıda bulunmuştur.

Mûsiki tarihine dair araştırmalarıyla da tanınan Ferit Kam bu çalışmalarına 1930'lu yıllarda başladı. Dârülelhân Mecmuası, Nota Mecmuası, Radyo Mecmuası, Şadırvan, Hisar, Âhenk, Hafta, Türk Musikisi Dergisi, Türkiye Radyoları Program Dergisi, Cumhuriyet, Ulus, Milliyet, Zafer, Barış, Adalet, Yeni Sabah, Karar, Akşam gibi dergi ve gazetelerde yayımlanan makalelerinin büyük bir kısmı, Ankara Radyosu'ndaki İzahlı Klasik Türk

Müziği programlarının kaynağını oluşturmuştur.

Ferit Kam, Edebiyat Fakültesi'nde Yahyâ Nazîm üzerine hazırladığı mezuniyet tezini Bestekâr Şâir Nazîm, Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikat adıyla yayımlamış (İstanbul 1933), Türk mûsikisi tarihine dair kaleme aldığı "Meragalı'dan Lem'i Atlı'ya Kadar" adlı çalışma ise henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

40. Sanat Yılında Mesut Cemil, [baskı yeri yok] 1952 (Cumhuriyet Matbaası), s. 18-19; M. Nazmi Özalp, Türk Sanat Mûsikîsinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara 1983; a.mlf., Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 285-291; Cevdet Kozanoğlu, Radyo Hatıralarım, Ankara 1988, s. 13, 25; Mahmut T. Öngören, "Yitirdiklerimiz", Milliyet Sanat Dergisi (yeni dizi), sy. 31, İstanbul 1981, s. 47; Öztuna, BTMA, I, 419-420.

Nuri Özcan

KAMANİÇE

Ukrayna’nın Podolya bölgesinde tarihî bir kale şehri.

Leh dilinde Kamieniec Podolski, Ukraynaca Kamjanec’ Podil’s’kyj ve Rusça’da Kamenets-Podolski adlarıyla anılır. Dinyestr nehrinin sol taraftan aldığı kollarından biri olan Smotriç suyunun kıyısında kurulmuştur. Tarihi XI. yüzyıla kadar iner. XIV. yüzyılda Litvanyalılar tarafından alınan Kamaniçe 1430’da Polonya Krallığı’na dahil edildi. İtalya ve Almanya’nın kuzeyinden Kırım yoluyla Hindistan ve Çin’e uzanan ticaret yolu üzerinde önemli bir ticaret merkeziydi. Karışık bir etnik ve dinî yapısı bulunan Kamaniçe’nin nüfusu Polonyalı, Ermeni, Ukraynalı ve yahudilerle daha az sayıdaki Romen, Bulgar ve Yunanlılar’dan oluşmaktaydı. Kamaniçe, korunmalı mevkii ve muhkem kalesiyle XVI. yüzyılda Hıristiyanlığın doğu savunma hattı olarak nitelendirilir ve genellikle Malta’daki La Velatta ile mukayese edilirdi. Osmanlılar Ukrayna’ya hâkim olma

mücadelesi sırasında Ruslar ve Polonyalılar’a karşı XVI. yüzyılın ikinci yarısında Kazaklar’la ittifak oluşturdular. Abaza Paşa 1633’te kaleyi bir süre muhasara altında tuttuysa da ele geçiremedi. 1669’da Ukraynalı Petro Doršenko’yu himaye altına aldıktan sonra IV. Mehmed’in başında bulunduğu Osmanlı ordusu Lehistan seferine çıktı. Sefer sırasında Podolya’nın merkezi olan Kamaniçe dokuz gün süren kuşatmadan sonra zaptedildi (3 Cemâziyelevvel 1083 / 27 Ağustos 1672). IV. Mehmed, 2 Eylül’de Katolik katedralini camiye çevirerek ilk cuma namazını burada kıldı. Şehre bir kadı ve beylerbeyi tayin etti. Mevcut yedi kilise daha camiye çevrilerek Köprülü Ahmed Paşa, Musâhib Mustafa, Kara Mustafa ve Vanî Efendi vakıfları kuruldu, eğitim kurumları açıldı.

Kamaniçe’nin fethi, Osmanlılar’a Boğdan (Moldavya) ve Kırım Hanlığı üzerindeki kontrollerini güçlendirme imkânı verdi. Böylece Kazaklar’ın Karadeniz’e saldırılarının da önüne geçilmiş oldu. 18-23 Ekim 1672’deki Bucaş (Bučač) ve İzvança (Zvanec) anlaşmaları Osmanlılar’ın Podolya üzerindeki hâkimiyetlerini tesis etti. 1673’te Polonyalılar’a karşı savaş tekrar başladı. 1676 ve 1678’deki anlaşmalarla Osmanlılar Podolya’ya iyice

yerleştiler. Polonyalılar, 1683'teki Viyana Kuşatması'ndan sonra on yedi yıl süreyle Kamaniçe'yi geri almak için uğraştılar. 1699'daki Karlofça Antlaşması ile Kamaniçe Osmanlılar tarafından tahliye edildi.

Kamaniçe eyaletinin dört sancağı (Kamaniçe, Bar, Mejibuji/Medžybiž, Yazlofça/ Jazloveć) ve on dokuz nahiyesi bulunuyordu. Kaynaklarda 500'den fazla timar verildiği, asker sayısının 6000 civarında olduğu ve bunun 3000 kadarını yeniçerilerin teşkil ettiği bildirilmektedir. 200'den fazla topu ile Kamaniçe Kalesi Bağdat, Budin, Belgrad ve Kandiye ile beraber Osmanlı Devleti'nin en önemli kaleleri arasında yer aldı. 1092 (1681) tarihli tahrir defterine göre şehirde 3500 gayri müslim (568 hâne) yaşamaktaydı ki bu rakam Polonya hâkimiyeti döneminden az değildi. Şehrin İslâmî geçmişinden günümüze iki minare ve bir minber kalmıştır. Osmanlılar ayrıca kaleyi ve bu kaleyi şehre bağlayan köprüyü de tamir etmişlerdi.

Koca Halil Paşa, Uzun İbrâhim Paşa, Defterdar Ahmed Paşa, Abdurrahman Abdi Paşa, Tokatlı Mahmud Paşa, Bozoklu Mustafa Paşa Osmanlılar'ın Kamaniçe beylerbeyleri arasındadır. Karlofça Antlaşması'ndan sonra Kamaniçe 1793'e kadar Polonya-Litvanya ittifakında kaldı. Bu tarihte Rus topraklarına dahil edildi. 1919'da kısa bir süre bağımsız Ukrayna Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. Ancak bu cumhuriyetin Ruslar tarafından çökertilmesiyle tekrar Sovyetler Birliği toprakları içinde kaldı. 1930'larda büyük tahribata uğradı. Ukrayna'nın 1991'de bağımsız olmasından sonra bu devletin sınırları içerisinde yer aldı.

Kamaniçe, XIX. yüzyılda demiryolunun inşa edilmesiyle tren ve nehir taşımacılığının verdiği imkânlar sayesinde sanayi ve ticaret bakımından hızla gelişti. Günümüzde de bu özelliğinin yanı sıra turizm potansiyeli bakımından Ukrayna'nın en gözde mekânlarından birini oluşturmaktadır. Ünlü kalesi müze olarak kullanılmaktadır. Nüfusu 115.000 civarındadır (2000 tah.).

Nobel ödülü sahibi Polonyalı yazar Henryk Sienkiewicz, Kamaniçe'nin Osmanlılar tarafından fethi üzerine bir roman yazmıştır (Pan Volodyjowski). Nâbî ve Abdurrahman Abdi Paşa'nın Kamaniçe hakkında şiirleri bulunmaktadır. Ayrıca Hezarfen Hüseyin Efendi'nin dünya tarihinde

ve Kâtib Çelebi'nin kozmografyaya dair eserinin zeylinde Kamaniçe ile ilgili bölümler yer almaktadır. Kara Mustafa Paşa'nın tezkirecisi Hacı Ali Efendi fetihle ilgili olayları anlatan bir günlük kaleme almış, bu ayrıntılı günlük daha sonra Silâhdar Mehmed Ağa ve Râşid tarihlerinde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Ali Efendi, Fetihnâme-i Kamaniçe, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 308; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 128; Nâbî, Târîh-i Kamaniçe, İstanbul 1281; Silâhdar, Târih, I, 586 vd.; Râşid, Târih, I, 266 vd.; Z. Abrahamowicz, "Die Türkische Herrschaft in Podolien (1672-1699): II. Die administrative Einteilung des Vilayeti Kamaniçe. Die türkischen Militärlehen daselbst (Ein Vorbericht)", Habsburgisch-osmanische Beziehungen (ed. A. Tietze), Vienna 1985, s. 187-192; D. Kolodziejczyk, Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet Kamieniecki 1672-1699, Warszawa 1994; a.mlf., The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681): Defteri Mufassal-i Eyaleti Kamaniçe, Harvard 1999; a.mlf., "Ottoman podillja: The Eyalet of Kamjanec, 1672-1699", Harvard Ukrainian Studies, XVI, Massachusetts 1992, s. 87-101; a.mlf., "The Defteri Mufassal of Kamaniçe from ca. 1681-an Example of Late Ottoman Tahrir Reliability, Function, Principles of Publication", Osm.Ar., sy. 13 (1993), s. 91-98; Veled Çelebi, "Kamaniçe Fethi Münasebetiyle", TY, IV/19 (1926), s. 68-76; a.mlf., "Kamaniçe Feryadnamesi", a.e., IV/20 (1926), s. 111-118; Orhan Şaik Gökyay, "Kamaniçe Muhafızlarının Çektiği", TD, sy. 32 (1979), s. 281-300; A. W. Fisher, "Ottoman Kamanets-Podolsk", JTS, VIII (1984), s. 55-83; A. Decei, "Kamaniçe", İA, VI, 145-146; V. J. Parry, "Ḳamāniča", EI² (İng.), IV, 516-517.

Darıusz Kolodzıejczyk

KAMER

(bk. AY; HİLÂL).

KAMER SÛRESİ

(سورة القمر)

Kur’ân-ı Kerîm’in elli dördüncü sûresi.

Mekke döneminin ilk yıllarında Târık sûresinden sonra nâzil olmuştur. İlk âyetinde ayın (kamer) iki parçaya bölünmesinden bahsedildiği için bu adı almıştır. “İkterabet” ve “İkterabetü’s-sâa” sûresi olarak da adlandırılır. Elli beş âyet olup fâsılası ر harfidir. Bölümler arasındaki anlam bütünlüğü sûrenin bir defada nâzil olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mekkî sûrelerin genel karakteristiğine paralel olarak Kamer sûresinde de bazı kıyamet sahneleri etkileyici bir üslûpla tasvir edilip âhiret inancına vurgu yapılmıştır. Sûrede ayrıca müminlere güven ve huzur verici, inkârcıları ise korkutucu mesajlar yer almaktadır.

Üç bölüm halinde ele alınabilen sûrenin ilk bölümü (âyet 1-8) kıyametin yaklaştığından ve ayın yarılmasından bahseden âyetle başlar. Bu âyetin, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’den bir mûcize göstermesini istemeleri üzerine nâzil olduğu nakledilmektedir (Taberî, XXVII, 50). Âyetteki ayın yarılması ifadesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından zâhirî mânada anlaşılmış ve Resûl-i Ekrem zamanında ayın gerçekten yarıldığı belirtilmiştir (bk. İNŞİKĀKU’l-KAMER). Ancak Kur’an’da pek çok örnekte görüldüğü üzere, bu âyetteki geçmiş zaman kipindeki fiillerin, aslında gelecekte vuku bulacak kıyamet olayı ile ayın ikiye bölünmesi şeklinde gerçekleşecek kozmik olayın kesinlikle vuku bulacağına işaret ettiğini söyleyenler bulunduğu gibi, “Ay ikiye bölündü” cümlesini mecazi bir ifade kabul eden ve bunu, “Durum açıklık kazandı” şeklinde açıklayanlar da olmuştur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şḳḳ” md.). Bu bölümde ayrıca inkârcıların kıyamet günündeki sıkıntılı durumlarına temas edilir.

İkinci bölümde (âyet 9-42) Nûh, Âd, Semûd, Lût ve Firavun kavimlerinin de peygamberlerini yalanladıkları belirtilerek bunların uğradıkları cezalar etkileyici bir üslûpla anlatılır. Bu ifadeler arasında, “Andolsun ki biz bu

Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık; ondan ders alan yok mudur?” meâlindeki cümle dört defa tekrar edilerek Kur’an üzerinde düşünmenin, ışığıyla aydınlanmanın herkes için gerekli olduğuna ve onun, her insanın yararlanabileceği ölçüde rahat anlaşılabilen bir ifade ve üslûp taşıdığından bu hususta herhangi bir mazeret ileri sürülemeyeceğine işaret edilmektedir.

Sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 43-55) inkârcılara yönelik uyarılar tekrarlanır ve yenilmez zannettikleri topluluklarının hezimete uğrayacağı bildirilir. Burada müminlere Allah’ın yardımının geleceği belirtilmek suretiyle onlara güven verilmektedir. “O topluluk bozulacak ve geriye dönüp kaçacak” meâlindeki 45. âyetin, bu sûrenin inmesinden kısa bir süre sonra meydana gelen Bedir Gazvesi’nde Kureyş’in müslümanlar karşısında bozguna uğrayacağını müjdelediği kabul edilir. Hz. Ömer hangi topluluğun hezimete uğrayacağını merak ettiğini, ancak Bedir Gazvesi’nde Resûlullah’ın bu âyeti okuduğunu görünce âyette zikredilen topluluğun Kureyş ordusu olduğunu anladığını belirtmiştir (İbn Kesîr, IV, 266). Âyetin Bedir Gazvesi günü Ebû Cehil hakkında nâzil olduğu da rivayet edilmektedir (Aynî, XVI, 52). Sûrenin bu bölümünde ayrıca her şeyin belirli bir plan ve düzen (kader) içinde yaratıldığı belirtilir (âyet 49). Müşriklerin Hz. Peygamber’e gelerek kader konusunda tartışmaya başlamaları üzerine bu âyetin nâzil olduğu nakledilir (Vâhidî, s. 228). Sûre, takvâ sahiplerinin cennette nâil olacakları nimetlerden bahseden âyetle sona erer.

Resûl-i Ekrem’in önemli toplantılarda ve bayram namazlarında yeniden diriliş, tevhid ve peygamberliğin ispatı gibi önemli konuları ihtiva eden Kāf ve Kamer sûrelerini okuduğu rivayet edilir (Müslim, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 14, 15; Nesâî, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 12; İbn Kesîr, IV, 260). Bazı tefsirlerde yer alan, “Kamer sûresini gün aşırı okuyan kimseyi Allah kıyamet gününde dolunaya benzer bir yüzle diriltir” meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 42) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, I, 1010). Kamer sûresi üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Abdülhüseyin Destgayb-i Şîrâzî’nin Ḥaḳāʾiḳī ez Ḳurʾânî: Ḫulâṣa-i Beyânât’ı (Kum 1975) ve Abdülmün‘im Memdûh Ramah’ın Tefsîru sûreti’l-Ḳamer’i (Şebînü’l-Kum 1987) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şḳḳ” md.; Müslim, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 14, 15; Nesâî, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 12; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXVII, 50-67; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 227-229; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 35-42; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 87-104; İbn Kesir, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 260-269; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 52-60; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 1010; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4617-4657; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980, s. 595-597; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 39-55.

Kâmil Yaşaroğlu

KAMERÎ YIL

Ayın hareketine göre belirlenen takvim yılı

(bk. TAKVİM).

KAMERİYYE

(القمريّة)

Hz. Ali’yi tanrılaştırarak ayda bulunduğunu kabul eden Nusayrî fırkası

(bk. NUSAYRÎLİK).

KAMERUN

Orta Afrika'nın batısında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Resmî adı Kamerun Cumhuriyeti (Republique du Cameroun, Republic of Cameroon), resmî dilleri Fransızca ve İngilizce olan ülkeyi güneyden Ekvator Ginesi,

Gabon ve Kongo; doğudan Kongo, Orta Afrika Cumhuriyeti ve Çad; kuzeybatıdan Nijerya ve batıdan Gine Körfezi çevirir. Yüzölçümü 475.442 km², nüfusu 15.421.937 (2000 tah.), başşehri Yaoundé (Yaunde: 990.000), diğer önemli şehirleri Douala (1.200.000), N'Kongsamba, Bafussam, Foumban ve Maroua'dır. Bağımsızlığını 1 Ocak 1960 tarihinde kazanan ülke Birleşmiş Milletler (1960), Afrika Birliği (1963) ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın (1975) yanı sıra bölgesel bazı milletlerarası kuruluşların da üyesidir.

I. FİZİKÎ VE BEŞERÎ COĞRAFYA

2 ve 13. kuzey paralelleri arasında yer alan ve bir üçgeni andıran Kamerun, yer şekilleri bakımından birbirinden farklı özelliklere sahip dört bölgeye ayrılır. Kuzeyde Benue ovası ile Çad gölü çöküntüsünün oluşturduğu kuzey düzlükleri, orta kesimde Adamava kütlesi ve Nijerya sınırı boyunca uzanan dağlık bölge, batıda Gine körfezi kıyısındaki ovalık kıyı bölgesi ve güneyde ormanlık yayla bölgesi. Güneydeki yaylanın ortalama yüksekliği 300, Adamava kütlesininki 1000-1600 m. kadardır. Batı Afrika'nın en yüksek dağlarından biri olan Kamerun dağı (4070 m.) ülkenin güneybatısındadır. İklim yeryüzü şekillerine bağlı olarak farklı özellikler gösterir. Güneydeki ormanlık bölge ile güneybatıdaki kıyı bölgesinde nemli, sıcak ve bol yağmurlu tropikal iklim hüküm sürer. Ortalama yıllık yağış miktarının 4000 mm. olduğu bu bölgedeki Kamerun dağının etekleri dünyanın en fazla

yağmur alan yeridir. Kuzeye doğru çıkıldıkça yağmurlar azalır ve Çad gölü çevresinde 500 milimetreye kadar düşer. Güneydeki bol yağmur alan bölge, yaprak dökmeyen ağaçların ve çok sayıda bitki türünün yetiştiği geniş ekvator ormanlarıyla kaplıdır. Ülke topraklarının yarıdan çoğu ormanlarla, beşte biri de otlaklarla kaplıdır. Kamerun akarsu varlığı bakımından zengin bir ülkedir.

Nüfus. Tarih boyunca savaş, kuraklık, nüfus baskısı ve yayılma gibi sebeplerle kuzey, doğu ve güneyden devamlı göçmen akınlarına mâruz kalan ülkede bugün 200'e yakın etnik grup yaşamaktadır. Bunların arasında en kalabalık grubu beyaz ırka mensup Fûlânîler teşkil eder. Yine Fûlânîler gibi Kamerun'un kuzey kesimlerinde yaşayan Şüve Arapları, Kanuriler ve Hevsâlar da müslümandır. Güneyde ise başlıcaları Pigmeler, Bantular ve Bamilekeler olmak üzere çeşitli zenci kabileleri yaşamaktadır. Etnik yapıdaki çeşitlilik dillerde de görülür ve resmî diller Fransızca ile (% 78) İngilizce (% 22) olmakla birlikte ülkede yirmi dört mahallî dil (kuzeyde Sudan, güneyde Bantu dilleri) konuşulur. Nüfusun % 50'si hıristiyan (% 33 Katolik, % 17 Protestan), % 25'ten fazlası müslüman (kaynaklarda verilen rakamlar kesin değildir), geri kalanı ise animisttir. Hıristiyanlık Fransız (Katolik) ve İngiliz (Protestan) sömürgecilerle misyonerler, Müslümanlık ise bölgeye hâkim olan İslâm devletleri (aş. bk.) vasıtasıyla yayılmıştır. Müslümanlardan Fûlânîler daha çok çobanlık ve çiftçilik yaparken Hevsâlar, Kanuriler ve Şüve Arapları ticaretle uğraşmaktadır.

Eğitim ve Kültür. Ülkenin güney, batı ve kuzey bölgeleri farklı kültürlerin etkisi altında bulunmaktadır. Güneyde Fransız, batıda İngiliz, kuzeyde İslâm kültürleri hâkim olduğundan ülkede kültürel bütünlük yoktur. XIX. yüzyılın ortalarında misyonerler tarafından açılan Batı tipi okullar sömürge döneminde önce Alman, daha sonra da Fransız ve İngiliz yönetimleri altında yaygınlaştı. Bugün eğitim hizmetleri hükümet, misyoner grupları ve özel sektör tarafından sağlanmaktadır. Müslümanların yoğun olarak yaşadığı kuzeyde geleneksel Kur'an okulları faaliyetlerini sürdürmekte ve burada çocuklara Kur'an ve dinî bilgilerin yanı sıra Arapça da öğretilmektedir. Genellikle Batı tarzı eğitime karşı olan müslüman aileler yüksek din öğrenimi için çocuklarını Hartum (Sudan), Kano (Nijerya) veya Kahire'ye göndermektedir. Kamerun bağımsızlıktan sonra okullaşmada önemli başarılar göstermiştir. 1984 yılı itibariyle ilk ve orta öğrenim

çağındaki nüfusun % 67'si okullara kayıtlıdır; ancak bu oran ülkenin kuzeyinde % 55'e düşmektedir. 1995'te on-on yedi yaş arası okullaşma oranı % 50,3 civarındadır. Ülkenin en önemli yüksek öğretim kurumu, 1962'de Fransa'nın yardımıyla kurulan Yaoundé'deki Kamerun Üniversitesi'dir.

Ekonomi. Kamerun'un ekonomisi genelde tarıma dayalıdır ve 1999 yılı rakamlarına göre millî gelirin % 42'sini sağlayan bu sektörde aktif nüfusun yaklaşık % 70'i çalışmaktadır. Tarımı yapılan başlıca ürünler arasında kahve, kakao, pamuk, muz, kauçuk, palmiye yağı, şeker kamışı, pirinç, mısır, fasulye, yer fıstığı ve darı sayılabilir. Giderek artan kereste üretimi ve diğer orman ürünlerinin ekonomideki yeri büyüktür. Modern sayılabilecek bir balıkçı filosu bulunan ülkenin hayvancılık sektörü yaklaşık 4,5 milyon baş sığıra sahiptir. Millî gelir içerisindeki payı % 21 olan sanayi sektöründe aktif nüfusun % 11'i çalışmaktadır. Yeraltı servetlerinin başında 55 milyon tonluk rezervle petrol gelmekte ve çıkarılan petrolün (1988'de 8,3 milyon ton) üçte biri ihraç edilmektedir. Millî gelirin % 36'sını hizmet sektörü sağlamaktadır. Petrol sektörünün gelişmesi, 1970-1985 yılları arasında ekonominin hızla gelişmesini sağladı. Ancak 1986'da bu büyümede âni

bir düşme gözlendi. 1990'dan itibaren IMF ve Dünya Bankası çeşitli programlarla devreye girmişse de bunlardan bir sonuç elde edilememiştir. Kişi başına düşen yıllık gelir 1993'te 792 dolardı. 1999 yılında bu rakam 2000 dolara, büyüme ise % 5,2'lere çıkmıştır.

Toplam uzunluğu 66.910 km. (2.922 kilometresi asfalt) olan karayolu ağı tabii şartlar sebebiyle her zaman ulaşıma açık değildir. Sömürge döneminde inşa edilen 1120 kilometrelik demiryolu liman şehri Douala'yı iç bölgelerdeki şehirlere bağlamaktadır. Douala ve Yaoundé'de milletlerarası, diğer önemli şehirlerde ise daha küçük hava alanları bulunmaktadır. İhracat petrol, kakao, kahve, alüminyum ve orman ürünlerini, ithalât ise yatırım malları ile yarı mâmül ürünleri kapsar. Ticaret yapılan ülkeler başta Fransa olmak üzere Avrupa Topluluğu ülkeleri, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'dır.

II. TARİH

Kamerun’un ilk sakinleri ve tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamakla birlikte kıyı kesimlerinin çok eski zamanlardan beri meskûn olduğu, Akdeniz’den gelen tüccarlarla denizcilerin buralarda göründüğü ve Büyük Sahrâ’yı aşan kervan yollarının Gine körfezine kadar ulaştığı bilinmektedir. Ülkenin tarihini, birbirinden bağımsız geliştikleri için İslâmiyet’in etkisinde kalan kuzey ve Hıristiyanlığın etkisinde kalan güney bölgelerinin tarihi olarak iki kısımda incelemek gerekmektedir.

Kuzey bölgesi önce Kânim ve Bornu devletlerinin, ardından Fûlânîler’in yönetiminde kaldı. IX. yüzyılın başlarında doğan Kânim Devleti, Çad gölünün kuzeyinden Adamava’ya kadar olan bölgeyi denetimi altında tuttu. XI. yüzyılda Kânim Sultanı Hume (Umme) Cilmi’nin ihtidâ etmesi İslâmiyet’in yöreye yayılmasında önemli rol oynadı. Hume, Akdeniz kıyısındaki yönetimler ve Mekke ile yakın ilişki kurarak otoritesini bölgede genişletmeye çalıştı. Özellikle Bornu Sultanı İdrîs Elevmâ zamanında (1571-1603) Çad gölü çevresinde ileri bir İslâm medeniyeti gelişti (bk. FÛLÂNÎLER). XIX. yüzyıla kadar siyasî bakımdan fazla bir rol oynamayan Fûlânîler, Osman b. Fûdî’nin (1804-1817) Batı Afrika’da başlattığı cihad hareketi neticesinde Nijerya’nın doğusundan Çad havzasına kadar uzanan bölgeyi denetimlerine aldılar ve Sokoto Sultanlığı çatısı altında teşkilâtlandılar. Osman b. Fûdî’nin otoritesini kabul eden Modibbo Adama, ölümünden sonra kendi adıyla anılan Adamava bölgesini alarak Yola merkez olmak üzere Fumbina Krallığı adıyla İslâmî bir yönetim kurdu (1841). XX. yüzyılın başlarına kadar bağımsız bir devlet olarak ayakta kalan Adamava 1901’de İngiltere ve Almanya arasında paylaşıldı, 1922’de de Milletler Cemiyeti tarafından İngiliz ve Fransız manda idarelerine verildi.

Güneyde XV. yüzyılın sonlarına doğru Portekiz denizcisi Fernando Po’nun keşfettiği ve kendi adını verdiği bugünkü Bioko adasına gelen Portekizliler 1520’lerde anakaraya çıktılar ve köle ticaretiyle ilgilenmeye başladılar. Bu arada Wouri ırmağına, içinde bol miktarda karides bulunduğu için Rio dos Camarõès (karides nehri) adını verdiler ve bu isim çevredeki toprakları da kapsayarak buranın İspanyollar’a intikalinden sonra onların söyleyişine göre Camarones, daha sonra da Kamerun (Alm.), Cameroun (Fr.), Cameroon (İng.) şekillerini aldı. 1777’de Fernando Po adası İspanya toprağı oldu. XIX. yüzyılın başında buraya gelen İngilizler 1827’de İspanyollar’dan

adayı üs olarak kullanma izni aldılar. 1844'te bölgeye misyonerler gelerek Hıristiyanlığı yaymaya, okullar ve kiliseler kurmaya başladılar. Buea yakınlarında kurulan Victoria (bugünkü Limbe) Avrupalılar'ın anakaradaki ilk devamlı yerleşim merkezi oldu. 1868'de Alman Woermann Kumpanyası, Wouri ırmağı ağzında büyük bir ticaret merkezi kurdu ve arkasından onu başkaları takip etti. Buraya hâkim olma hususunda Almanlar'la İngilizler arasındaki mücadele Almanlar'ın lehine sonuçlandı ve yerel yöneticilerle Alman hükümeti arasında bir himaye antlaşması imzalandı (Temmuz 1884). Böylece Almanya'nın Kamerun Protektorası doğmuş oldu.

Kamerun'daki Alman himayesi, I. Dünya Savaşı biterken İngiliz ve Fransız birliklerinin ülkeyi işgal etmesiyle fiilen son buldu (1918) ve toprakları bu iki devlet arasında bölüşüldü; güneyle doğusunu içine alan beşte dörtlük kısmı Fransa'ya, batısını içine alan beşte birlik kısmı İngiltere'ye kaldı. Savaştan sonra İngiltere ile Fransa arasında imzalanan Londra Deklarasyonu (Temmuz 1919) bu paylaşımı resmîleştirirken Milletler Cemiyeti de bu fiilî durumu onaylayarak 20 Temmuz 1922'de aldığı bir kararla işgal ettikleri yerleri Fransa ve İngiltere'nin manda yönetimlerine bıraktı. İngiltere, kendi bölgesini Kuzey ve Güney Kamerun olmak üzere ikiye ayırarak idarî açıdan Nijerya ile birleştirdi; Fransa ise başşehri Yaoundé olan ayrı bir sömürge yönetimi kurdu. II. Dünya Savaşı'nın ardından toplanan Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, Kamerun topraklarını milletlerarası vesayet sistemine alarak Birleşmiş Milletler adına İngiliz ve Fransız mandalarının devamını kararlaştırdı. 1957'de kısmen özerklik verilen Fransız Kamerunu'nda 1958'de yapılan seçimleri ülkenin kuzeyinden Fûlânî lideri Ahmedü Ahidjo kazandı ve başbakan oldu. Fransa'nın önerisiyle Birleşmiş Milletler'in Mart 1959'da Fransız vesayetini kaldırması üzerine Fransız Kamerunu Kamerun Cumhuriyeti adı altında 1 Ocak 1960'ta bağımsızlığını ilân etti ve 5 Mayıs 1960'ta Ahmedü Ahidjo cumhurbaşkanı seçildi. Öte yandan Nijerya sömürgesi bağımsızlığını kazandıktan sonra buraya bağlı olarak yönetilen İngiliz Kamerunu'nda da bir halk oylaması yapıldı (Şubat 1961) ve kuzeyde (Batı Adamava) oturan halkın Nijerya ile, güneyde oturan halkın ise Kamerun Cumhuriyeti ile birleşmek isteği anlaşıldı. Sonuçta Batı Adamava Nijerya'ya geçerken güneyde birleşme sağlandı ve böylece Kamerun Federal Cumhuriyeti kuruldu (1 Ekim 1961). Yeni devletin federe

cumhuriyetlerinden biri Doğu Kamerun (eski Fransız sömürgesi olan bölge), diğeri Batı Kamerun idi (eski İngiliz sömürgesinin güney kısmı). Yaklaşık yirmi yıl federasyon halinde kalan Kamerun'da 21 Mayıs 1972 tarihinde üniter devlet yapısını benimseyen yeni anayasanın kabulüyle yönetim sistemi merkezîleştirilerek federe organlar kaldırıldı. 1972 anayasası devlet başkanına kabineyi, yüksek devlet memurlarını ve on eyaletin valisini tayin etme gibi birçok yetki verdi ve Ahidjo ülkeye çok sayıda Fransız danışman getirterek idarede, orduda, emniyet teşkilâtında bunlardan istifade etti. Bağımsızlığın ilânından itibaren aralıksız devlet başkanlığı yapan Ahidjo 4 Kasım 1982'de görevinden ayrıldı; yerini güneyli Katolik Paul Biya aldı. Daha önce Ahidjo gibi başbakanlık yapan Biya, 1984'te büyük bir çoğunlukla yeniden cumhurbaşkanı seçilince başbakanlık makamını kaldırdı. 1987'de tekrar seçildi ve Aralık 1990'da da o güne kadar süren tek partili düzenden çok partili düzene geçilmesini sağladı. Muhalefetin boykot ettiği 1997'deki seçimlerden sonra başbakanlık makamı tekrar ihdas edildi.

BİBLİYOGRAFYA

L. Massignon, Annuaire du Monde Musulman, Paris 1923, s. 190-191; E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1966, I, 54, 317; II, 79-85; IV, 275-282; H. D. Nelson v.dğr., Area Handbook for the United Republic of Cameroon, Washington 1974; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 305-315; J. C. Bahoken - E. Atangana, Cultural Policy in the United Republic of Cameroon, Paris 1976, s. 9-18; A. Debel, Le Cameroun aujourd'hui, Paris 1977; Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 149-151; J. I. Clarke v.dğr., "Cameroon", Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 303-324; Enver Abdülganî el-Akkād, el-Vecîz fî iḳlîmiyyeti'l-Ḳārrati'l-İfrîḳıyye, Riyad 1988, s. 239-241; "Muslims in Cameroon", The Muslim World, I/22, Karachi 1964, s. 6-7; V. T. le Vine, "Cameroon", EAm., V, 282-286; "Kamerun", TA, XXI, 176-179; P. Alexandre, "Cameroons", EI² (İng.), II, 9-10; D. H. Jones, "Cameroons [British Cameroons]", a.e., II, 10; R. Cornevin, "Cameroon, Federal

Republic of”, EBr., IV, 702-705; J. C. Froelich, “Cameroun”, EUn., III, 824-826; J. C. Gautron, “Cameroun”, a.e., III, 826-828; “Cameroon”, The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver), Cambridge 1981, s. 225-226; “Kamerun”, ABr., XII, 455-457.

Davut Dursun

KĀMET

(bk. İKĀMET).

KÂMÎ

(ö. 1136/1724)

Divan şairi.

1059 (1649) yılında Edirne'de doğdu. Asıl adı Mehmed olup Edirne Gülşenî Tekkesi şeyhlerinden İbrâhim Gülşenî'nin oğludur. "Edirneli Efendi" veya "Edirneli Çelebi" olarak da anılır. Medrese tahsiline Edirne'de başlayıp İstanbul'da devam eden Kâmî, daha çocukluğundan itibaren köklü bir tasavvuf ve edebiyat kültürüyle yetişti. Özellikle Edirne Gülşenî Tekkesi şeyhi La'lî Efendi'den aldığı tasavvufî terbiye onun genç yaşta olgunlaşmasını sağladı. Murâdiye Mevlevîhânesi şeyhi ve sebk-i Hindî'nin Türk şiirindeki ünlü temsilcisi Neşâtî Dede'den edebiyat ve Farsça okudu. 1085'te (1674) İstanbul'a gitti ve bir yıl sonra Ankaravî Mehmed Emin Efendi'den mülâzım oldu. İlmiye mesleğinde hızla yükselerek 1101-1116 (1690-1704) yıllarında çeşitli medreselerde müderrislik yaptı ve 1116'da Medine pâyesiyle Bağdat kadısı oldu. Burada iki yıl kaldıktan sonra azledildiyse de ertesi yıl fetva eminliğine getirildi. Üç yıl süren bu görevin ardından bir müddet mâzul kalan Kâmî, Bursa pâyesiyle Galata kadılığına tayin edildi, fakat ertesi yıl yeniden azledildi. Zamanın sadrazamı Damad Ali Paşa'ya iki kaside ve bir mesnevi sununca evkaf müfettişliğine getirildi (1128/1716). Aynı yıl Vize kazası kendisine arpalık olarak verildi. Kısa süren bu ikbal döneminin ardından 1130 (1718) yılında Mısır kadılığına tayin edilen Kâmî bir yıl sonra azledildi. 1136'da (1724) Mekke kadılığı sırası kendisine geldiğinde ihtiyarlığı sebebiyle affını istedi. Kâmî, Rumelihisarı'ndaki Ma'noğlu Yalısı'nda ikamet ederken 1 Zilkade 1136'da (22 Temmuz 1724) vefat etti. Mezarı Üsküdar'da Karacaahmet Türbesi karşısındadır. Ölümüne, "Nezr ede bir Fâtiha cûyân olan târîhini / Menzili Kâmî Efendi gülşen-i Firdevs ola" beyti tarih olarak düşürülmüştür. Kâmî'nin gelinlik çağında ölen Ayşe adlı bir kızı ve müderrislik yapan Mustafa adlı bir kardeşiyle bu kardeşinin Lebîb ve Nazîr mahlasıyla şiir yazan Ahmed ve İbrâhim isimli iki çocuğu olduğu bilinmektedir.

Hem ilim ve irfanı hem de şairliği ve nâsirliğiyle dikkat çeken Kâmî

özellikle gazel, kaside, tarih ve lugazda meşhur olmuştur. Çelebizâde Âsım, onun iffet ve nezâhet ile tanındığını ve fıkıh ilmindeki başarısıyla şöhrete ulaştığını söyledikten başka devrinin en büyük şairi olduğunu belirtir (Târih, s. 175). Kâmî, ilâhî aşkı terennüm eden ve tasavvufî unsurlara bolca yer verilen âşıkane gazeller yazmakla beraber Nâbî'den etkilenerek hikemî gazeller de kaleme almıştır. Nedîm'in edebiyat dünyasında yerini almasıyla birlikte bütün çağdaşları gibi o da bu yeni söyleyişin etkisine kapılarak gerek nazîrelerle gerekse orijinal gazellerle şuhane tarzı denemiş, bu tarzda da başarılı örnekler vermiştir. Zaman zaman gündelik hayata dair hâtıralara da yer veren Kâmî'nin dili oldukça sade olup şiirlerinde halk söyleyişlerine sıkça rastlanır.

Kâmî'nin yaşadığı dönemde çok beğenilmiş ve usta bir şair olarak değerlendirilmiş olması, onun sağlam bir söyleyişe sahip olduğunu ve divan şiirinin inceliklerini iyi bildiğini gösterirse de (Gölpınarlı, s. 9) Neşâtî, Nâbî, Nedîm, Sâbit ve Nâmî gibi çağdaşı şairlere yazdığı nazîrelerinde kuru taklitten kurtulamamış, manzumelerinde de kendine has bir üslûp ve yeni bir tarz oluşturamamıştır.

Eserleri. 1. Divan. Çoğu tasavvufî ağırlıklı kaside, musammat, mesnevi, kıta, tarih, gazel, muamma, lugaz, matla' ve müfred olmak üzere toplam 592 manzumeden meydana gelen ve yirmi bir nüshası tesbit edilen (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 2892; Edirne Selimiye Ktp., Ahmed Bâdî Efendi, nr. 2136/1; TSMK, Hazine, nr. 925; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 373/1, 374/2; Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 357/1) divan üzerinde doktora tezi olarak iki ayrı çalışma yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Behcetü'l-feyhâ. Kâmî'nin Bağdat kadılığı esnasında kaleme aldığı bu mesnevi altı başlık altında 225 beyitten oluşur. Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın bölgedeki aşiretlerin isyanını bastırmasını ve Bağdat'la ilgili imar çalışmalarını anlatan eser divanın bazı nüshalarında mevcuttur. İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2839) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 925) kütüphanelerindeki nüshalarda eserin adı yanlışlıkla Tuhfetü'z-zevrâ olarak kaydedilmiş, bazı kaynaklarda ise Behcetü'n-nuamâ veya Behcetü'l-muammâ olarak verilmiştir. Mesnevi Ali Yıldırım tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. Tuhfetü'z-zevrâ. Yine Bağdat kadılığı sırasında yazdığı bir diğer mesnevi olan eserde Kâmî Bağdat'ta medfun olan velîleri anlatır. Yirmi altı başlık altında 581 beyitten oluşan mesnevi divanın bazı nüshalarında mevcuttur

(Edirne Selimiye Ktp., Ahmed Bâdî Efendi, nr. 2136/2; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 373/1). Bu eseri de Ali Yıldırım neşretmiştir (bk. bibl.). 4. Fîrûznâme. Şah, şahın âzat ederek evlenmesine izin verdiği kölesi Fîrûz ve Fîrûz'un evlendiği Gülruh'un çevresinde gelişen 159 beyitlik bir aşk hikâyesidir. Mesnevi'nin nüshaları, divanın Edirne Selimiye (Ahmed Bâdî Efendi, nr. 2136/1) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2839, 2888) kütüphanelerinde kayıtlı nüshalarında mevcut olup müstakil olarak da Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 2015/4), Kayseri Râşid Efendi (nr. 1273/6), Millet (Selimiye Pertev Paşa, nr. 419), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3416) ve Viyana (nr. 721) kütüphanelerinde kayıtlı Külliyyât-ı Nâbî Efendi'nin 136-139. varakları arasında ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki (nr. 3738) yazmanın 253-256. varakları arasında yer alır. 5. Fetâvâ-yı Ḳāʿidiyye. Aslı Muhammed b. Ali el-Hucendî el-Kā'idî'ye ait olup (bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1228) Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin Farsça'dan Arapça'ya çevirmeye başladığı, onun ölümü üzerine Kâmî tarafından tamamlanan bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 916). 6. Mehâmmü'l-fuḳahâʾ fî Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 422/2; Millî Ktp., nr. A 1042/3; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 972). 7. Nefîse-i Uhreviyye. İbadetlerle ilgili Ṣalât-i Mesʿûdî adlı Farsça

eserin tercümesi olup bir nüshası Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İsmail Saib Sencer, nr. 3481). 8. Riyâzü'l-kāsımîn. Fıkıhla ilgili bir risâledir. Leiden'de bir nüshası mevcut olan eserin (Zu. S., nr. 348) Tunus'ta da iki nüshasının bulunduğunu Brockelmann kaydeder. (GAL, Suppl., II, 649). 9. Şerh-i Hicv-i Şifâî (Şerh-i Kasîde-i Şifâî). İran Hükümdarı Şah Abbas'ın hekimbaşısı Şifâî'nin Mümin Han için kaside tarzında yazdığı hicviyyenin şerhidir (TTK Ktp., nr. Y/651; Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 603, Esad Efendi, nr. 2825; Marburg Staatsbibliotek, nr. 3017). Kâmî'nin bunlardan başka Safâî Mustafa Efendi'nin tezkiresi için yazdığı manzum-mensur takriziyle Âsafnâme, Huz Mâ Safâ ve Metâlib-i Sâire adlı eserleri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 757, vr. 82b-83a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1228; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Aynagöz, yüksek lisans tezi, 1989), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 475-479; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 445-453; Sâlim, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3872, vr. 134b-135a; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 174-176; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 762, vr. 216a; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 364a; Fatîn, Tezkire, s. 351-352; Sicill-i Osmânî, IV, 73; Osmanlı Müellifleri, II, 391-392; Brockelmann, GAL, II, 578, Suppl., II, 649; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 269; Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), Ankara 2001, s. 845-846; Abdülbaki Gölpınarlı, Divan Şiiri: XVIII. Yüzyıl, İstanbul 1955, s. 8-9; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 475 (İndeks); TYDK, III, 637; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 750; Babinger (Üçok), s. 281-282; Fihrisü'l - maḫṭûṭâti't - Türkiyyeti'l - ʿOs̱mâniyye 1870-1980 (nşr. Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1990, III, 213; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, VI, 220-222; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şairleri, Ankara 1995, s. 361-365; Ali Yıldırım, Edirneli Mehmed Çelebi: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni (doktora tezi, 1995), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kâmî'nin Behçetü'l-feyhâ Mesnevîsi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, VII, Elazığ 1995, s. 280-301; a.mlf., "Kâmî'nin Tuhfetü'z-zevrâ Adlı Mesnevîsi", Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Elazığ 2000, s. 82-110; Gülgün Yazıcı, Edirneli Kâmî ve Divanı'nın Tenkitli Metni (doktora tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Canip [Yöntem], "Edirneli Efendi", HM, sy. 11 (1927), s. 204-205 (aynı yazı: Prof. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri [haz. Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan], İstanbul 1996, s. 181-188); Müjgân Cumbur - İskender Pala, "Kâmi Mehmed Efendi", TDEA, V, 130.

Gülgün Yazıcı

KÂMİL

(الكامل)

Aruz sisteminde bir bahir adı.

Sözlükte “bütün parçaları tam ve yeterli” anlamına gelen kelime, Halîl b. Ahmed tarafından bir beyitte “mütefâilün”ün altı defa tekrarıyla oluşan vezne isim olarak verilmiştir. Bu vezin, Halîl’in aruz sisteminde “mü’telife” denilen ikinci dâirenin ikinci, genel sıralamadaysa beşinci bahir olarak geçer. Arap şiirinde bu bahrin, bir beyitte “mütefâilün”ün altı defa tekrarından oluşan “tam / müseddes” ve dört defa tekrarından meydana gelen “meczû‘ / murabba‘” denilen şekilleri kullanılmıştır. Cevherî’nin aruz sisteminde kâmil bahri, aslî tef‘ilelerin belli sayılarda tekrarından meydana gelen bahirler (= müfredat) grubunda yer alır (Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa, s. 55 vd.). Bu kalıba “kâmil” denilmesi, en çok hareke ihtiva eden vezin olması yanında aslî tef‘ilesi olan “mütefâilün”ün yedi harfli (sübâiyye) bahirlerin en mükemmeli olmasındandır. Bu bahrin recez vezninden (müstef‘ilün × 6) elde edildiği ve aslında adının “mükemmel (eksiği giderilmiş) recez” olduğu da ileri sürülmüştür (Celâl el-Hanefî, s. 422).

Birinci aruzu sahih (mütefâilün) olan tam beytin darblarında birinci darb sahih (= mütefâilün), ikinci darb maktû‘ (= feilâtün), üçüncü darb “ahazz + muzmar” (fa‘lün) ve ikinci aruzu “hazzâ’” (feilün), dördüncü darbı feilün olan ve beşinci darbı “ahazz + muzmar (= fa‘lün) şeklinde illet ve zihaf kurallarının uygulanmasından doğan değişiklikler görülür. “Mütefâilün” şeklindeki sahih darb tef‘ilesinde muzmar (= müstef‘ilün), mevkūs (= mefâilün) ve mahzûl (= müfteilün) tarzında değişikliklerle “feilâtün” şeklindeki maktû‘ darbda da muzmar (mef‘ûlün) suretinde değişiklik câiz görülmüştür.

Ayrıca birinci aruzu sahih (mütefâilün) olan meczû‘ beytin darblarında birinci darbı müreffel (= mütefâilâtün), ikincisi müzeyyel (= mütefâilân), üçüncüsü sahih (= mütefâilün) ve dördüncüsü maktû‘ (= feilâtün) gibi değişiklikler de câiz görülmüştür. Bu darbların hepsinin muzmar olması da

mümkündür. Buna göre mütefâilâtün → müstef‘ilâtün, mütefâilân → müstef‘ilân, mütefâilün → müstef‘ilün, feilâtün → mef‘ûlün şekillerine dönüşebilir.

Kâmil bahrinin darb tef‘ilelerinde görülen bu değişiklikler aruz ve haşiv tef‘ilelerinde de geçerlidir. Buna göre üç aruzu ve dokuz darbı olan kâmil bahrindeki aslî tef‘ilelerle tâli tef‘ilelerin oluşturduğu kâmil bahri vezin grupları aruz taktî‘ işaretleriyle şöyle gösterilebilir (köşeli parantezdeki tef‘ileler, tâli tef‘ilelerdir):

A) Tam beyit

a) I. aruz ve 1. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - //

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

- - ˘ -

[˘ - ˘ -]

- ˘˘ -

b) I. aruz ve 2. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - //

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - -

[- - -]

c) I. aruz ve 3. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - //

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / - -

d) II. aruz ve 4. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - //

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ -

e) II. aruz ve 5. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - //

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / - -

B) Meczû‘ beyit

a) III. aruz ve 6. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - // ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

b) III. aruz ve 7. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - // ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ =

c) III. aruz ve 8. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - // ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

d) III. aruz ve 9. darb ile

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - // ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - -

Tâli tef‘ileler sahih aruz tef‘ilesi ile haşiv tef‘ilelerinde de yer alabilir. Nâdiren de olsa bütün beyit tâli tef‘ilelerden oluşabilir. Ancak beytin her tef‘ilesi muzmar (= müstef‘ilün) olduğunda kâmil bahri recez vezniyle karışabilir. Bu durumda beytin bir tef‘ilesinin veya manzumenin diğer beyitlerindeki bir tef‘ilenin, “mütefâilün” kalıbında olması onun “kâmil bahrinde” olduğunu belirlemek için yeterli görülmüştür.

Kâmil bahri, eski ve yeni Arap şiirinde tavîl ve basît bahirleriyle birlikte en çok kullanılan üç vezinden biridir. Mahzûz (= feilün) ve muzmar (= fa‘lün) şekilleriyle şiire ritim ve âhenk zenginliği sağlaması ve hemen bütün şiir türlerine uygun düşen bir vezin olması sebebiyle şairler bu bahre çok rağbet göstermişlerdir. Buna karşılık onun mevkūs (= mefâilün), maktû‘

(= müfteilün) ve muzmar (= mef‘ûlün) olan tâli tef‘ileli şekilleri kâmil bahrine has ritimle uyuşmadığından fazla ilgi görmemiştir (Celâl el-Hanefî, s. 408). Kâmil bahri akıcı özelliği dolayısıyla modern Arap şiirinde tavîlden daha çok rağbet görmüştür. Günümüz Arap edebiyatında serbest vezinle şiir yazanlar genelde kâmil bahrini tercih etmektedir.

Kâmil bahrinin yukarıda verilen şekillerinden başka zaman içinde nazım tekniğinde yapılan yenilikler sonucunda oluşmuş başka kalıpları da vardır (a.g.e., s. 380-411):

a) Dört tef‘ileliler

§ - ˘ - / § - ˘ - // § - ˘ - / ˘ ˘ -

§ - ˘ - / § - ˘ - // § - ˘ - / - -

§ - ˘ - / § - ˘ - // § - ˘ - / - = (fa‘lân)

§ - ˘ - / ˘ ˘ - // § - ˘ - / ˘ ˘ -

§ - ˘ - / ˘ ˘ - // § - ˘ - / - -

§ - ˘ - / - - // § - ˘ - / - -

b) Beş tef‘ileliler

§ - ˘ - / § - ˘ - / § - ˘ - //

§ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

/ [- - -]

/ - -

/ - =

/ ˘ ˘ - ˘ - -

/ ˘ ˘ -

§ - ˘ - / § - ˘ - / ˘ ˘ - //

§ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

/ ˘ ˘ - ˘ - -

/ ˘ ˘ -

/ - -

c) Altı tef‘ileliler

§ - ˘ - / § - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - //

§ - ˘ - / § - ˘ - / § - ˘ - -

§ - ˘ =

d) Yedi tef‘ileli

§ - ˘ - / § - ˘ - / § - ˘ - //

§ - ˘ - / § - ˘ - / § - ˘ - / ˘ ˘ -

Kâmil bahri Türk ve İran şiirinde yaygın olarak kullanılmamıştır. Bir araştırmaya göre çok az da olsa (taranan 38.038 şiirden 51’i % 0,02) Türk şiirinde iki kalıp halinde kullanıldığı tesbit edilmiştir (İpekten, s. 268-270).

a) İki tef‘ileliler

Mütefâilün/mütefâilün

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

Batı tesirinde gelişen yeni Türk şiirinde kullanıldığı görülen bu kalıba Yahya Kemal'in, "Ne güzel kayık Hanım iğnesi / Ne güzel hanım bu kimin nesi" şiiri örnek verilebilir. Nâci'nin "Köylü Kızların Şarkısı-Nişanlı Kızı" başlıklı şiiri de bu kalıpla yazılmıştır.

b) Dört tef‘ileliler

Mütefâilün / mütefâilün / mütefâilün / mütefâilün

˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ - / ˘ ˘ - ˘ -

Fuzûlî'nin, "Yeter ey felek bu cefâ yetür men-i zâra serv-i revânımı / Meh-i tal‘atıyla münevver et dil ü dîde-i revânımı" matla‘lı gazeli buna örnektir.

Kâmil bahrinin ikinci tip kalıbı "feûlün" tef‘ilesinin ilâvesiyle oluşmuştur. Bunun da iki çeşidi vardır. Birincisi "mütefâilün / feûlün" kalıbı olup bunun tekrarıyla "mütefâilün / feûlün / mütefâilün / feûlün" kalıbı ortaya çıkar. Bu şekil Sultan Veled'den itibaren Şeref Hanım'a kadar daha çok kullanılmıştır. Şeyh Galib'in, "Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâra düştü / Dayanır mı şîşedir bu reh-i sengsâra düştü" gazeli bu kalıpla yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 453-457, 481-484; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55 vd., 69-72; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1938, I, 268-294; Safâ Hulûsî,

Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 94-115; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 176; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 65-75; a.mlf., “Aruz”, DİA, III, 428 vd.; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1978, s. 371-427; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 35-37; Abdullah Dervîş, Dirâsât fi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Mekke 1407/1987, s. 45-49, 58; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 28-45; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 100-109; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 267-270; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżü’l-vâzıḥ, Beyrut 1415/1995, s. 69-76; Gotthold Weil, “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 667-677.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

el-KÂMİL

(الكامل)

Müberred'in (ö. 286/900) Arap dili ve edebiyatına dair eseri

(bk. MÜBERRED).

el-KÂMİL

(الكامل)

İbn Adî’nin (ö. 365/976) zayıf hadis râvilerinin biyografilerini içeren eseri

(bk. İBN ADÎ).

el-KÂMİL

(الكامل)

İzzeddin İbnü'l-Esîr'e (ö. 630/1233) Ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden biri olma özelliğini kazandıran eser.

İbnü'l-Esîr önsözde eseri niçin yazdığını anlatırken erken yaşlarda tarihe ilgi duyduğunu, tarih kitaplarını okurken bazı tarihçilerin olayları çok abarttıklarını, bazan önemli olaylara ya hiç temas etmediklerini ya da kısaca geçiştirdiklerini, buna karşılık önemsiz olayları ön plana çıkardıklarını gördüğünü, ayrıca Doğu İslâm dünyasından tarihçilerin Batı İslâm dünyasında vuku bulan hadiseleri ihmal ettiklerini, Batılı tarihçilerin de Doğu'daki olaylara önem vermeyip kitaplarına almadıklarını, bu yüzden tarihe meraklı kişilerin bazan bir olay hakkında bilgi edinebilmek için ciltlerce kitaba bakmak zorunda kaldığını belirtir ve okuyucuları böyle bir ihtiyaçtan kurtaracak bir tarih kitabı yazma ihtiyacı duyduğunu, bununla birlikte bütün olayları eserine almadığını, fakat okuyucuların kitapta anlattığı olayları bu şekliyle başka bir eserde bulamayacaklarını söyler. Daha sonra İslâm'da tarih konusuna dair kısa bilgiler verip arkasından kâinatın yaratılışıyla asıl metne girer. Peygamberler tarihini anlatıp Sâsânî, Roma ve Bizans imparatorlukları, Selevkoslar, Câhiliye Arapları ve özellikle eyyâmü'l-Arab (kabileler arası savaşlar) hakkında ayrıntılı bilgi verir. Hz. Muhammed'in atalarından, doğumu ve peygamber oluşundan başlayarak hicretten itibaren 628 yılı sonuna (Ekim 1231) kadar meydana gelen olayları kronoloji sırasıyla anlatır.

Müellif, 302 (915) yılına kadarki olayları yazarken Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ünü esas almış; kitabını bu eserdeki senetleri ve zayıf rivayetleri çıkarmak, gerekli gördüğü durumlarda açıklama yapmak ve onun yer vermediği olayları eklemek suretiyle tamamlamıştır. Meselâ 133'te (751) Araplar'la Çinliler arasında vuku bulan ve Orta Asya'nın kaderini belirleyen Talas Savaşı hakkında doğru bilgi sadece el-Kâmil'de mevcuttur. Carl Brockelmann, doktora tezinde İbnü'l-Esîr'in Târîḫu'l-ümem'i ne ölçüde kullandığını ve bir intihal olup olmadığını tesbite çalışmıştır (Das

Verhältnis von Ibn el-Aṯīrs Kāmil fitta ͗rīḫ zu Ṭabarīs Aḫbār er-rusul walmulūk, Strassburg 1890). İbnü'l-Esîr ayrıca güvenilir bulduğu

İbnü'l-Kelbî, Müberred, Belâzürî ve Mes'ûdî gibi tarihçilerin eserlerinden faydalanmış, hayal mahsulü ve uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere itibar etmediği gibi mevcut malzemeleri de büyük bir dikkatle kullanmıştır.

İbnü'l-Esîr 302'den (915) sonraki olaylar için eline geçen güvenilir bütün kaynakları, belgeleri, tüccar ve ulemânın sözlü rivayetlerini titizlikle incelemiş, bunları birbiriyle karşılaştırmış ve kendi değerlendirmelerini de katarak İslâm tarihi kaynaklarının mükemmel bir sentezini yapmıştır. Ancak faydalandığı eserlerin isimlerini genellikle vermez. Taberî'den sonraki dönem için kullandığı kaynaklar arasında İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Ahmed es-Sellâmî'nin et-Târîḫ fî aḫbâri vülâti Ḫorâsân, Gerdizî'nin Zeynü'l-aḫbâr, Utbî'nin Târîḫu'l-Yemînî, Sâbit b. Sinân es-Sâbî'nin Târîḫ (Aḫbârü'l-Ḳarâmiṭa), Hilâl es-Sâbî'nin Târîḫ ve Tuḥfetü'l-vüzerâ ͗ adlı eserleri başta gelmektedir. Ayrıca Büyük Selçuklular'ın ilk dönem tarihi için Sultan Alparslan adına kaleme alınmış olan Farsça Meliknâme'nin Arapça tercümesinden; Selçuklular'ın daha sonraki tarihleri, Horasan ve Hârizm olayları için İmâdüddin el-İsfahânî'nin Nuṣretü'l-fetre, Ali b. Nâsır el-Hüseynî'nin Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye ve Beyhakī'nin (İbn Funduk) Meşâribü't-tecârib'inden; Irak olayları için Hemedânî'nin Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî, İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam ve İbn Hamdûn'un et-Teẕkire'sinden; Suriye ve el-Cezîre olayları için İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ, İbnü'l-Kalânisî'nin Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ ve Azîmî'nin Târîḫ'inden; Selâhaddîn-i Eyyûbî ile ilgili olarak İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Berḳu'ş-Şâmî'sinden, Mağrib konusunda Abdülazîz İbn Şeddâd'ın Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib'inden; dinler ve mezhepler konusunda da Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'inden istifade etmiştir. Yine Selâhaddîn-i Eyyûbî için onun dostlarından ve askerlerinden, Horasan olaylarına dair oranın ileri gelenlerinden ve Moğol istilâsı için fukaha, tüccar, elçi ve mültecilerden şifahî bilgiler almıştır. İbnü'l-Esîr'in Farsça bilip bilmediği tesbit edilememekle beraber Muhammed b. Ahmed en-Nesevî onun Meşriḳ'taki olayların tarihiyle ilgili Farsça kaynaklara da sahip olduğunu söyler (Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî, s. 3-4).

Müellif eserini yazarken olaylar arasında kopukluk meydana gelmemesi için birbiriyle ilgili olanları aynı yerde anlatır. Önemli olayları ayrıntılı bir şekilde kaydeder; küçük olayları her yılın sonunda “zikrü iddeti havâdis” başlığı altında kısaca verir ve yine o yıl ölen ünlü kişiler hakkında açıklamalar yapar. İbnü’l-Esîr nakillerinin sağlamlığıyla tanınmış bir tarihçidir. Barthold, el-Kâmil’in neşrinden sonra müslüman Doğu’nun tarihiyle meşgul olanların sağlam bir kaynağa dayanmaya başladığını, İbnü’l-Esîr’in o zamanlar pek az görülen bir hassasiyetle malzeme topladığını ve eserinin olayların basit bir vekāyi‘nâmesinden ibaret olmadığını söyler. Hadiseleri sebep-sonuç ilişkileri açısından ele alan ve bir bakıma tarih felsefesi yapan İbnü’l-Esîr, sadece bir bölgenin veya bir hânedanın değil bütün İslâm dünyasının tarihini orantılı bir şekilde yazmıştır. Bu kadar zengin doküman ve malzemeye sahip başka bir tarih kitabı yoktur.

el-Kâmil Türk tarihi, özellikle Selçuklular, Haçlı seferleri, Abbâsîler ve Moğol istilâsı, Musul ve el-Cezîre tarihi için akla ilk gelen eserlerdendir ve en önemlisi, müellifin yaşadığı bölgenin yarım asırlık tarihi için birinci elden kaynak teşkil etmesidir. Bununla beraber İbnü’l-Esîr, Zengîler’e duyduğu minnet ve şükran sebebiyle onlardan övgüyle söz etmesi, Selâhaddîn-i Eyyûbî’yi idareyi meşrû sahiplerinden almak ve enaniyet sahibi olmakla suçlayıp bazı tasarruflarından dolayı kınaması ve faydalandığı kaynakları zikretmemesinden dolayı tenkide mâruz kalmıştır. Bu yüzden bazı tarihçiler Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî konusunda el-Kâmil’i ve et-Târîẖu’l-Bâhir’i ihtiyatla kullanmışlardır.

Müellif, başlangıçta el-Müstaḳṣâ fi’t-Târîẖ adını koyduğu (et-Târîẖu’l-bâhir, s. 5, 12, 23, 52, 177, 194, 204) el-Kâmil’in müsveddesini 600 (1203) yılında tamamlamış ve eserini yeniden gözden geçirip buna göre temize çekmek üzere çalışmasına ara vermiştir. Nihayet Musul hâkimi Atabeg el-Melikürrahîm Bedreddin Lü’lü’ün emriyle 619 (1222) veya 620 (1223) yılında kitabı gözden geçirip genişletmiş, daha sonra tekrar ilâveler yapmış ve olayları 628 yılı sonuna (1231) kadar getirmiştir. İbnü’l-Esîr’in muhteva ve anlamına uygun olarak el-Kâmil fi’t-târîẖ adını verdiği eserden (el-Kâmil, I, 6) sonraki tarihçiler “hayrü’t-tevârîh, ahsenü’t-tevârîh, kâmilü’t-tevârîh” şeklinde söz etmişlerdir. Kitap esas itibariyle siyasî-askerî bir tarih olmakla beraber içtimaî, iktisadî, ilmî ve edebî açılardan da zengin bilgiler

içerir; biyografi konusunda ise diğerlerine oranla zayıftır. Başta muhtasarını yazan Ebü'l-Fidâ olmak üzere İbnü'l-Adîm, Ebû Şâme el-Makdisî, İbn Vâsıl, İbnü'l-İbrî, Zehebî ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr el-Kâmil'den faydalanmışlar, Cemâleddin el-Vatvât ona bir hâşiye eklerken Ebû Abdullah İzzeddin İbn Şeddâd, İbnü's-Sâî ve İbn Fehd el-Halebî de birer zeyil kaleme almışlardır.

İbnü'l-Esîr'in on büyük cilt halinde yazdığı el-Kâmil, Carolus Johann Tornberg tarafından Ibn el-Athiri, Chronicon, quod perfectissimum inscribitur adıyla on üç cilt olarak yayımlanmış (son cildi indeks; Lugduni Batovorum [Leiden], 1851-1876), 491 (1098) yılında Antakya'nın işgaliyle başlayan ve 628 (1231) yılı olaylarıyla sona eren kısmını Fransızca tercümesiyle birlikte Joseph-Toussaint Reinaud, Etienne Marc Quatremere, Charles François Defrémery, Casimir Adrien Barbier de Meynard ve William Mac Guickin de Slane neşretmiştir (RHCOr. [1872], I, 187-744; [1887], II/1, s. 1-180). Eser Abdülgaffâr İbrâhim ed-Desûkī (I-XII, Bulak 1290/1873), Muhammed Kāsım (I-XII, Kahire 1301/1883), Muhammed Mustafa (I-XII, Kahire 1303/1885), Abdülvehhâb en-Neccâr ve arkadaşları (I-IX, Kahire 1348-1357/1929-1938) tarafından da yayımlanmış, ayrıca C. Johann Tornberg neşri esas alınarak son cildi indeks olmak üzere on üç cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1385-1386/1965-1966; 1399/1979). Eserin daha başka neşirleri de vardır.

el-Kâmil'in tamamı IX. (XV.) yüzyılda Necmeddin Târimî tarafından Farsça'ya, İran tarihiyle ilgili kısımları Aẖbâr-ı Îrân ez-el-Kâmil adıyla yine Farsça'ya (Tahran 1365/1986), Moğol istilâsına dair kısmı Baron V. G. Tiesenhausen tarafından Rusça'ya (Sbornik Materialov otmosyaschikhsya kistoriizototoi Ordy, St. Petersburg 1884), Kuzey Afrika ve Endülüs tarihiyle ilgili bölümleri Edmond Fagnan tarafından Fransızca'ya (Annales du Maghreb et de I'Espagne, Alger 1901) ve I. cildi komisyon, diğer ciltleri M. Beşir Eryarsoy (II, IV), Yunus Apaydın (V), Abdullah Köşe (VI), Ahmet Ağırakça (III, VII, VIII ve XII. cildin ikinci yarısı) ve Abdülkerim Özaydın (IX, X, XI ve XII. cildin ilk yarısı) tarafından olmak üzere tamamı Türkçe'ye (İstanbul 1985-1987) çevrilmiştir. Ayrıca Selçuklular'ın ilk yıllarıyla ilgili kısmını Abdülkerim Özaydın, "Selçuklular'ın Tarih Sahnesine Çıkışları" adıyla notlar ilâve ederek yeniden tercüme etmiştir

(Prof. Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 187-214).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 2-9; IX, 39, 203, 205, 387; XI, 112-113, 403; a.mlf., et-Târîḫu’l-bâhir fi’d-devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 5, 12, 23, 52, 78, 118, 147, 155, 177, 186, 194, 204; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-26; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 3-4; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 88-91; F. Rosenthal, A History of the Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 332, 413; a.mlf., “Ibn al-Athīr”, EI² (İng.), III, 723-724; H. A. R. Gibb, Saladin: Studies in Islamic History (ed. Yusuf Ibish), Beirut 1972, s. 52-55; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 111-116; D. S. Richards, “Ibn al-Athīr and the Later Parts of the Kāmil: A Study of Aims and Methods”, Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds (ed. D. O. Morgan), London 1982, s. 76-108; a.mlf., “Some Consideration of Ibn al-Athīr’s al-Ta’rikh al-Bāhir and its Relationship to the Kāmil”, Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca 1995, s. 443-446; M. Celûb Ferhân, “Menheciyyetü İbni’l-Eşîr fî kitâbi’l-Kâmil fi’t-târîḫ”, Buḥûs̱ nedveti Ebnâʾi’l-Es̱îr, Musul 1983, s. 349-399; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 2-4, 11, 18, 20-23, 31, 33, 37, 41; ayrıca bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 138-139; Cl. Cahen, “Le Maliknameh et-l’historie des origines seldjukides”, Oriens, II (1949), s. 31-33; a.mlf., “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı” (trc. Nejat Kaymaz), TAD, VIII/12-13 (1969), s. 202-204, 213-214; Işın Demirkent, “Haçlı Seferleri Kaynaklarının Büyük Külliyatı, Recueil des historiens des Croisades I, Doğulu Tarihçiler”, TTK Belleten, LIV/210 (1990), s. 867-869; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “el-Kâmil fi’t-târîḫ li’bni’l-Eşîr”, Tİ, II, 906-922.

Abdülkerim Özaydın

KÂMİL PAŞA, Mehmed

(bk. KIBRISLI KÂMİL PAŞA).

KÂMİL PAŞA, Yûsuf

(1808-1876)

Osmanlı sadrazamı.

Arapgir'de doğdu. Babası Gökbeyi hânedanından İsmâil Beyzâde Mehmed Bey'dir. Küçük yaşta babasını kaybedince amcası Gümrükçü Osman Paşa tarafından büyütüldü. Amcası Kayseri ve Bozok sancakları mutasarrıfı iken Müderriszâde Mehmed Âlim Efendi'den özel ders aldı. Amcası ile birlikte İstanbul'a gittikten sonra onun mühürdarlığını yaptı. Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde memuriyete başlayan Kâmil Bey (1829) gördüğü bir rüya üzerine Mısır'a gitti (1833). Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa kendisini Hazîne-i Mısır kitâbetine tayin etti. Yedi sekiz ay sonra Dîvân-ı Vilâyet ikinci muavinliğine getirildi. Mehmed Ali Paşa'nın kızı Zeyneb Hanım'la evlendirildi. II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan'ın evlenme merasimi için valiyi temsilen İstanbul'a geldi. Sultan Abdülmecid tarafından kabul edilen Kâmil Paşa'ya "mîr-i mîrânlık" unvanı verildi (31 Temmuz 1845).

Mehmed Ali Paşa'nın vefatı üzerine (2 Ağustos 1849) Mısır valisi olan Abbas Paşa zamanında Sudan'da bir göreve tayin edildi. Görevi kabul etmeyince Asvan'a sürgüne gönderildi. Hapsedilerek Zeyneb Hanım'dan boşanmaya ve Mısır'daki mallarından vazgeçmeye zorlandı. Kâmil Paşa, eskiden tanıdığı Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'ya gizlice bir arîza göndererek kurtarılmasını istedi. Padişahın fermanıyla hapisten çıkarılan Kâmil Paşa İstanbul'a getirildi (1849), arkasından Zeyneb Hanım da İstanbul'a gitti.

Kâmil Paşa, Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye üye tayin edildi ve ardından bu görevine ilâveten Meclisi Maârif-i Umûmiyye âzalığına getirildi (14 Ocak 1851). Yeni kurulan Encümen-i Dâniş'e de üye oldu. Kendisine vezâret rütbesi verilerek Ticaret nâzırlığına getirildiyse de kısa süre sonra tekrar Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine tayin edildi (26 Şubat 1853). İkinci defa Ticaret nâzırlığına ve 26 Eylül 1854'te kurulan

Meclisi Âlî-i Tanzimat başkanlığına getirildi (23 Kasım 1854). Bir ay sonra da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığına tayin edildi.

Mısır Valisi Said Paşa'nın Süveyş Kanalı imtiyazını Fransa'ya vermesini Mısır'a yabancı müdahalesini arttıracağı gerekçesiyle eleştiren Kâmil Paşa'nın konağında yapılan Meclisi Vükelâ toplantısında imtiyazın iptali için paşanın kayınbiraderi Said Paşa'ya mektup yazması kararlaştırıldı. Kâmil Paşa'nın yazdığı mektubu ele geçiren Fransız elçisi Benedetti, Bâbıâli'yi protesto edince Reşid Paşa sadâretten, Kâmil Paşa da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığından istifa etmek zorunda kaldı (5 Mayıs 1855). Bir süre açıkta kalan Kâmil Paşa, bilgi ve tecrübesinden faydalanılmak üzere Mecâlis-i Aliyye'ye (Meclisi Vâlâ ile Meclisi Umûmî) memur edildi (22 Ekim 1855). Padişah tarafından kendisine imtiyaz nişanı verildi. Said Paşa'nın oğlunun sünnet düğünü için Reşid Paşa ile birlikte Mısır'a gitti. Döndükten sonra Mustafa Reşid Paşa beşinci defa sadârete, Kâmil Paşa da ikinci defa Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığına tayin edildi (13 Haziran 1857). Bu görevden ayrılınca (14 Kasım 1859) kısa bir süre açıkta kaldı. İkinci defa Mecâlis-i Aliyye'ye memur edilen Kâmil Paşa 1861'de Mısır'a gitti, Vali Said Paşa ile birlikte Medine'yi ziyaret etti. Tahta çıkan Sultan Abdülaziz'i tebrik için bir ara İstanbul'a geldi ve tekrar Mısır'a döndü.

Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ile Meclisi Âlî-i Tanzîmat, Meclisi Ahkâm-ı Adliyye adı altında birleştirilince Kâmil Paşa başkan yardımcılığına tayin edildi. Üçüncü defa Meclisi Ahkâm-ı Adliyye başkanlığına getirildi (5 Ağustos 1861). Kendisine birinci rütbeden Osmanlı nişanı verildi. Lübnan meselesi dolayısıyla Suriye'de bulunan Keçecizâde Fuad Paşa sadrazam olunca sadâret kaymakamlığına Kâmil Paşa tayin edildi. Bu sırada altın para piyasadan çekildiği ve kâğıt paranın değeri düştüğü için ticarî hayat zayıfladı. Kâmil Paşa, Borsa Hanı'nı kapatarak kendi hazinesinden bir miktar altını piyasaya sürdü ve bir taraftan da kâğıt paranın değiştirilmesine başlandı. Ticarî hayatı düzene koyarak Borsa Hanı'nı yeniden açtı ve daha büyük bir malî krizin çıkmasını önledi. Padişahın hükümet işlerine müdahalesini ileri sürerek Fuad Paşa sadâretten istifa edince diğer vekillerle birlikte Kâmil Paşa da Meclisi Ahkâm-ı Adliyye başkanlığından ayrıldı (2 Ocak 1863). Aralarındaki anlaşma gereğince sadâret teklifini hiç kimse kabul etmediğinden sadâret makamı üç

gün boş kaldı. Kâmil Paşa da böyle bir ortamda bu görevi yapacak güçte olmadığını ileri sürerek padişahın sadâret teklifini kabul etmedi. Padişah, onu Ahmed Vefik Paşa'yı tayin ederek eski vükelâyı İstanbul'dan çıkarmakla tehdit etti. Bu durum karşısında Kâmil Paşa, Fuad Paşa'nın istifasına sebep olan olayları padişaha anlatarak önce bunların halledilmesini istedi. Padişahın hükümet işlerine fazla müdahale etmeme konusunda güvence vermesi üzerine görevi kabul etti (5 Ocak 1863).

Kâmil Paşa, devlet ve millet yararına gördüğü her konuda açık sözlü olmaktan çekinmedi. Nitekim padişahın Âlî ve Fuad paşalardan şikâyetle İstanbul'dan uzaklaştırılmalarını istemesine şiddetle karşı çıkıp Âlî Paşa'nın Hariciye nâzırlığında kalmasını sağladığı gibi Fuad Paşa'yı da kendisinden boşalan Meclisi Ahkâm-ı Adliyye başkanlığına tayin ettirdi. Paşa, 2500 lira olan sadrazamlık maaşını almak istemediyse de padişahın ısrarı üzerine sadece 500 lirasını kabul etti. Kâmil Paşa'nın önemli icraatlarından biri de padişahın Mısır seyahatine çıkmasını sağlamasıdır. Kâmil Paşa bu seyahatle, kayınpederi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan beri âdeta ayrı bir hükümet hüviyeti kazanmaya başlayan Mısır'ın Osmanlı Devleti ile olan bağlılığını yeniden kuvvetlendirmek istiyordu. Teklifi uygun bulan Abdülaziz, yanına o sırada seraskerliğe getirilmiş olan Fuad Paşa'yı da alarak Mısır seyahatine çıktı (3 Nisan 1863).

Bu seyahat esnasında tekrar padişahın güvenini kazanan Fuad Paşa ikinci defa sadârete getirilince (1 Haziran 1863) Kâmil Paşa'nın dört ay yirmi yedi gün süren sadrazamlığı sona erdi. Hatt-ı hümâyunda azlinden söz edilmemesi kendisine gösterilen saygıdan dolayıdır. Kâmil Paşa dördüncü defa Meclisi Ahkâm-ı Adliyye başkanlığına tayin edildi. Üç yıla yakın bir süre bu görevde kaldıktan sonra üçüncü defa Mecâlis-i Aliyye'ye memur edildi (30 Nisan 1866). Sadrazam Âlî Paşa, Avrupa seyahatinden dönen Abdülaziz'i karşılamak üzere Rusçuk'a gidince sadâret vekilliği yaptı. Kâmil Paşa'ya yeni oluşturulan Şûrâ-yı Devlet başkanlığı teklif edildi. Kabul etmediği için dördüncü defa Mecâlis-i Aliyye'ye memur edildi. Midhat Paşa'nın yerine Şûrâ-yı Devlet başkanlığına getirildi (Şubat-Mart 1869). Kâmil Paşa, bu görevi sırasında 25.000 kuruş olan maaşının 75.000 kuruşa çıkarılmasından dolayı dedikodulara sebep oldu. Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın bazı kimseleri yargılamadan sürgüne göndermesine kanunlara ve Tanzimat prensiplerine aykırı olduğunu ileri sürerek karşı

çıktı. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nâzırı Mütercim Rüşdü Paşa da kendisini destekledi. Bu muhalefete sinirlenen sadrazamın padişaha şikâyette bulunması üzerine Kâmil Paşa ile Rüşdü Paşa görevlerinden istifa ettiler (21 Ekim 1871). Üç ay sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırlığına getirilen Kâmil Paşa, Midhat Paşa sadârete geldikten sonra ikinci defa Şûrâ-yı Devlet başkanlığına tayin edildi (3 Ağustos 1872), fakat kalbinden rahatsız olduğu için görev yapamadı. Beş ay süreyle Mısır'da dinlendi ve tam iyileşmeden görevine döndü. Ancak rahatsızlığı sürdüğü ve kendisine hürmeten yerine birinin getirilmesine padişah karşı çıktığı için Maarif Nâzırı Cevdet Paşa, Şûrâ-yı Devlet başkan vekilliğine tayin edildi. Kâmil Paşa'nın hastalığı artınca görevinden affedildi (21 Ağustos 1875) ve yedi ay sonra da beşinci defa Mecâlis-i Aliyye'ye memur edildi (19 Mart 1876). Üçüncü defa Şûrâ-yı Devlet başkanlığına getirildi. Hastalığı nüksedince azledilerek altıncı defa Mecâlis-i Aliyye'ye memur edildi. Çok sevdiği Sultan Abdülaziz'in âkıbeti yüzünden hastalığı şiddetlenen Kâmil Paşa Bebek'teki yalısında vefat etti (10 Ekim 1876) ve Üsküdar'da yaptırdığı hastahanenin bahçesindeki türbesine defnedildi.

Kâmil Paşa kültürlü ve seçkin bir devlet adamı idi. Arapça, Farsça ve Fransızca biliyordu. François de la Monthe Fénelon'un Les adventures de Télémaque adlı eserini Türkçe'ye çevirerek Tercüme-i Telemak adıyla 1862'de yayımlamış, kitap 1863, 1870, 1877 ve 1881'de tekrar basılmıştır. Süslü ve secili ağır diliyle bir inşâ örneği sayılan tercüme muhteva itibariyle siyasetnâmelere benzetilir. Kâmil Paşa'nın çeşitli makamlara yazdığı inşâ örnekleri İbnülemin Mahmud Kemal tarafından Eser-i Kâmil Paşa adıyla toplanarak yayımlanmıştır (İstanbul 1308).

Kâmil Paşa ve eşi Zeyneb Hanım, Üsküdar'da Nuhkuyusu semtinde 100 yataklı bir "nisâ hastahanesi" inşa ettirip vakfetmişlerdir (1860-1862). Hastahane bugün de Zeynep Kâmil Hastahanesi adıyla hizmet görmektedir. Yıkılan Beşir Ağa Camii'ni imar etmişler, Elazığ'da kütüphaneli bir medrese vakfetmişlerdir. Bebek'ten Zincirlikuyu'ya kadar şose bir yol yaptırmışlar, ayrıca Yakacık menba suyunu kanallarla Kartal'a getirmişler ve birçok çeşme ve tarihî yapıyı tamir ettirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Fuad Türkgeldi Tasnifi, nr. 9/42, 9/56, 13/206; BA, Hariciye Nezâreti-Mektûbî Kalemi, nr. 19/58, 100/17; BA, İrade-Dahiliye, nr. 21841, 22116, 23082; BA, A.DVN, nr. 53/61, 63/83, 65/58, 66/40, 70/91, 95/18; Fatin, Tezkire, s. 349-350; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, İstanbul, ts., s. 71-74; Cevdet, Tezâkir, I, 32, 37, 40-41; II, 18, 20, 43, 63, 82, 90, 134, 157, 186, 246, 257-262, 265; III, 196; IV, 46, 80, 82, 118, 124, 130, 133; a.mlf., Ma'rûzât, s. 5, 9, 27, 34, 41, 51, 53, 56, 60, 73, 201, 206, 219, 222; İbnülemin Mahmud Kemal, Tezkire-i Yûsuf Kâmil Paşa, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3310, s. 203-210; a.mlf., Kâmil Paşa'nın Sadâreti ve Konak Meselesi, İstanbul 1328; a.mlf., Son Sadrıazamlar, I, 196-258; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, II, 781-791; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 18-22; Sicill-i Osmânî, IV, 71-72; Lutfî, Târih, IX, 40, 45, 53, 72, 78, 94, 101, 107, 109, 111, 117, 125, 137, 157, 202; X, 22, 42, 48, 82, 91, 146; XV, 40, 42, 78; Ali Rıza - Mehmed Galib, Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 1977, I, 78-82; Danişmend, Kronoloji, IV, 203-204; Metin Kayahan Özgül, "Yusuf Kâmil Paşa'nın Tercüme-i Telemak'ı", TDA, sy. 45 (1986), s. 185-211.

Süleyman Beyoğlu

KÂMİL YÛSUF el-BEHTÎMÎ

(كامل يوسف البهتيمي)

Muhammed Zekî Yûsuf el-Behtîmî (1922-1969)

Mısırlı hâfız ve kāri.

Mısır’ın Kalyûbiye vilâyetine bağlı Behtîm köyünde doğdu. Kâmil Yûsuf olarak tanındı. Babası da kurrâdandı. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyen Kâmil Yûsuf’un tilâvetindeki başarısı, bu alanda gördüğü herhangi bir nizamî eğitim ve öğretime değil Mısır’ın meşhur kārileri Muhammed Rif‘at, Muhammed Selâme ve Muhammed es-Sayfî gibi üstatları dinlemesine dayanmaktadır.

Kur’an tilâvetine köyündeki İbrâhim Bey Çiftliği Mescidi’nde başlayan Kâmil Yûsuf, her gün ikindi namazından önce kendisini dinleyenlerin yoğun ilgisine

mazhar oldu. Kısa zamanda şöhreti yayıldı ve çeşitli merasimler için yapılan davetlere katılarak Kur’an okudu. Kâmil Yûsuf’un adını duyan Muhammed es-Sayfî, Behtîm’e giderek onun okuyuşuyla ilgilendi ve çok beğendiği bu genç okuyucuyu Kahire’ye götürerek evinde misafir etti. Bu beraberlik Kâmil Yûsuf’un geniş bir çevre ile tanışmasını sağladı. Kahire’de çeşitli toplantılardaki tilâvetleri, okuduğu kaside ve ilâhilerle halkın takdirini kazandı.

Kâmil Yûsuf’un Mısır Radyosu’na intisap ettiği zaman konusunda değişik tarihler verilmektedir. Mahmûd es-Sa‘denî’ye göre bu tarih 1938’dir (Elḥânü’s-semâ˒, s. 94-95). Oğlu İsâm el-Behtîmî, babasının radyoya intisabının Şeyh Muhammed es-Sayfî’nin yardımıyla 1953’te gerçekleştiğini belirtmektedir; bunu teyit eden sözleşme metninin bir sûreti Mahmûd el-Hûlî tarafından neşredilmiştir (Eṣvât min nûr, s. 150-157). Ebü’l-Anîn Şaîşa‘ın Şükrî el-Kādî’ye söylediğine göre ise Kâmil Yûsuf’un radyodaki deneme süresini başarı ile geçirmesi buraya iltihakından üç dört

yıl sonra 1942 veya 1943’te olmuştur. Bu bilgileri şu şekilde telif etmek mümkündür: Kâmil Yûsuf Mısır Radyosu’nda ilk defa 1938’de Kur’an okumaya başlamış, bunun ardından gelen deneme süresi 1942 veya 1943’te sona ermiştir. 1953’teki sözleşme konusu ise Kâmil Yûsuf’un özlük haklarıyla ilgili bir düzenleme olmalıdır.

Muhtemelen 1945’te Filistin’e giden ve ramazan ayı boyunca Ortadoğu Radyosu’nda Kur’ân-ı Kerîm tilâvet eden Kâmil Yûsuf, Tahrîr Meydanı’ndaki Ömer Mekrem Camii’ne cuma günleri mukabele okumak üzere tayin edilmiş, ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür. Bugün de Kahire Radyosu’ndan onun kasetlerinden Kur’an yayını yapılmaktadır. Kâmil Yûsuf’a 1967’de Port Said şehrinde katıldığı bir merasim sonrasında felç isabet etti ve Şubat 1969’da beyin kanamasından öldü.

Güzel sesi ve âhenkli okuyuşuyla bütün İslâm dünyasında sevilerek dinlenen Kâmil Yûsuf konunun uzmanları tarafından da takdir edilmiş, Mustafa es-Sayfî, Muhammed Selâme ve Ebü’l-Anîn Şaîşa‘ gibi otoriteler onun başarılı tilâvetinden övgüyle söz etmişlerdir. 23 Temmuz (1952) ihtilâl komitesi üyeleri Kâmil Yûsuf’a özel ilgi göstermiş, kendisini çok seven Cemal Abdünnâsır cumhurbaşkanlığı köşkünde yapılan merasimlerde Kur’an tilâvet etmek üzere onu davet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd es-Sa‘denî, Elḥânü’s-semâ˒, Kahire 1959, s. 94-95; Mahmûd el-Hûlî, Eṣvât min nûr, Kahire 1992, s. 150-157; Şükrî el-Kādî, ˓Abâḳıretü’t-tilâve fi’l-ḳarni’l-˓işrîn, Kahire 1999, s. 121-124.

Saîd Murâd

KÂMİLİYYE

(الكاملّية)

Hz. Ali'ye ilk halife olarak biat etmeyen ashabın kâfir olduğunu ileri süren, hulûl ve tenâsüh telakkilerini benimseyen Ebû Kâmil adlı kişiye mensup bir fırka

(bk. GĀLİYYE).

KÂMİLÜ’s-SINÂATİ’t-TIBBİYYE

(كامل الصناعة الطبيّة)

Ali b. Abbas el-Mecûsî’nin (ö. 384/994 [?]) XIII. yüzyıla kadar İslâm dünyasında ve Avrupa’da ders kitabı olarak okutulan tıbba dair eseri

(bk. ALİ b. ABBAS el-MECÛSÎ).

KAMPALA

Uganda Cumhuriyeti’nin başşehri.

Victoria gölünün kuzeyinde deniz seviyesinden 1190 m. yükseklikte tepeler üzerine kurulmuştur. Şehrin adı mahallî Kiganda dilindeki “kasozi k’empala” (ceylanların tepesi) tabirinden gelmektedir. Ekvator çizgisinin 32 km. kuzeyinde yer alan şehir ülkenin hem idarî hem de eğitim, kültür, ticaret ve sanayi merkezidir. Daha önce Ganda kabilesinin kurduğu Buganda Krallığı’nın da merkezi olan Kampala’nın önemi XIX. yüzyılda bu krallığın gücünün zirveye çıkmasıyla arttı. 1890’da İngiliz Doğu Afrika Şirketi’nin merkezi oldu. Uganda XIX. yüzyılın sonlarında İngiltere’nin sömürgesi haline getirilince şehir 1905 yılına kadar sömürge yönetiminin merkezliğini yaptı. Uganda’nın bağımsızlığını kazanmasından (1962) sonra yine başşehir oldu. 1950’li yıllarda 20-25.000 arasında olan nüfusu 1969’da 330.700’e, 1980’de 458.423’e ve 1998’de 1 milyona yükseldi.

Şehirde idare binalarıyla merkezden dışarıya doğru açılan geniş caddeler İngiliz mimarisi tarzındadır. Sanayi tesisleri ayrı bir semtte toplanarak meskûn mahallerden ayrılmıştır. Özellikle yerli nüfusun ve Hintli işçilerin oturduğu kesimlerde kamış ve sazlardan yapılmış kulübelere sıkça rastlanır. Kampala’nın, Kenya’nın liman şehri Mombasa’dan gelen demiryolu üzerinde yer alması milletlerarası ticaret ve ulaşımdaki önemini arttırmaktadır. Ayrıca şehrin doğusundaki Port Bell Limanı ile güneyindeki Entebbe Havaalanı da buraya hizmet vermektedir. Kampala aynı zamanda Uganda’nın en önemli ithalât-ihracat kapısıdır.

Kampala’da çok sayıda orta dereceli okul, bir teknik enstitü ve Makerere Üniversitesi bulunmaktadır. Diğer taraftan Kampala ülkedeki müslüman, hıristiyan ve Hindular’ın dinî merkezi olduğu için şehirde çok sayıda cami, kilise ve Hindu tapınağı yer almaktadır. XIX. yüzyılın başlarında Doğu Afrika kıyılarından buraya

gelen müslüman tüccarların yaydığı İslâmiyet, Buganda Kralı Mutasa’nın (1854-1884) ihtidâ etmesiyle taraftar bulmuş ve kısa zamanda bir

müslüman cemaati oluşmuştur. Yapımının tamamlanmasından sonra şehrin simgesi haline gelen Kibuli Camii önemli bir mimarlık eseridir. Ayrıca Vandekiye ve Minko gibi büyük camilerden başka çeşitli semtlerde birçok küçük cami ve mescidle bunların yanında dinî eğitim veren özel kuruluşlar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1971, s. 83, 110, 172; Mahmûd Şâkir, Ûġanda, Beyrut 1408/1988, s. 76-77; Ibrahim Z. Sughayaroon, “Islam in Uganda. Traders and Trade Routes and the Etablishment of Islam in Uganda Kingdom”, Proceedings of the First Islamic Geographical Conference, Riyad 1984, VI, 61-76; Abdu B. K. Kasozi, “The Uganda Muslim Supreme Council: An Experiment in Muslim Administrative Centralisation and Institutialisation, 1972-82”, JIMMA, VI/1 (1985), s. 34-51; “Kampala”, EBr., XIII, 201; “Uganda”, Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VII, 1806; “Kampala”, ABr., XII, 462-463.

Ramazan Özey

KAMPFFMEYER, Georg

(1864-1936)

Alman şarkiyatçısı.

Berlin'de doğdu. Aynı şehirdeki Köln Lisesi'ni bitirdikten (1883) sonra İbrânîce hocası G. Jahn'ın teşvikiyle Arapça'ya ilgi duyarak Bern, Lozan, Floransa ve Leipzig'de Arapça, Sâmî diller, Romen dilleri, Doğu dilleri, felsefe ve teoloji öğrenimi gördü. 1890'da Göttingen Üniversitesi Kütüphanesi'nde çalışmaya başladı; bu arada Celle'deki kilise kütüphanesini düzenleyip katalogladı. 1892 yılında Leipzig Üniversitesi'nde Albert Socin'in yönetiminde hazırladığı Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1895'te Berlin'deki Doğu Dilleri Enstitüsü'nde çağdaş Arap dili ve lehçeleri üzerine başladığı çalışmalarını Paris, Londra, Oxford ve Leiden'de sürdürdü. 1900'de Marburg Üniversitesi'nde "Die arabische Verbalparticul b (M)" (MSOS, III [1900]) adlı çalışmasıyla Sâmî diller yardımcı doçentliğine, Fas'a yaptığı iki aylık araştırma gezisinden sonra kaleme aldığı Reisebriefe aus Marokko (Berlin 1901) isimli eseriyle de Halle'de doçentliğe yükseldi. 1905 yılında Cezayir'e gitti ve buradaki incelemelerinin sonuçlarını Südalgerische Studien (Berlin 1905) ve Algerische Frühlingstage (Berlin 1905) adlı eserlerinde topladı. 1907'de Arapça'nın Mısır, Fas ve Suriye lehçeleri üzerine yaptığı çalışmalarla Marburg Üniversitesi'nde profesör oldu. 1910'da Tanca'da Almanya'ya ait bir kütüphane kurdu.

9 Ocak 1912'de Martin Hartmann, Josef Froberger gibi şarkiyatçılarla birlikte Deutschen Gesellschaft für Islamkunde'yi kuranlar arasında yer aldı. Die Welt des Islams dergisinde çok sayıda Almanca ve Arapça makale yayımladı. Çocukluğundan itibaren tabiata ve coğrafyaya karşı duyduğu ilgi bu alanlarda da araştırma yapmasına sebep oldu ve Alman Tabiat Araştırmaları Akademisi'nin antropoloji, etnoloji ve coğrafya bölümlerinin üyeliğine seçildi. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında yer alınca bugün İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde bulunan büyük bir kitap koleksiyonuyla birlikte İstanbul'a geldi ve burada bir

Alman bilim enstitüsü ile Türk Edebiyatını Sevenler Derneği'ni (Vereinigung von Freunden der türkischen literatur) kurdu (1916). 1928 ve 1934'te Mısır ve Filistin'e yaptığı gezilerde Arap dili ve lehçeleriyle ilgili çalışmalarını sürdürdü. 5 Eylül 1936'da Berlin'de öldü.

Kampffmeyer çalışmalarını Arap lehçelerinin araştırılması, İslâm dünyasının çağdaş sorunları ve tarihi üzerinde yoğunlaştırmış, Doğu'nun uyanışı ve Batı kültürüyle kaynaşmasının yalnız şarkiyat ilmi için değil, aynı zamanda Avrupa ve Ortadoğu arasındaki münasebetlerin kurulması için de gerekli olduğunu savunmuştur.

Eserleri. A) Arap Dili ve Lehçeleri. "Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien" (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, XV [1892], s. 1-33, 65-116; XVI [1893], s. 1-71); "Das Marokkanische Präsenspräfix" (WZKM, XIII [1899], s. 1-35, 227-251); "Materialien zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas" (MSOS, II [1899], s. 143-221); "Die arabische Verbalpartikel b (M)" (MSOS, III [1900], s. 48-101); "Südarabisches" (ZDMG, LIV [1900], s. 621-660); "Etude sur le langage vulgaire d'Alep" (MSOS, IV [1901], s. 202-227); "Neusyrische Sprichwörter im Dialekt von Urmia" (MSOS, VIII [1905], s. 1-24); "Untersuchungen über den Ton im Arabischen" (MSOS, XI [1908], s. 1-59); "Arabische Dialekte" (EI1, I, 412-419).

B) Kütüphanecilik ve Kütüphane Katalogları. Zur Geschichte der Bibliothek in Celle (Berlin 1895); Katalog der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle (Celle 1901); Die Bücherei des Deutschen Auslands-Museums in (Stuttgart 1917).

C) Tarih, Coğrafya ve Diğer Şarkiyat Çalışmaları. Reisebriefe aus Marokko (Berlin 1901, Voissische Zeitung X. 1-3); Marokko (Halle 1903); "Sâuia in Marokko" (MSOS, VI [1903], s. 1-51); "Eine alte Liste arabischer Werke zur Geschichte Spaniens und Nordwestafrikas" (MSOS, IX [1906], s. 74-110); "Deutsche Islam-Studien" (Koloniale Rundschau, IV [1910], s. 245-254); "Weitere Texte aus Fes und Tanger" (MSOS, XVI [1913], s. 51-98); "Arabische Dichter der Gegenwart" (MSOS, XXVIII [1925], s. 249-279; XXIX [1926], s. 173-203; XXXI [1928], s. 100-169); "Das heutige Ägypten" (MSOS, XXVII [1925], s. 1-91); "Die Stellung der Araber zu den

Gegenwartsproblemen Palästinas" (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, LIII [1930], s. 248-260; eserlerinin tamamı için bk. Pritsch, XVIII [1936], s. 8-11 ve Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XV, 118-122).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 148; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 413; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 201; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 118-122; E. Pritsch, "Georg Kampffmeyer", WI, XVIII (1936), s. 1-11.

Mehmet Kanar

KÂMRÂN MİRZA

(كامران مرزا)

(ö. 964/1557)

Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbür'ün oğlu.

915'te (1509) Kâbil'de doğdu. Annesi, Sultan Ali'nin kardeşi Gülruh Begüm'dür. Bâbür, Kandehar Kalesi'nin fethinden sonra idaresini Kâmrân Mirza'ya verdi.

932'de (1526) Panipat Savaşı'nın ardından üvey kardeşi Hümâyun Hint fetihlerine katılmış ve Agra'ya kadar olan yerleri babası adına ele geçirmişti. Bâbür, Hümâyun'un bu zaferleri sırasında Hindistan'dan alınan ganimetin bir bölümünü Kâmrân Mirza'ya gönderdi. Ayrıca Belh ve Hisar'dan tahsis ettiği toprakları da ona ihsan etti.

Bâbür'ün vefatı (937/1530) ve yerine Hümâyun'un geçmesinden sonra kardeşler arasındaki anlaşmazlık su yüzüne çıktı. Hümâyun, Afganlılar'ın yanı sıra kardeşleriyle de uğraşmak zorunda kaldı. Lahor Kalesi'ne giden Kâmrân Mirza, Safevîler'den Şah I. Tahmasb'ın Kandehar'ı boşaltması üzerine burayı ele geçirdi (1532). Ancak Afganlı Şîr Han'ın Kuzey Hindistan'a hâkim olması üzerine Kâbil'e çekildi. Bir ara Sind yöresine gitti. Ardından gizlice tekrar Kâbil'e döndü ve bir baskınla Hümâyun'un oğlu Ekber'i maiyetiyle birlikte ele geçirdi. Kâmrân Mirza'nın bu arada kardeşi Hindal Mirza ile de arası açıldı. Girdikleri çarpışmada Hindal yaralanarak ölünce ağabeyi Hümâyun'un intikamından çekinerek Afganlılar'dan Şîr Han'ın oğlu Selim Han'a sığınmak istedi, ondan yüz bulamayınca eşkıyalıklarıyla tanınan Kokharlar'ın (Khokar) yanına giti. Ancak Kokhar reisi tarafından Hümâyun'a teslim edildi. Afganlılar ile bir olup Hindal'ı öldürmekle suçlanarak gözleri oyuldu. Böylece devlet işlerinden elini çekmek zorunda kaldı.

Argunlu Hükümdarı Şah Hasan'ın kızı olan hanımı Mâh Çiçek Begüm ile

961 (1554) yılında hacca giden Kâmrân Mirza Zilhicce 964’te (Ekim 1557) Mekke’de vefat etti; birkaç ay sonra da hanımı öldü. Kâmrân Mirza’nın kendisi gibi şair olan oğlu Ebü’l-Kāsım, Ekber tarafından tehlikeli bir rakip olarak görüldüğünden 964’te (1557) Gevâliyâr’a sürüldü, birkaç yıl sonra da öldürüldü.

Kâmrân Mirza, Bâbürlü edebiyatının ilk temsilcilerinden olup vasat bir şair olarak kabul edilir. Hâfız-ı Şîrâzî’nin tesirinde kalmış, şiirlerinde genellikle aşka, zaman zaman da hikemî ve dinî-tasavvufî unsurlara yer vermiştir. Kâmrân Mirza’nın Türkçe ve Farsça şiirlerini içeren divanının Bankipûr Şarkiyat Kütüphanesi (nr. 105) ve Kalküta nüshaları bilinmektedir. Kalküta nüshası 1912’de Bankipûr Şarkiyat Kütüphanesi’ndeki nüshadan istinsah edilmiştir. Eser Ali Alpaslan ve Kemal Eraslan tarafından yayımlanmıştır (“Kâmrân Mirzâ Divânı I”, TDED, XXIII, [1981], S. 37-137; XXVI [1993], s. 11-78). Farsça divanının tek nüshası Patna’da Hudâbahş Kütüphanesi’nde (The Oriental Public Library) bulunmaktadır (nşr. M. Mahfûzü’l-Hak, Kalküta 1929). Mevlevî Abdülvelî’nin Türkçe ve Farsça şiirlerinden yaptığı seçmeler Bombay’da yayımlanmıştır (1914).

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), s. 262, 272, 278, 294, 332, 347, 374, 393, 395-397, 405-407, 435; Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 121-124, 160-170, 181-187, 200-216; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 35-41, 44-50, 52, 58-60, 63, 68, 227; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 350-353; H. F. Hoffmann, Turkish Literature, Utrecht 1969, III/1-6, s. 11-18; H. Beveridge, “Kāmrān Mīrzā”, EI² (İng.), IV, 523.

Enver konukçu

KĀMUS

(bk. LUGAT).

KĀMÛS-ı FELSEFE

(bk. MUFASSAL KĀMÛS-ı FELSEFE).

KĀMUS TERCÜMESİ

Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı Arapça sözlüğünün Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819) tarafından el-Okyânûsü'l-basît adıyla yapılan tercümesinin diğer adı

(bk. el-KĀMÛSÜ'l-MUHÎT).

KĀMÛS-ı TÜRKÎ

(قاموس ترکی)

Şemseddin Sâmi (ö. 1904) tarafından yazılan muhteva olarak en zengin ilk Türkçe sözlük

(bk. ŞEMSEDDİN SÂMİ).

KĀMÛSÜ’l-A‘LÂM

(قاموس الأعلام)

Şemseddin Sâmi’nin (ö. 1904) biyografi, tarih ve coğrafya ansiklopedisi

(bk. ŞEMSEDDİN SÂMİ).

el-KĀMÛSÜ'l-MUHÎT

(القاموس المحيط)

Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) Arapça'dan Arapça'ya sözlüğü.

Tam adı el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ ve'l-ḳabesü'l-vasîṭu el-câmiʿ limâ ẕehebe min luġati'l-ʿArab şemâṭîṭ'tir. Fîrûzâbâdî, altmış cilt tutacağını tahmin ettiği el-Lâmiʿu'l-muʿlemü'l-ʿucâbu el-câmiʿ beyne'l-Muḥkem ve'l-ʿUbâb adıyla bir sözlük yazmaya başlamış ve yaklaşık beş cildini kaleme almıştı. Daha sonra bunun pek kullanışlı olmayacağını dikkate alarak düşüncesinden vazgeçmiş ve iki ciltlik muhtasar bir sözlük hazırlamıştır. Kāmûs (okyanus) kelimesi eserin şöhret bulmasından sonra "sözlük" anlamında da kullanılır olmuştur. Fîrûzâbâdî eserine bu adı vermekle Arap dilinin bütün kelimelerini kapsadığını iddia etmişse de Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ında yer alan 40.000 kelimeye 20.000 daha ekleyerek kelime sayısını 60.000'e çıkarmakla birlikte daha önce yazılan 80.000 kelimelik Lisânü'l-ʿArab'ın gerisinde kalmıştır. Fîrûzâbâdî eserin önsözünde Cevherî'nin Arapça kelimelerin en azından yarısını ihmal ettiğini, bunları kendisinin tamamladığını söyler. Halbuki Cevherî mukaddimesinde, Buhârî'nin hadis ilminde yaptığı gibi sadece kendisine göre sahih olan, yani yaygın biçimde kullanılan kelimelere yer verdiğini açıkça ifade etmiştir.

813 (1410) yılında tamamlanan el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'te kelimeler Cevherî ekolüne göre dizilmiştir. Şairlere kafiye, nâsirlere seci bulma kolaylığı sağlayan bu sistemde son harfi aynı olan kelimeler bir araya toplanır. Kelime köklerinin esas alındığı dizimde kökün son harfi "bab", ilk harfi ise "fasıl" adıyla ve alfabetik sıraya göre dizilir. Ortada kalan harfler de alfabetik sırayı takip eder. Türemiş kelimeler ilgili köklerin altında açıklanır. Fîrûzâbâdî Arap sözlükçülüğünde ilk defa bazı kısaltmalar kullanmıştır: "ج" çoğul, "ع" yer adı, "د" şehir adı, "ة" köy adı, "م" mâruf gibi. el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, çok beğenilip kullanılmış olmakla birlikte mukaddimede açıklanan ilkelere tam uyulmaması, iç düzeninde belli bir sistemin bulunmaması, bazan tanımların anlaşılamayacak derecede kısa ve muğlak olması, birçok durumda kelimenin eş anlamlısının veya karşıtının

zikredilmesiyle yetinilmesi, sözlükle doğrudan ilgili olmayan tıbbî bilgilere ve özel isim açıklamalarına

yer verilmesi, eṣ-Ṣıḥâḥ üzerine yapılan ilâvelerde garîb, müvelled ve zayıf kelimelerin sıhhat derecelerine işaret edilmemesi ve eṣ-Ṣıḥâḥ'a yöneltti̇ği eleştirilerde Fîrûzâbâdî'nin de hataya düşmesi gibi sebeplerden dolayı eleştirilmiştir.

Kalküta (I-IV, 1230-1232), Bombay (1272/1884), Tahran (kenarında Farsça tercümesiyle birlikte 1277), Bulak (1289), Leknev (1885) ve İstanbul'da (I-IV, 1304) defalarca basılan el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, ikmal (müstedrek), tenkit ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır (bu çalışmalar için bk. Hüseyin Nassâr, II, 599-638; Ahmed Şerkāvî İkbâl, s. 222-225, 234-241; Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 207-215, 220-232).

Eserin şerh ve hâşiyeleri arasında en önemlisi Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs (min cevâhiri'l-Ḳāmûs) adlı eseridir. Zebîdî bu çalışmasını 100'den fazla eserden yararlanarak hazırlamıştır. Bu bakımdan Tâcü'l-ʿarûs hem şerh, ikmal, tashih ve tenkit özelliği taşımakta hem de eṣ-Ṣıḥâḥ'ı savunmaktadır. On dört yılda tamamlanan ve 120.000 kelime ihtiva eden eser, 1306-1308 (1888-1890) yıllarında Kahire'de on cilt halinde harekesiz olarak basılmıştır. Eserin ilmî neşri, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc başkanlığında bir heyet tarafından yapılmakta olup baskısı devam etmektedir (I-XXVI, Küveyt 1385/1965).

el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'in birçok muhtasarı vardır. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, önce eseri köklerin birinci harflerine göre alfabetik olarak dizmek suretiyle Tertîbü'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ ʿalâ ṭarîḳati'l-Miṣbâḥi'l-münîr ve Esâsi'l-belâġa adıyla yayımlamış (I-IV, Kahire 1378/1959), daha sonra bunu Muḫtârü'l-Ḳāmûs ismiyle bir cilt halinde ihtisar etmiştir (Kahire 1964).

Sözlük Türkçe'ye iki defa tercüme edilmiştir. Bunlardan ilki olan Merkezzâde Ahmed Efendi'nin Bâbûs fî tercemeti'l-Kāmûs'u (el-Bâbûsü'l-vasît fî tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît) henüz basılmamıştır. Mütercim Ahmed Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi diye de bilinen el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît adını taşıyan eseri hem tercüme, ikmal, tashih ve tenkit, hem de eṣ-Ṣıḥâḥ'ı müdafaa özellikleri taşımaktadır. Bu eserin

başlıca özellikleri şunlardır: el-Ḳāmûs'ta yetersiz olan hareke zaptı tamamlanmıştır. Açıklama ve delillendirme amacıyla âyet, hadis, şiir vb.den şevâhid ve misaller eklendiği gibi el-Muḥkem, el-ʿUbâb ve et-Tâc gibi kaynaklardan yeni kelime ve anlamlar eklenmiştir. Kelimelere Türkçe karşılık bulmakta büyük titizlik gösteren Âsım Efendi, bu hususta sadece yazı diliyle yetinmeyip halk ağzından da yararlanmıştır. Bu yönleriyle müstakil bir telif sayılabilecek olan Kāmûs Tercümesi, ilk defa II. Mahmud'un iradesiyle mütercimin büyük oğlu Hamid'in nezâretinde basılmıştır (I-III, İstanbul 1230-1233). Eserin daha sonra yine İstanbul'da (I-III, 1268-1272; I-IV, 1304-1305) ve Mısır'da (I-III, 1250) basımları gerçekleştirilmiştir. Ahmed Lutfi Efendi, Kāmûs Tercümesi'ndeki kelimeleri alfabe sırasına göre düzenleyerek 53.000 kelimelik Lugat-ı Kāmûs'u hazırlamıştır. Aslı Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eserin elif ve bâ harflerini ihtiva eden ilk iki cüzü basılmıştır (1282, 1286). el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ Farsça'ya da birkaç defa çevrilmiştir. Yahyâ b. Muhammed Şefî-i Kazvînî'nin Tercümânü'l-luġa'sı bunlar arasında yer alır (el-Ḳāmûs kenarında, Tahran 1277, ayrıca Tahran 1303-1308).

Şerh, hâşiye ve tercümelerinde yer yer eleştirilen el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ hakkında müstakil tenkit eserleri de yazılmıştır. Muhammed Saʻdullah b. Nizâmeddin el-Hindî el-Murâdâbâdî, el-Ḳavlü'l-meʾnûs fî ṣıfâti'l-Ḳāmûs adlı eserinde (Râmpûr 1287/1870) el-Ḳāmûs'u otuz beş yönden eleştirmiştir. Ahmed Fâris eş-Şidyâk da el-Câsûs ʿale'l-Ḳāmûs'unda (İstanbul 1299) sözlüğü yirmi dört noktada tenkit etmiştir. Ahmed Teymur Paşa Taṣḥîḥu aġlâṭi'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ (Kahire 1343) ve Kara Dâvud İzmitî ed-Dürrü'l-laḳīṭ fî aġlâṭi'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ (nşr. Mustafa Kılıçlı, Erzurum 1990) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, Beyrut 1406/1986, s. 5-30; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 100-103; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1306-1310; Murtazâ ez-Zebîdî, Tâcü'l-ʿarûs (nşr. Abdüssettâr Ahmed

Ferrâc), Küveyt 1385/1965, I, 3-4; Kāmus Tercümesi, I, 2-63; M. Sıddîk Hasan Han, el-Bulġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 441-463; Ömer Asım Aksoy, Mütercim Asım, Ankara 1962, s. 13, 15-16; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 83-90; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 575-679; İzzeddin İsmâil, el-Meṣâdirü'l-edebiyye ve'l-luġaviyye, Beyrut 1976, s. 387-395; Ahmet Suphi Furat, al-Fīrūzābādī'nin aṣ-Ṣıḥāḥ'ı Tenkidi, İstanbul 1978, s. 46-61; Brockelmann, GAL (Ar.), VII, 104-107; Abdüssemî' M. Ahmed, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1984, s. 121-139; Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, s. 119-124; Ahmed Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 222-226, 234-241; Ahmed Abdülgafûr Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârisü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Mekke 1410/1990, s. 207-215, 220-232; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 197-202; Abbas el-Azzâvî, "el-Mecd el-Fîrûzâbâdî ve'l-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ", Mecelletü'l-mecmaʿi'l-luġati'l-ʿIrâḳıyye, VI (1959), s. 297-317; Hüseyin Ali Mahfûz, "el-Fîrûzâbâdî ve'l-Ḳāmûs", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, IV, Bağdad 1961, s. 197-212.

Hulûsi Kılıç

KAN

İslâm dininde hayvan ve insan kanı dinî ve hukukî çeşitli hükümlere konu olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de genel bir şekilde iyi ve temiz olan şeylerin yenmesinin helâl, pis ve kötü olan şeylerin yenmesinin ise haram olduğu ifade edilmiş (el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A‘râf 7/157), ayrıca bazı âyetlerde (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3, 90; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115) domuz eti, ölmüş hayvan, şarap, akıtılmış kan ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanların haram olduğu belirtilmiştir. Kanın haram kılındığını bildiren âyetlerin bir kısmında kan mutlak olarak zikredilmekle birlikte En‘âm sûresinde (6/145) “akıtılmış kan”ın yasaklandığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla usulüne uygun olarak kesilen hayvanın damarlarında ya da et arasında kalan kan parçacıkları bu yasağın kapsamı dışında tutulmuştur.

Kara hayvanlarının kanlarının necis olduğu konusunda fıkıh âlimleri arasında görüş birliği bulunmakla birlikte balığın kanı hakkında farklı görüşler mevcuttur. İmam Şâfiî’ye ve İmam Mâlik’ten gelen bir görüşe göre balık kanı temizdir. İmam Mâlik’ten gelen bir diğer rivayete göre ise bu da diğer kanlar gibi necistir. Balığın kanı hakkındaki görüş ayrılığı fıkıh âlimlerinin, kendiliğinden ölmüş bulunan balığın etinin haram olup olmadığıyla ilgili görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ilgili âyetlerin genel ifadesinden hareketle balık ölüsünü de diğer hayvanlarınki gibi haram kabul edenler balığın kanını necis kabul ederken, “Bize (diğer bir rivayette size) iki ölü ve iki kan helâl kılındı: Balık ile çekirge ve ciğer ile dalak” meâlindeki zayıf hadisten hareketle (Müsned, II, 97; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 31) bunu helâl kabul edenler kanını da temiz saymışlardır.

Kanın necis sayılmasının tahâret ve dolayısıyla namazla ilgili hükümler bakımından bazı sonuçları vardır. Şâfiîler ve Ca‘ferîler dışındaki mezheplere göre vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan abdesti bozar. Yine diğer necis sayılan şeyler gibi belli miktarda kanın vücuda veya elbiseye bulaşması namaza engel teşkil eder (bk. ABDEST; NAMAZ; NECÂSET). Öte yandan bazı özel durumlarda kadınların cinsel organlarından gelen kan da bazı ibadetlerin ifasına engeldir (bk. HAYIZ;

İSTİHÂZE; NİFAS).

İslâm öncesi dönemde Araplar arasında âdet olan ve çocuğun doğumunun ilk günlerinde bir şükran ifadesi olarak kesilen akîka kurbanı âdetini İslâmiyet meşrulaştırmış, ancak çocuğun başına kan sürülmesini yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 20). Bu konudaki hadislere dayanan âlimlerin çoğunluğuna göre akîka kanını çocuğun başına sürmek mekruhtur.

Kanla ilgili olarak din âlimleri arasında cereyan eden bir başka tartışma da kan naklinin ve buna bağlı olarak alım satımının dinî ve hukukî hükmü konusundadır. Kanamalı bir hastaya başka bir kişiden yapılacak kan nakli yeni bir tedavi metodu olduğundan bu hususta klasik literatürde açık bir bilgiye rastlanmaz ve konu çağdaş müslüman ilim adamları tarafından tartışılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kanın haram olduğunun ifade edildiği, mubah maddelerle tedavi imkânının bulunduğu ve kan nakli yoluyla bulaşıcı hastalıkların yayılma ihtimalinin söz konusu olduğu belirtilerek, kan naklinin câiz olmadığı görüşünü savunan bir görüş de bulunmakla birlikte din âlimlerinin genel eğilimi, insan hayatını kurtarmanın en önemli zaruretler arasında yer aldığı ve zaruret halinde dinî-hukukî yasakların kalkması dikkate alındığında, kan nakli suretiyle yapılacak tedavinin kanın haram olduğunu ifade eden âyetlerde zikredilen yasağın kapsamına girmediği yönündedir. Zira kanın haram olduğunu belirten âyette hem yiyecek olarak haramlığı söz konusu edilmiş hem de zaruret halinde yasağın kalkacağı bildirilmiştir (el-En'âm 6/145). Kan naklinde göz önünde bulundurulması gereken en önemli husus, kan verecek kişinin sağlıklı olması ve kanın bozulmasını önleyecek tedbirlerin alınmasıdır. Tıp bilimi açısından herhangi bir sakınca bulunmadığı sürece kan verecek kişinin cinsiyeti, inancı ya da erişkin olup olmamasının önemi yoktur. Diğer taraftan kan nakliyle herhangi bir mahremiyet ilişkisi doğmaz, süt emmede olduğu şekilde akrabalık ya da kardeşlik gibi bir yakınlık meydana gelmez. Kan nakli yapılacak kişinin inanç ve amel yönünden durumu da kan verecek olan kişiyi doğrudan ilgilendirmediği gibi ona herhangi bir sorumluluk da yüklemez.

İslâm hukukçuları, kanın Kur'ân-ı Kerîm'de haram kılınmış olmasından hareket ederek kanın alım satımının da yasaklandığı ve hukuken mal sayılmayacağı görüşündedir. Hz. Peygamber'in kan bedelini yasakladığı

(Buhârî, “Büyûʿ”, 25, 113) ve, “Allah, herhangi bir topluma bir şeyin yenilmesini haram kıldığı zaman bedelini de haram kılar” (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66) dediği nakledilmektedir. Bununla birlikte tedavi amacıyla kan nakli, kan aldırma, kan tahlili vb. işlemler bu çerçevenin dışında kaldığından yasak kapsamına girmemektedir. Tedavi amacıyla kan nakli ihtiyacı içinde bulunan kişiye kan verecek kimsenin bunun karşılığında ücret alıp alamayacağı meselesi klasik fıkıh literatüründe tartışılan kanın satışı kavramından farklı bir durumdur. Tedavi amacıyla verilen kanın ilâç hükmünde olacağı ve dolayısıyla mal sayılacağı, ücretinin de karşılıklı anlaşma ile belirleneceği düşünülebilirse de insan vücudundan bir parçanın her türlü istismara açık olacak şekilde ticarete konu edilmesinin İslâm dininin insana verdiği değerle çeliştiği, böyle bir uygulamanın sosyal açıdan da olumsuz sonuçlar doğuracağı, gerek kan vermenin veren kişinin sağlığı açısından yararı gerekse insan hayatının önemi gibi hususlar göz önüne alındığında bunun bağış şeklinde yapılmasının daha uygun olacağı açıktır. Kanın satılmasını câiz görmemekle birlikte teşvik için devletin kan veren şahsın kaybını telâfi edecek ölçüde bir karşılık vermesinde sakınca görmeyen âlimler de vardır.

Sağlığı koruma veya tedavi amacıyla vücudun uygun yerlerinden kan aldırılmasına hacamat adı verilir. Eski zamanlardan beri bilinen bu yöntem Hz. Peygamber zamanında da uygulanmış ve Resûl-i Ekrem kan aldırmayı tavsiye ederek kendisi de bu konuda uzman olan kişilere hacamat yaptırmıştır (bk. HACAMAT).

Halk inanışları arasında yer alan birbirinin kanını içmek, yalamak veya elinin üzerinde karıştırmak suretiyle iki kişi arasında kan kardeşliği kurulduğu şeklindeki inancın İslâm dininde herhangi bir dayanağı yoktur. Kan haram kılındığı için hayatî bir zaruret bulunmadıkça onu yalamak ya da içmek haramdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “dem” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “dem” md.; Müsned, II, 97; Buhârî, “Büyûʿ”, 25, 113; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 31; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66, “Eḍâḥî”, 20; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 69-70, 401; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 289; VII, 123-124; Ahmed Şerebâsî, Yesʾelûneke fî’d-dîn ve’l-ḥayât, Beyrut 1980, I, 607; Abdüsselâm Abdürrahîm es-Sükkerî, Naḳlü ve zirâʿatü’l-aʿżâʾi’l-âdemiyye, Kahire 1408/1988, s. 179-190; Akīl b. Ahmed el-Akīlî, Ḥükmü naḳli’l-aʿżâʾ fî’l-fıḳhi’l-İslâmî, Cidde 1992, s. 29-43; Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, Ḥükmü’t-tedâvî bi’l-muḥarremât, Kahire 1414/1993, s. 273-290; Reşit Haylamaz, İslâm Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli, İzmir 1993, s. 158, 160-162, 165-166; Muhammed eş-Şinkītî, Aḥkâmü’l-cirâḥati’ṭ-ṭıbbiyye ve’l-âs̱ârü’l-müterettibe ʿaleyhâ, Şârika 1415/1994, s. 580-584; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, “et-Teşrîḥu’l-cismânî ve’n-naḳl ve’t-taʿvîḍu’l-insânî”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, I/4, Cidde 1408/1988, s. 178-180, 184-185; Ali Bardakoğlu, “Kan”, İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 527-529.

Kâmil Yaşaroğlu

KAN DAVASI

(bk. KATİL; KISAS).

KANAAT

(القناعة)

Elindekine razı olma, azla yetinme anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “payına razı olma” mânasında masdar olan kanâat terim olarak “kişinin azla yetinip elindekine razı olması, kendisinin ve sorumluluğu altında bulunanların ihtiyaçlarını asgari ölçüde karşılayabileceği maddî imkânlarla iktifa edip başkalarının elindeki şeylere göz dikmemesi, aşırı kazanma hırsından kurtulması” şeklinde açıklanmakta; hırs, tamah, şereh (hazlara düşkünlük) ve tûl-i emel gibi kavramlarla ifade edilen mal ve dünya tutkusunun kalpten silinmesiyle kazanılan ahlâkî bir erdem olarak değerlendirilmektedir (meselâ bk. İbn Hibbân, s. 151; Gazzâlî, III, 237-238).

Kur’ân-ı Kerîm’de kanaat kelimesi geçmez; bir âyette aynı kökten kāni‘ “başkasından maddî yardım isteyen” anlamında yer almaktadır (el-Hac 22/36). Râgıb el-İsfahânî, bu kelimenin söz konusu âyetteki bağlamında “ihtiyacından dola-yı başkasından yardım isterken işi yüzsüzlüğe dökmeyen, kendisine bağışlanana

razı olan” şeklinde açıklandığını kaydeder (el-Müfredât, “ḳnʿa” md.). Öte yandan birçok âyette kanaatkârlığın önemi üzerinde durulmuş, dünyaya ve mala karşı aşırı düşkünlük yerilmiştir (bk. DÜNYA; HIRS). Nahl sûresindeki bir âyette (16/97), erkek olsun kadın olsun her mümine yapacağı iyi ve yararlı işler için vaad edilen mutluluğu anlatan “güzel hayat” tabiri kanaatkârlıkla yorumlanmıştır. Hadislerde de gerek kanaat kökünden kelimelerle gerekse başka ifadelerle kanaatkârlığa vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu hadislerde Hz. Peygamber’in kanaatkârlığı bir iffet, tok gözlülük ve gönül zenginliği olarak değerlendirdiği (Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 124); İslâm’la hidayete kavuşup yeterli miktarda rızka sahip olan ve buna kanaat eden kişiyi övgüyle andığı (Müsned, II, 168, 173; Müslim, “Zekât”, 125); “Asıl zenginlik mal çokluğu değil gönül zenginliğidir” dediği (Buhârî, “Riḳāḳ”, 15; Müslim, “Zekât”,

120); kanaatkârlığı şükrün en ileri derecesi saydığı (İbn Mâce, “Zühd”, 24) bildirilmektedir. Bazı kaynaklarda hadis olarak geçen (meselâ bk. Kurtubî, s. 14), ancak İbn Hibbân’ın Muhammed b. Münkedir’in babasına nisbet ettiği, “Kanaat tükenmeyen bir hazinedir” anlamındaki söz (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ, s. 150) İslâm ahlâk kültüründe kanaatin en güzel ifadelerinden biri olarak yer alır.

Ahlâk ve tasavvuf kaynaklarında kanaatkârlığın öncelikle ruhî bir erdem şeklinde ele alındığı görülür. İbn Hibbân, “Kanaat kalptedir; kalbi zengin olanın eli de zengin olur, kalbi yoksul olanın mal zenginliği kendisine fayda sağlamaz” derken kanaatin insanda ruhî meleke haline gelmesi gerektiğine işaret eder (a.g.e., s. 151). Aynı görüşe katılan Râgıb el-İsfahânî, kanaat ve zühd kavramlarını karşılaştırırken kanaatin mânevî bir haslet, zühdün ise bunun eyleme dönüşmesinden ibaret olduğunu, dolayısıyla iç dünyasında kanaatkârlık bulunmayan kişinin zühd gibi görünen tutumlarının ancak sahte zühd sayılabileceğini söyler (ez̠-Z̠erîʿa, s. 320). Râgıb el-İsfahânî kanaati “yeterli miktarın altında bulunana da razı olma” şeklinde açıklamakla birlikte bu “gerektiğinde azla yetinmeyi bilmek, mal hırsına kapılarak meşruiyet dışında kazanç aramaktan ve başkasının elindekine göz dikmekten sakınmak” anlamında olup kişinin meşruiyet çerçevesinde fazla kazanç elde etmesine engel değildir. Nitekim aynı âlim, dünya için çalışmanın yerine getirilmesi zorunlu olan işlerden sayıldığını, bundan dolayı başkalarının yardımıyla geçinip hiç kimseye faydası dokunmayan sûfîlerin eleştirildiğini bildirir (a.g.e., s. 380-381).

Mâverdî kanaatin üç derecesinden söz eder. İlk ve en ileri derecesi, dünya nimetlerinden hayatın devamına yetecek kadarıyla yetinip başka bir şey istememek; ikincisi, kullanıp değerlendirebileceği kadarına sahip olup elinde fazladan kalabilecek şeylere ilgi duymamak; üçüncüsü de imkân ölçüsünde olanları istemek, güçlükle kazanılabilen şeylerin peşinde koşmamaktır (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 224-225). Ancak bu âlim de yoksulluğa, sefalete ve sonunda ülkenin harap olmasına yol açabilecek yanlış kanaat anlayışını onaylamamıştır. Mâverdî sırf zengin olma hırsına kapılanları, kötü arzularını tatmin için aza kanaat etmeyenleri eleştirmekle birlikte hem kendisine hem de başkalarına faydalı olma düşüncesiyle zaruret ölçüsünden daha fazlasını kazananların en çok takdire lâyık kimseler olduğunu belirtir. Çünkü ona göre mal birçok iyiliğe vasıta, dine

dayanak ve insanların kaynaşmasına yardımcı olur (a.g.e., s. 146-147, 208-209, 214-224).

Tasavvuf ehline göre sâlikin mala karşı haris olmaması gerekir. Bu da ancak beslenme, giyim ve mesken gibi temel ihtiyaçların yeteri kadar karşılanmasıyla mümkündür. Gazzâlî, bu konularda ihtiyaç sınırını aşarak daha çoğunu isteyen ve uzun süreli gelecek kaygısıyla zihnini meşgul edenlerin kanaat şerefini kaybetmiş, tamahkârlık ve hırs zilletiyle lekelenmiş olacağını belirtir. "İnsanoğlu iki vadi dolusu altına sahip olsa buna bir üçüncüsünü daha eklemek ister" (Müsned, V, 117; Müslim, "Zekât", 116, 119) meâlindeki hadisin de içinde bulunduğu bazı sözleri kaydederek insan tabiatında hırs ve tamahkârlık bulunduğu için âyet ve hadislerde kanaatkârlığın övüldüğünü, insanların aşırı hırstan, talepte ileri gitmekten menedildiğini belirtir (İḥyâʾ, III, 237-238). Hırs ve tamahkârlıktan kurtulup kanaat erdemini kazanabilmek için zihnî ve ahlâkî bazı değişimlerden geçmek gerektiğini söyleyen Gazzâlî bunları şu şekilde sıralar: Harcamaları olabildiğince kısarak zorunlu ihtiyaçları karşılamakla yetinmek, Allah'ın her canlının rızkını tekeffül ettiği yönündeki vaadine güvenerek gelecekle ilgili kaygı taşımamak, asıl zenginliğin kanaatkârlıkta olduğuna, hırs ve tamahkârlığın kişiyi zillete düşüreceğine inanmak, zenginliğin bir şeref ölçüsü olmadığını bilmek, fazla malın çeşitli risk ve gailelerinin olacağını düşünmek. Bununla birlikte kanaatkârlık mutlaka yoksulluk anlamına gelmez; kanaat sahiplerinin zengin olmaları da mümkündür; bu durumda olanların cömertlik göstererek imkânlarını başkalarıyla paylaşmaları gerekir; zira cömertlik peygamberlerin erdemlerindendir (a.g.e., III, 241-243).

Ahlâk ve âdâba dair kaynaklarda dikkati çeken bir husus, kanaatin ahlâkî bir erdem olmasının yanında insanın hem kişiliğini ve onurunu koruyup geliştirmesinin hem de mutlu ve huzurlu yaşamasının bir şartı olarak değerlendirilmesidir. Nitekim konu hakkında ilk müstakil çalışma olduğu anlaşılan İbn Ebü'd-Dünyâ'nın el-Ḳanâʿa ve't-taʿaffüf isimli eserinin birinci bölümü "Başkasından Bir Şey İstemenin Kötülüğü, Bunun Engellenmesi ve Bu Konuda İffetli Olmanın Gerekliliği" başlığını taşır. Diğer kaynaklarda da kanaatkâr olanın onurlu ve özgür bir hayat süreceği (İbn Kuteybe, III, 185), gönlünün huzura, bedeninin rahata kavuşacağı (İbn Hibbân, s. 152), kanaatle yaşayanın hayatı seveceği, hevâ ve hevesi

terkedenin hür olacağı (Gazzâlî, III, 239) belirtilir. Başta Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin el-Ḥîle li-defʿ i’l-aḥzân’ı olmak üzere ahlâk ve tasavvufa dair eserlerin çoğunda üzüntü ve mutsuzluğun başlıca sebeplerinden birinin de kanaatsizlik olduğu bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳnʿ a” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿ a ilâ mekârimi’ş-şerîʿ a (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 320-322, 380-381; Müsned, II, 168, 173; V, 117; Buhârî, “Zekât”, 18, “Riḳāḳ”, 15; Müslim, “Zekât”, 116, 119, 120, 124, 125; İbn Mâce, “Zühd”, 24; Kindî, Risâle fi’l-Ḥîle li-defʿ i’l-aḥzân (nşr. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 8-10, 17-18, 23-29; İbn Kuteybe, ʿ Uyûnü’l-aḫbâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), III, 185; İbn Ebü’d-Dünyâ, el-Ḳanâʿ a ve’t-taʿ affüf (Mecmûʿ atü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ I içinde, nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1993, s. 1-80; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿ uḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 144-153; İbnü’s-Sünnî, el-Ḳanâʿ a (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), Riyad 1409/1989; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 146-147, 208-209, 214-225; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 237-243; Kurtubî, el-Kifâf ve’l-ḳanâʿ a (nşr. M. Fethî es-Seyyid), Kahire 1408/1988; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, III, 247-248; S. Weninger, Qanā‘a (Genügsamkeit) in der arabischen Literatur, anhand des Kitāb al-Qanā‘a wa-t-ta-‘affuf von Ibn Abī d-Dunyā, Berlin 1992.

Mustafa Çağrıcı

KANADA

Kuzey Amerika'da İngiliz Uluslar Topluluğu'na üye devlet.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzey Amerika'nın büyük bir bölümünü kaplayan Kanada 9.970.610 km² yüzölçümüyle yeryüzünün ikinci geniş ülkesidir. Güneyden Amerika Birleşik Devletleri, batıdan Büyük Okyanus, kuzeybatıdan Amerika Birleşik Devletleri'nin Alaska eyaleti, kuzeyden Kuzey Buz denizi ve doğudan Atlas Okyanusu ile kuşatılmıştır. Nüfusu 2001 yılı internet verilerine göre 31.198.000 olan ülkenin merkezi Ottawa'dır (344.300); on eyaletten (Newfoundland, Prince Edward, Nova Scotia, New Brunswick, Québec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan, Alberta, British Columbia) oluşan ve iki meclisli (senato ve avam kamarası) parlamenter sistemle yönetilen konfederatif bir devlettir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey şekilleri sade bir görünüş sergileyen Kanada, bu bakımdan güney komşusu Amerika Birleşik Devletleri'nin bir devamı durumundadır. Doğusunda güneyden gelen Appalach dağlarının kuzey uçları içeri sokulurken ortasında jeologların "Kanada kalkanı" adını verdikleri çok eski ve sert kayaçlardan oluşan ve yüzeyinde dördüncü zaman buzullarının izlerini taşıyan bir peneplen yer alır. Batısında da yine Amerika Birleşik Devletleri'nden kuzeye uzanan genç Kayalık dağlar ve onların arasındaki platolar bulunur; ülkenin en yüksek noktasını teşkil eden Logan doruğu da (5951 m.) bu kesimdedir. İklim kuzeyde ve ortada çok sert geçen karasal, güneyde ise çeşitlilik arzeden ılıman niteliktedir. Ülkenin yarısına yakını daha çok iğne yapraklı ağaçlardan oluşan ormanlarla kaplıdır.

Yüzölçümüne göre nüfusun pek az olduğu Kanada'da km² başına sadece üç kişi düşer. Bu seyrek nüfusun ülke yüzeyinde dağılışı da çok düzensizdir ve yoğunluğun daha çok güney sınırı yakınlarında arttığı görülür; kuzey kesimler ise son derece tenhadır. Ülkede konuşulan resmî diller İngilizce ve Fransızca'dır. Nüfusun yarıya yakını Katolik'tir (% 46,5); ikinci sırayı Protestanlar alır (% 41,2). Müslümanların günümüzdeki oranı % 0,4'tür; fakat bu oran giderek artmaktadır.

Sanayi en fazla Ontario eyaletinde gelişmiştir. Ontario gölünün batı kıyısında yoğunlaşan sanayi merkezlerinin başlıcaları Hamilton (demir çelik), Oshawa ve Windsor'dur (otomotiv). Eyaletin kuzey kesimi zengin doğal kaynaklara sahiptir; burası zengin orman varlığı ile de dikkat çeker. Niagara yarımadası meyve üretimi ve şarap imalâtında önde gelir. Kuzey Amerika'nın en önemli kâğıt üreticisi Québec'tir. Hidroelektrik üretimi yönünden çok zengin olan eyalet ayrıca alüminyum rezervleri, kereste, süt ürünleri ve turizm açısından da önde gelir. British Columbia eyaleti orman ürünleri, balıkçılık, tarım, madencilik bakımından zengin olup çok yüksek bir hayat standardına sahiptir. Eyalet, özellikle ormancılık sanayii alanında ülke iş gücünün % 18'ine iş imkânı sağlamaktadır. Bu eyaletin turizm sektöründen elde ettiği gelir ise yılda yaklaşık 4 milyar doları bulmaktadır. Çinko, altın, gümüş, bakır ve kömür başlıca maden kaynakları arasında yer alır.

Kanada dünyanın hayat standardı en yüksek ülkelerindendir. Yer altı zenginlikleri ülke ekonomisinde büyük önem taşır; demir, amyant, bakır, altın, çinko, gümüş, nikel, kömür ve uranyum başlıca maden kaynaklarındandır. Denizden elde ettiği ürünlerin büyük bir kısmını Amerika Birleşik Devletleri ile Japonya'ya ihraç eder. Tarım ve hayvancılık Kanada'nın birçok kesiminde halkın temel gelir kaynağıdır. Tarım ürünlerinin başlıcaları buğday ve arpadır. Yıllık buğday üretimi (33 milyon ton), nüfusun azlığından dolayı ihtiyaca fazla geldiğinden ülkeyi dünya buğday ticaretinde söz sahibi haline getirmiştir. Hayvancılıkta sığır ve domuz besiciliği ön sıralardadır. Süt ve süt ürünleri önemli ihraç malları arasında yer alır.

II. TARİH

Sadece Kızılderililer'in yaşadığı Kanada'ya Avrupalı beyaz olarak ilk önce IX-X. yüzyıllarda İzlanda ve Grönland'dan bazı göçmenler gelmişse de bunlar yerleştikleri kuzey kıyılarında zamanla yok olmuşlardır. Daha sonraki gelişler ise coğrafî keşifler döneminde İngiltere adına seyahat eden (1497-1498) İtalyan denizcisi Giovanni Coboto (Jean Cobot) ve Fransa Kralı I. François'nın görevlendirdiği İtalyan Giovanni da Verrazzano ile (1524) Fransız Jacques Cartier'nin (1534-1536; 1541-1542) keşif seyahatlerinden sonra gerçekleşmiştir. XVII. yüzyılın başlarında Kanada'nın doğu bölgelerini hâkimiyetleri altına aldıklarını ilân eden Fransızlar bu topraklara Yeni Fransa adını verdiler ve 1608'de Québec'i kurdular. Başlangıçta küçük bir kürk ticaret merkezi olan Québec, aynı zamanda Kızılderililer'i hıristiyanlaştırmaya çalışan misyonerlerin de merkeziydi. Fakat Fransız nüfusu Fransa yöneticilerinin göçmenliği özendirmesine rağmen yerlilerin düşmanca tutumları ve dondurucu soğuklar gibi etkenler yüzünden bir türlü artmadı. Québec 1629'da, güneyde sömürge idareleri kuran İngilizler'in eline geçtiyse de üç yıl sonra Saint-Germainen-Laye Antlaşması ile geri verildi. Bu istikrarsız durum otuz yıl kadar devam etti. XIV. Louis Yeni Fransa'ya büyük ilgi gösterdi ve önce Batı Hindistan Şirketi'ni kurup (1664) arkasından yerlilere karşı savaşmak üzere bir alay asker gönderdi. XIV. Louis'nin tayin ettiği ilk yönetici Jean Talon (1665-1672) Fransa'dan genç kız ve bekâr kadınlar getirterek yeni yerleşmeleri teşvik etti; tarımı, balıkçılığı ve çeşitli zanaatları canlandırdı. Onun kurduğu yönetim devamlı bir gelişme gösterdi, ekonomi güçlendi ve coğrafî keşiflerin hızlanması sonucu ülke toprakları genişledi. Fakat bu durum İngiltere ile Fransa'yı karşı karşıya getirdi ve gerek Avrupa'da gerekse Kuzey Amerika'da cereyan eden uzun savaşlar sonunda nüfusu ancak 50.000'e çıkmış olan Yeni Fransa, güneyindeki İngiltere'nin 1 milyonu aşkın nüfuslu on üç sömürge idaresi karşısında yenildi ve 1763 Paris Antlaşması ile İngilizler'in eline geçti. Yeni Fransa'nın Québec hariç bütün toprakları İngiliz eyaletleri arasında paylaştırıldı; yalnız Québec başlı başına bir eyalet olarak Fransız ahalisinin elinde bırakıldı ve daha sonra buraya din (Katolik), dil (Fransızca) ve hukuk (Fransız hukuku) özgürlüğü tanındı (1774). 1791'de İngiltere Parlamentosu'nun kabul ettiği bir kanunla bölge, İngilizler'in çoğunlukta olduğu Yukarı Kanada ve Fransızlar'ın çoğunlukta olduğu Aşağı Kanada adlarıyla ikiye ayrıldı. Ancak 1841'de yeniden birleştirilerek tek bir koloni haline getirildi. 1867 yılında çıkarılan Kanada yasası çeşitli kolonilerin üye olduğu konfederatif bir yapı

öngörüyordu. 1931'de Kanada, W. L. Mackenzie King önderliğindeki Liberal Parti'nin çabaları sonucu İngiltere tahtına bağlı egemen bir devlet haline geldi. II. Dünya Savaşı'nda tarihinde ilk defa bir ülkeye savaş açarak Almanya'ya karşı müttefiklerin yanında yer aldı. Barıştan sonra İngiltere ile olan son bağlarını da kopardı ve sadece İngiliz Uluslar Topluluğu'na

(Commonwealth) üye tamamen bağımsız bir devlet hüviyeti kazandı.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 97-100; Ali Tanoğlu, Ziraat Hayatı, İstanbul 1968, I, 169; "Kanada", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1001-1050; "Fransa", Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız, Atlas Ansiklopedi, Güterslah 1993, s. 14-15.

Recep Şentürk

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kanada'da müslümanların varlığı ilk defa 1871'deki nüfus sayımında ortaya çıkmış ve toplam sayılarının on iki olduğu tesbit edilmiştir. XX. yüzyılın başında birkaç yüze ve 1911'de 797'ye çıkan sayı on yıl sonra 478'e düşmüş, 1931'de tekrar yükselerek 645'i, II. Dünya Savaşı'nın başlarında da yaklaşık 1000'i bulmuştur. 1951'e kadar cemaatin büyümesi sadece doğumlara bağlı olarak son derece sınırlı düzeyde kalmış, 1951'den sonra ise dışarıdan göçmen kabul edilmesiyle beraber, o yıl 1800 olan sayı 1961'de 5800'e, 1971'de 34.430'a, 1981'de 98.165'e ve 1991'de 253.260'a ulaşmıştır.

Kanada'daki İslâm cemaati etnik bakımdan büyük bir çeşitlilik gösterir.

1950'li yıllara kadar gelenler umumiyetle Arapça konuşulan ülkelerdendiler; daha sonra Güney ve Güneydoğu Asyalılar'la Doğu Afrikalılar öne geçtiler. Bugünkü cemaati Lübnan, Suriye, Ürdün, Filistin, Kuzey Afrika, Pakistan, Bengladeş, Türkiye, İran, eski Yugoslavya, Arnavutluk, Doğu Afrika ve Karayip kökenliler meydana getirmekte ve geldikleri yerlere bağlı olarak çoğunluğu Sünnîler, geriye kalanı da Şiîler ve Dürzîler teşkil etmektedirler.

Müslümanlar daha çok Ontario, Québec, Alberta ve British Columbia eyaletlerinde yerleşmişler, özellikle de Toronto, Montreal, Edmonton, Calgary ve Lac La Biche şehirlerinde yoğunlaşmışlardır. Yer seçiminde dilin önemli bir faktör olduğu ve Fransızca konuşulan eski sömürge ülkelerinden gelenlerin Québec'i, Güney Asya ülkelerinden gelenlerin ise diğer eyaletleri tercih ettikleri görülmektedir. 1965'e kadar Québec'te yoğun olan yerleşme bu tarihten sonra ekonomik sebeplerle Ontario'ya kaymış ve burası cemaatin yarıdan fazlasının yaşadığı eyalet halini almıştır. İslâm ülkelerinden Kanada'ya göç olayı genelde ekonomik ve kültürel sebeplerin etkisiyledir. 1952'de Montreal'deki McGill Üniversitesi'nde Institute of Islamic Studies'in açılması ve arkasından onu diğerlerinin takip etmesi, müslüman ilim adamlarının ve öğrencilerin buraya yönelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Müslümanlar en fazla eğitim ve sanayi merkezi olan şehirlerde toplanmışlardır ve mühendislik, hekimlik, öğretmenlik, muhasebecilik gibi mesleklerin yanında küçük sanayide faaliyet göstermektedirler; lokanta, bakkal, butik ve seyahat acentesi işletmeciliği yapanlar da bulunmaktadır. Ortadoğu ve Doğu Afrika kökenli olanlar iş dünyasında daha etkindirler.

Müslümanlar zamanla yaşadıkları şehirlerde kendi pazar, lokanta, ibadet ve eğitim yerleriyle sosyal kurumlarını oluşturdular. 1920'de Lübnanlı müslümanlar tarafından ilk teşkilât Edmonton'da kuruldu. İlk cami, anayasanın güvence altına aldığı din ve inanç özgürlüğü çerçevesinde 1938 yılında aynı şehirde inşa edildi (Reşîd Camii). Daha sonra müslüman nüfusun çoğalmasına paralel olarak ihtiyaçların artmasıyla St. John's, Dartmouth, Halifax, Montreal, Ville St. Laurent, Ottawa, Toronto, Hamilton, London, Windsor, Kingston Hespler, Thunder Bay, Winnipeg, Saskatoon, Regina, Calgary, Edmonton, Lac La Biche ve Van Couver'da yeni cami ve mescidler açıldı. Öte yandan teşkilâtlanma çabaları da 1957'de

Arabian Muslim Association of Lac La Biche'in kurulmasıyla başlamış ve giderek hızlanmıştır. Ülkedeki bütün müslümanları çatısı altında toplayan The Council of Muslim Communities of Canada (CMCC) 1972'de kurulmuştur. Bu kuruluşun eğitim, din işleri, halkla ilişkiler ve yayın gibi konularda gösterilecek faaliyetleri düzenleyen kurulları mevcuttur. 1982'de kurulan The Canadian Council of Muslim Women, ülkede müslüman kadınları bir çatı altında toplamaya çalışan bir kuruluştur. İsmâilîler'in oluşturduğu Torontobased Ismaili National Council for Canada teşkilâtı da ülke çapındadır. Federation on Islamic Associations in the United States and Canada'nın üyesi olan ve Muslim Student Association of the United States and Canada (MSA) ile iş birliği halinde çalışan The Council of Muslim Communities of Canada 1972'den beri Islam Canada adlı aylık bir dergi yayımlamaktadır. Kanada'nın birçok şehrinde İslâm merkezleri ve çeşitli müslüman dernekleri açılmıştır.

Kanada'da İslâm çalışmalarına olan ilgi Arap dili üzerindeki araştırmalar yoluyla başlamıştır. XIX. yüzyılın ortalarında Toronto Üniversitesi'nin Yakındoğu ve Şarkiyat bölümlerinde Arap diliyle bağlantılı olarak İslâm'la ilgilenilmiştir. Gerçek anlamda İslâm araştırmalarının tarihi ise II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllara dayanır. Bu çalışmalarla ilgili tam teşekküllü program 1951'de McGill Üniversitesi'nde Kanada'nın tanınmış şarkiyatçısı Wilfred Cantwell Smith tarafından kurulan Institute of Islamic Studies olmuştur. Enstitünün on üç yıl boyunca müdürlüğünü yapan Smith Islam in Modern History (Princeton 1957), Modern Islam in India (London 1946) ve Faith and Belief (Princeton 1979) gibi eserleri kaleme almıştır.

İslâm çalışmaları için ikinci önemli merkez, İngiltere üniversitelerindeki şarkiyat çalışmalarına benzeyen ve bir yüzyıl Yakındoğu çalışmaları geleneğine sahip Toronto'da üniversitenin Near Eastern Studies bölümüdür. 1957'de F. V. Winnett başkanlığında araştırmalara devam eden

bu bölüm aynı yıl Michael Wickens, 1959'da Michael Marmura ve 1960 Roger Savory'yi bünyesine katarak İslâm ve Ortadoğu çalışmalarını daha da genişletti. Üniversitede İslâm çalışmaları için müstakil bir bölüm Wickens'in başkanlığında 1961'de açıldı; 1976'da bölümün ismi Ortadoğu ve İslâm Araştırmaları oldu. Wickens'in çalışmaları arasında Nasîrüddîn-i Tûsî'den The Nasirean Ethics (London 1964) ve Sa'dî-i Şîrâzî'den Moral

Pointed and Tales Adorned (Toronto 1974) adlı çeviriler vardır. Savory'nin özgün çalışmaları arasında ise Introduction to Islamic Civilation (Cambridge 1980) ve Iran under the Safavids (Cambridge 1980) bulunur. Daha sonra Alberta, Montreal, Carleton, Concordia, Queen, Calgary ve British Colombia üniversitelerinin çeşitli enstitülerinde Ortadoğu ve dolayısıyla İslâm araştırmaları devam etmektedir.

Kanada'daki Türk incelemelerine ise hemen hemen II. Dünya Savaşı'nın ardından İslâm ve Ortadoğu araştırmalarıyla birlikte Toronto ve McGill üniversitelerinde başlandı. Bu iki kurumun dışında bazı üniversitelerin tarih bölümlerinde Türk tarihine yer verilmiş ve konuyla ilgili monografi ve kitaplar yazılmıştır. Bunlar arasında Alberta Üniversitesi'nden Max Mote'nin An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors (Chicago 1970) ve Ulrich Trumppener Germany and Ottoman Empire, 1914-1918 (Princeton 1968) adlı çalışması yer alır. Toronto Üniversitesi sanat tarihi profesörlerinden Elizabeth Rosenbaum-Alfödi de Anamur'daki kazıları başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 173-175; Daood Hassan Hamdani, "Muslims in Canada: A Century of Settlement 1871-1976", Proceedings of the First Islamic Geographical Conference, Riyad 1984, VI, 131-171; a.mlf., "Muslims in the Canadian Mosaic", JIMMA, V/1 (1984), s. 7-16; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 207-208; M. Hogben, "The Social-Religious Beha-vior of Muslims in Canada", The Muslim Community in North America (ed. E. H. Waugh v.dğr.), Alberta 1987, s. 111-123; C. J. Adams, "The Development of Islamic Studies in Canada", a.e., s. 185-201; Baha Abu-Laban, "The Muslim Community of Canada", Muslim Minorities in the West (ed. S. Z. Abedin - Z. Sardar), London 1995, s. 134-149; a.mlf., "Canadian Muslims: The Need for a New Survival Strategy", JIMMA, II/2 (1981), s. 98-108; a.mlf. - Sharon Mcirvin Abu-Labau, "Canada", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New

York 1995, I, 250-254; İbrahim Hayani, “Arab in Canada: Assimilation or Integration”, Arabs in America (ed. M. W. Suleiman), Philadelphia 1999, s. 284-303; H. B. Baclay, “The Perpetuation of Muslim Tradition in the Canadian North”, MW, LIX/1 (1969), s. 64-73.

Davut Dursun

KANDEHAR

(قندهار)

Afganistan’ın güneyinde bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî birim.

Büyük İskender’in Asya seferi sırasında Persler’in bir satraplık merkezi olan şehir, muhtemelen milâttan önce I. binyıl içerisinde deniz seviyesinden yaklaşık 1000 m. yükseklikte, Tarnak ırmağı havzasında ve Hindistan’ı Kâbil’e bağlayan ana yol üzerinde yer alan stratejik bir noktada kurulmuştur. Kandehar (Kandahar) isminin, tarihte Kâbil ve İndus nehirlerinin yukarı havzalarında hüküm süren Gandhara Hint Krallığı’nın adından geldiği tahmin edilmektedir. Şehir zaman içerisinde birkaç defa yer değiştirmiştir. Surlarla çevrili olduğu anlaşılan eski yerleşim merkezi aslında Kandehar’dan 5 km. kadar güneybatıda bulunmakta ve “Köhne Şehir” (eski şehir) adıyla anılmaktaysa da günümüzde modern şehirle birleşmiş durumdadır.

Müslümanlar, ilk defa Emevîler döneminde Sîstan ve Busta’ya yerleştikten sonra Kandehar’a akınlara başlamışlar ve ardından burayı Abbâd b. Ziyâd kumandasında çetin bir savaş vererek ele geçirmişlerdir (60/680 [?]). Belâzürî, Abbâd’ın, kendisinin Sîstan valiliğinden ayrılmasından sonra elden çıkacak olan şehrin adını Abbâdiye olarak değiştirdiğini söyler (Fütûh, s. 632). Kaynaklarda, Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr zamanında (754-775) Sind Valisi Hişâm b. Amr et-Tağlibî’nin Kandehar’a akınlar düzenlediği belirtiliyorsa da Kandehar adıyla geniş anlamda bölgenin, özellikle de Ravalpindi civarında, daha sonra Hindûşâhîler’in merkezi olan Vayhand’ın (bugünkü Und) kastedildiği sanılmaktadır (EI2 [İng.], IV, 536).

IX. yüzyılda Saffârîler’in, X. yüzyılda Gazneliler’in hâkimiyetine giren ve XIII. yüzyılda Moğol saldırısına uğrayan Kandehar, 680’de (1281) İlhanlılar’ın vasalı Herat hâkimi Şemseddin Kert’in eline geçti. 785’te (1383) Timur tarafından zaptedilerek torunu Pîr Muhammed’e verilen şehir 821’de (1418) Şâhruh’un, XV. yüzyılın sonlarında yine Timur’un

torunlarından Herat hâkimi Hüseyin Baykara'nın mülkü oldu; ancak Baykara'nın Kandehar valisi Zünnûn Argun bölgede bağımsızlığını ilân etmek için harekete geçti ve Kandehar'ı kendisine merkez yaptı. Bu durumu fırsat bilen Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbür, Argunlular'ın üzerine yürüyerek uzun bir mücadeleden sonra 928'de (1522) şehri zaptetti. Bâbür'ün ölümünün ardından oğulları Kâmrân Mirza ile Hümâyun arasındaki taht kavgasında şehir Safevîler'in yardımıyla Hümâyun'un eline geçtiyse de bundan sonra birkaç defa Bâbürlüler'le Safevîler arasında el değiştirdi. Nihayet 1058'de (1648) Safevîler tamamen şehre hâkim oldular ve 1121'e (1709) kadar hâkimiyetlerini sürdürdüler. Bu tarihte bölgede yaşayan Afgan kökenli Galzayîler Safevîler'e karşı ayaklanarak Kandehar'ı aldılar ve burada bağımsızlıklarını ilân ettiler. Şehir 1150'de (1738) Afşarlı Nâdir Şah tarafından ele geçirildikten sonra tahrip edilerek eski yerinin güneydoğusunda Nâdirâbâd ismiyle yeniden kuruldu; ancak bu isim Nâdir Şah'ın ölümünün ardından unutuldu. Nâdir Şah'tan sonra Kandehar'a hâkim olan Ahmed Şah Dürrânî de eski şehrin

doğusunda Ahmedşâhî adını verdiği surlarla çevrili bir şehir kurdu. Birinci İngiliz-Afgan savaşında (1839-1842) İngilizler tarafından işgal edilen Kandehar kısa bir süre Şîr Ali Han'ın yönetimindeki Afgan Krallığı'nın merkezi oldu. İkinci İngiliz-Afgan savaşında (1878-1880), İngilizler'in ülkeyi tekrar işgal etmesi üzerine Şîr Ali Han'ın Ruslar'a sığınmasından sonra tahta çıkan Abdurrahman Han zamanında İngilizler Afganistan-Hindistan sınırını tesbit ederken Kandehar'ı Afganistan'da bıraktılar. XX. yüzyılda da stratejik önemini koruyan şehir, 1979'da başlayan Rus işgali döneminde Ruslar'ın ordu kumandanlık merkezlerinden biri haline getirildi ve büyük çarpışmalara sahne oldu; zaman zaman da mücahidlerle Ruslar arasında el değiştirdi. 11 Eylül 2001 tarihinde Washington ve New York kentlerine yapılan terörist saldırısının ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin 7 Ekim 2001'de Afganistan'a karşı başlattığı askerî harekât sırasında diğer bazı şehirlerle birlikte Kandehar da ağır bombardımana mâruz kaldı.

Kandehar'ın bugünkü nüfusu 330.000 civarındadır ve bunun büyük çoğunluğunu Peştular oluşturur. 1979'da 178.000 olan nüfusun artmasında Rus işgalinden beri devamlı surette savaş hali yaşanan Afganistan'daki mülteci sorununun da payı vardır. Kâbil'den sonra ikinci büyük şehir olan

Kandehar özellikle ulaşım bağlantıları sebebiyle ülkenin en önemli ticaret merkezidir. Şehirde bir milletlerarası havaalanı ile (1970) bir teknik kolej bulunmaktadır. Buradaki mimari eserlerin en tanınmışı Ahmed Şah Dürrânî'nin türbesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 632; A. J. Toynbee, Between Oxus and Jumna, London 1961, s. 19-21, 59-63; C. Masson, Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan and the Panjab, London 1974, s. 276-296; C. A. MacNicoll - W. Ball, Excavations at Qandahar 1974 and 1975, Oxford 1996, bk. İndeks; S. K. Banerji, "The Capture of Qandahar by Humāyūn", Journal of United Provinces Historical Society, sy. 131, Calcutta 1940, s. 39-50; P. Bernard, "Un problème de toponymie antique dans l'Asie Centrale: Les noms anciens de Qandahar", SIr., III/2 (1974), s. 171-185; D. Whitehouse, "Excavations at Kandahar, 1974. First Interim Report", Afghan Studies, I, Oxford 1978, s. 9-39; M. Longworth Dames, "Kandehâr", İA, VI, 152-154; C. E. Bosworth, "Ḳandahār", EI² (İng.), IV, 535-538; Mehmet Saray, "Afganistan", DİA, I, 405; Abdülkerim Özaydın, "Argun", a.e., III, 357.

Azmi Özcan

KANDEHÂRÎ, Habîbullah

(حبيب الله قندهاري)

Habîbullāh b. Feyzillâh Ahundzâde b. Mollâ Bâber Kandehârî (1798-1849)

Hindistanlı âlim ve mutasavvıf.

Kandehar'da doğdu. Burada bulunan âlimlerden özellikle Mevlevî Ahmed Kandehârî'den öğrenim gördü. Ardından İran ve Arap ülkelerine seyahat ederek bilgisini geliştirdi. Kandehar'a döndükten sonra Nakşibendî tarikatı şeyhlerinden Fakīrullah Şikârpûrî'ye intisap ederek hayatını öğretim ve eser yazmakla geçirdi. Çevresinde Üstâdıkül ve Muhakkık Kandehârî gibi unvanlarla şöhret buldu. Kandehârî, Ahmed Şehîd ve İsmâil Şehîd'in tarîkat-ı Muhammediyye diye bilinen cihad hareketine ilgi duydu ve Sihler'e karşı cihad hareketi başlatmak üzere 1826 yılında İsmâil Şehîd ile birlikte Kâbil'e gitti. Ayrıca Horasan, Buhara ve Hindistan çevresindeki âlimlerle ilişki kurdu ve onlar arasında itibar kazandı. Bundan dolayı eserleri buralarda ve özellikle Hindistan'da geniş ölçüde yayıldı. Bu arada çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Pencap'taki ilmî çevrelerde ünlü olan Mevlânâ Ahmed Gaznevî, Kandehârî'nin talebelerindendir. Habîbullah Kandehârî 1265 yılı Ramazanında (Ağustos 1849) vefat etti ve Kandehar'da defnedildi.

Eserleri. Kandehârî'nin İslâmî ilimler, tarih, felsefe ve matematik gibi konularda Arapça, Farsça ve Peştu dilinde tesbit edilebilen kırk kadar eseri vardır. Naḳdü's-siḳāt fî tezyîfi'l-mevżûʿât ve Kitâbü'ş-Şevâriḳ hadisle, ʿAdemü tekfîri ehli'l-ḳıble kelâmla, Muġtenimü'l-ḥuṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl usul-i fıkıhla ilgilidir. Kitâb-ı Vaḥdetü'l-vücûd ve vaḥdetü'ş-şühûd, Risâle-i Tefekkür, Risâle-i Ṣabr ve Şükr, Risâle-i Âfât ve Aḳsâm-ı Ġurûr, Ḫuṭab ve Mevâʿiẓ tasavvuf ve ahlâk konusunda Farsça yazılmış eserleridir. Müellif, Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını da Tercüme-i Maḳāmât-ı Ḥarîrî adıyla Farsça'ya çevirmiştir. Ayrıca Risâle-i Tevârîḫ-i Vefeyât-ı Ricâl-i Maʿrûf-i İslâm ile 1252 (1836) yılına kadar İslâm halife ve hükümdarlarından bahseden Ebcedü't-tevârîḫ adlı eserleri bulunmaktadır. Tenḳīḥu Tehâfüti'l-felâsife,

Lisânü'l-mîzân ve Kitâbü Ḫulâṣati'l-Mîzân felsefe ve mantığa, Münteḫabu Taḥrîr-i Öklîdis, Tercüme-i Taḥrîr-i Öklîdis, Riyâżü'l-mühendisîn, Risâle-i Taḥḳīḳ-i Semt-i Ḳıble ise geometriye dairdir (eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. UDMİ, VII, 889-890).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., II, 601, 607; Abdülhay Habîbî, Târîḫ-i Afġānistân, Tahran 1367, s. 788; a.mlf., "Ḥabîbullah Ḳandehârî", UDMİ, VII, 888-890.

Mustafa Öz

KANDEHLEVÎ, Muhammed İdrîs

(محمد إدريس كاندهلوي)

(1899-1974)

Pakistanlı tefsir, hadis ve kelâm âlimi.

Hindistan’ın Bopal şehrinde doğdu. Ailesi Muzaffernagar’a bağlı Kandehle kasabasındandır. Soyu baba tarafından Hz. Ebû Bekir’e, anne tarafından Hz. Ömer’e ulaşır (Muhammed Miyân Sıddîkī, s. 31). Bölgesel bir mahkemede görevli olan babası Muhammed İsmâil Kandehlevî aynı zamanda bir ilim adamı idi. Muhammed İdrîs Kandehlevî, Kur’an’ı ezberleyip ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Tehâne Bon (Tâne Bôn) şehrindeki Medrese-i Hânkāh-ı Eşrefiyye’de orta öğrenim ve Sehârenpûr’daki Mezâhirü’l-ulûm Medresesi’nde yüksek öğrenim gördü. Burada Halîl Ahmed Sehârenpûrî’den, bölgenin ilim geleneğinde “devre-i hadîs” denilen ve belirli hadis kitaplarının okunmasını gerektiren usule göre hadis okudu ve icâzet aldı (1917). Ardından dönemin en itibarlı medresesi olan Dârülulûm-i Diyûbend’e giderek Enver Şah Keşmîrî, Şebbîr Ahmed Osmânî ve Seyyid Asgar Hüseyin gibi hocalardan hadis okuyup icâzet aldıktan sonra 1920’de hocalığa başladı. Delhi’deki Medrese-i Emîniyye’de bir yıl ders okuttu; daha sonra davet üzerine Dârülulûm-i Diyûbend’e gitti ve burada 1929 yılına kadar tefsir ve hadis hocası olarak görev yaptı. Diyûbend’de kendisine “şeyhü’t-tefsîr” pâyesi verildi. 1929-1939 yıllarında Haydarâbâd’da (Dekken) bir yandan hocalık yaparken diğer yandan telifle meşgul oldu. Bu arada özellikle hadis şerhleriyle ilgili çalışmalarında Haydarâbâd’daki Âsafiye Kütüphanesi’nin zengin koleksiyonlarından istifade etti. Haydarâbâd Nizamlığı idarî muhtariyete sahip olması sebebiyle ilim adamları için bir cazibe merkezi haline gelmiş, araştırma ve neşriyat için modern kurumlar oluşturulmuştu. Kandehlevî bu ortamdan faydalandı, diğer ilim adamlarıyla dostluk kurdu. 1939’da yeniden

Diyûbend’e davet edildi, bu ikinci hocalık dönemi dokuz yıl kadar sürdü. 21 Aralık 1949’da Pakistan’a göç edip Bahâvelpûr’daki Câmia-i

Abbâsiyye’de şeyhü’l-hadîs olarak görev yaptı; iki yıl sonra da Lahor’daki Câmia-i Eşrefiyye’de hadis hocası ve başmüderris oldu. Yirmi üç yıl süren bu görevi sırasında 28 Temmuz 1974 tarihinde vefat etti ve Lahor’da defnedildi.

Eserleri. Kandehlevî’nin büyüklü küçüklü 100’e yakın eseri bulunmaktadır. Bunların önemlileri yayımlanmıştır. Diğer eserlerinin büyük bir kısmı Lahor’daki İdâre-i Eşrefü’t-tahkīk adlı kurumda saklanmaktadır. 1. Maʿârifü’l-Ḳurʾân (I-VI, Lahor 1963; I-VII, Lahor 1982). 1941-1974 yıllarında Urduca yazılmış Kur’an tefsiridir. Müellifin vefatı sebebiyle Sâffât sûresinin sonuna kadar yazılabilen eser daha sonra oğlu Muhammed Mâlik Kandehlevî tarafından tamamlanmıştır. Rivayet tefsiri özelliği taşıyan kitabın en önemli kaynakları İbn Kesîr’in Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm’i, Süyûtî’nin ed-Dürrü’l-mens̱ûr’u, Şah Abdülkādir ed-Dihlevî’nin Kur’an tercümesiyle Mûḍiḥu Ḳurʾân adlı tefsiri, Senâullah Pânîpetî’nin Tefsîr-i Maẓharî’si ve Eşref Ali Tehânevî’nin Beyânü’l-Ḳurʾân’ıdır. 2. el-Fetḥu’s-semâvî bi-tavżîhi Tefsîri’l-Beyżâvî. Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl adlı tefsirinin Fâtiha’dan Âl-i İmrân’ın ve İsrâ sûresinden Kur’an’ın sonuna kadarki kısmının Arapça şerhidir. İsrâ sûresinden sonraki kısım oldukça muhtasardır. Kandehlevî bu çalışmasını hazırlarken daha çok Şeyhzâde hâşiyesinden istifade etmiştir. Müellif yer yer Beyzâvî’nin yorumlarını eleştirmiş, bu arada kelâmî ve tasavvufî konulara ağırlık vermiştir. On bir cüzden oluşan eser henüz basılmamıştır. 3. Muḳaddimetü’t-tefsîr. Kur’an ilimleri ve tefsir usulünün bir özeti olan eserin 237 sayfalık yazma nüshası İdâre-i Eşrefü’t-tahkīk’te bulunmaktadır. 4. Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Karaçi 1413/1993). Eşref Ali Tehânevî’nin teşvikiyle Zafer Ahmed Tehânevî, Müftî Abdüşşekûr Tirmizî, Müftî Cemîl Ahmed Tehânevî, Müftî Muhammed Şefî‘ ve Muhammed İdrîs Kandehlevî tarafından kaleme alınan eserin Abdüşşekûr Tirmizî ile Cemîl Ahmed Tehânevî’nin yazdığı kısımları İdâre-i Eşrefü’t-tahkīk’tedir. Kandehlevî’nin yazdığı son cilt, Kāf-Nâs arasındaki sûrelerde yer alan ahkâm âyetlerinin tefsirini ihtiva etmekte olup seri içerisinde V. cilt olarak yayımlanmıştır. 5. et-Taʿlîḳu’ṣ-ṣabîḥ ʿalâ Mişkâti’l-Meṣâbîḥ (Dımaşk 1354/1935). Kandehlevî’nin bölgede büyük kabul gören Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ üzerine 1922-1930 yıllarında Haydarâbâd’da yazdığı beş ciltlik şerhtir. Eserin ilk dört cildini bizzat kendisi Şam’a giderek bastırmıştır. 6. Tuḥfetü’l-ḳārî bi-ḥalli müşkilâti’l-Buḫârî. 1934-1937 yılları arasında kaleme alınan ve on

dört cüzden oluşan eserin ilk iki cüzüyle son cüzü neşredilmiştir. 7. Tuḥfetü'l-iḫvân bi-şerḥi ḥadîs̱i Şuʿabi'l-îmân. Beyhakī'nin Şuʿabü'l-îmân adlı eserinin şerhi olup Câmia-i Eşrefiyye tarafından yayımlanmıştır (Lahor, ts.). 8. el-Kelâmü'l-mevs̱ûḳ fî taḥḳīḳi enne'l-Ḳurʾân kelâmullāhi ġayru maḫlûḳ (Lahor, ts. [Mektebe-i Osmâniyye]). Kandehlevî, bu eserinde kelâm konularını ele alış tarzında büyük ölçüde Bâkıllânî'nin el-İnṣâf'ından etkilenmiştir. 9. Sîretü'l-Muṣṭafâ. Urduca yazılan eserin ilk üç cildi 1941, tekmile şeklinde hazırlanan son cildi ise 1966 yılında Diyûbend'de basılmıştır. Daha sonra da üç cilt halinde iki baskısı (baskı yeri yok, 1979; Lahor 1985) ve iki cilt halinde bir baskısı (haz. Muhammed Sa'd Sıddîkī, Lahor 1992) yapılmıştır. 10. Ḫilâfet-i Râşide (Urduca, Lahor, ts. [Mektebe-i Osmâniyye]; 2. bs., haz. Muhammed Miyân Sıddîkī, I-II, Lahor 1992). Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İzâletü'l-ḫafâʾ adlı eseri esas alınarak hazırlanmıştır. 11. Miskü'l-ḫitâm fî ḫatmi'n-nübüvveti ʿalâ seyyidi'l-enâm (Urduca, Mültan 1371/1952; Lahor 1977; Diyûbend 1986). 12. Ḥayât-ı ʿÎsâ (Urduca, Lahor 1977). 13. ʿİlmü'l-kelâm (Mültan, ts. [Mektebe-i Kerîmiyye]; Lahor, ts. [Mektebe-i Osmâniyye]). 14. Uṣûl-i İslâm (Urduca, Lahor, ts. [Mektebe-i Osmâniyye]). 16. ʿAḳāʾid-i İslâm (Urduca, Lahor, ts. [Mektebe-i Osmâniyye]). 17. Aḥsenü'l-ḥadîs̱ fî ibṭâli't-tes̱lîs̱ (Urduca, Lahor, ts. [İlmî Merkez]). 18. İs̱bât-ı Ṣâniʿ-i ʿÂlem ve İbṭâl-i Dehriyyet ü Mâdde (Urduca, Lahor, ts. [İlmî Merkez]). 19. et-Taʿlîḳātü'l-ʿArabiyye ʿale'l-Maḳāmâti'l-Ḥarîriyye (Arapça, Lahor, ts. [Mektebe-i Eşrefiyye]).

Kandehlevî hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunların en kapsamlısı oğlu Muhammed Miyân Sıddîkī tarafından yazılan eserdir (bk. bibl.). Torunu Muhammed Sa'd Sıddîkī de hazırladığı doktora tezinde (bk. bibl.) Kandehlevî'nin hayatını, ilmî kişiliğini ve müfessirliğini anlatmıştır. Aynı mahiyetteki diğer bir çalışma, Muhammed Zahîrüddin tarafından Mevlânâ Muḥammed İdrîs Ḳandehlevî ki ʿİlmî Ḫidmât aôr Aḥvâl u Âs̱âr adıyla gerçekleştirilmiştir (yüksek lisans tezi, 1974, İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye, Câmia-i Pencab).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Miyân Sıddîkī, Tezkire-i Mevlânâ Muḥammed İdrîs Ḳandehlevî, Lahor 1395/1977, s. 31; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdu Terâcim, İslâmâbâd 1987, s. 206-207; Muhammed Tayyib, Târîḫ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâat), s. 76-77; M. Ekber Şah Buhârî, Ekâbir-i ʿUlemâ-yı Diyûbend, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyât), s. 196-201; a.mlf., Taḥrîk-i Pâkistân aôr ʿUlemâey Diyûbend, Karaçi, ts. (H. M. Saîd Company), s. 336-361; Füyûzurrahman, Teʿârüf-i Ḳurʾân, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 312-314; Muhammed Sa'd Sıddîkī, ʿİlm-i Tefsîr meyn Mevlânâ Muḥammed İdrîs Ḳandehlevî ki Ḫidmât (doktora tezi, 1993), Câmia-i Pencab İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye, s. 258-265, 271-287, 342, 352-371, 387-391, 395-607.

Abdülhamit Birışık

KANDEHLEVÎ, Muhammed İlyas

(محمد إلياس كاندهلوي)

(1885-1944)

Cemâat-i Teblîğ'in kurucusu Hindistanlı dinî lider.

Bugünkü Utar Pradeş eyaletinin batısında Kandehle'de tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. 1896'da öğrenim görmek üzere Gengûh'a gidip ağabeyi Muhammed Yahyâ'dan İslâmî ilimlerle ilgili dersler aldı; Abdürrahim Reypûrî ve Eşref Ali et-Tehânevî gibi âlim ve sûfîlerin meclislerinde bulundu, Reşîd Ahmed Gengûhî'ye intisap ederek özel sohbetlerine devam etti. Gengûhî'nin ölümünden (1905) etkilenen Kandehlevî bir süre münzevi hayat yaşadı. Daha sonra Delhi'ye giderek Halil Ahmed Sehârenpûrî'ye intisap etti ve seyrü sülûkünü tamamladı. 1908'de Mahmud Hasan'ın ders halkasına katılmak üzere Diyûbend'e gitti ve ondan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Sünen-i Tirmiẕî'yi okudu. Ayrıca hocasına İngilizler'e karşı cihad edeceğine dair söz verdi. 1910'da Sehârenpûr'daki Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'nde ders vermeye başladı. 1914'te Halil Ahmed Sehârenpûrî ile birlikte hacca gitti ve ertesi yıl döndüğünde medresedeki görevine yeniden başladı. İki yıl sonra buradan ayrılıp Delhi'deki Nizâmeddin Türbesi yakınında Bangle Vâli Mescidi Külliyesi'ne yerleşti. Babası Muhammed İsmâil'in 1917'de ölümü üzerine onun bölge halkına yönelik eğitim faaliyetlerini sürdürmek isteyen Kandehlevî çok sayıda okul açarak ders verdi, halkın sosyal meseleleriyle ilgilendi.

1925'te ikinci defa çıktığı hac yolculuğu sırasında Mekke ve Medine'de yaklaşık beş ay kalan Kandehlevî, memleketine

döndükten sonra kapsamlı ve teşkilâtlı bir tebliğ faaliyetine başladı. Tevhid akîdesinin, ibadet ve ahlâk anlayışının öğretilmesi hedeflenen bu çalışmaları sırasında Nûh'ta halka yaptığı bir konuşmada onlara cemaat halinde örgütlenmeleri çağrısında bulundu. Böylece Cemâat-i Teblîğ,

Teblîgī Cemâat, Tahrîk-i Îmân gibi isimlerle anılan bir hareketin kuruluşu gerçekleşti. Kandehlevî ve hareketin müntesipleri çeşitli bölgelere düzenli olarak tebliğ gezileri yaptılar.

Kandehlevî, 1932 yılında üçüncü defa gerçekleştirdiği hacdan dönüşünde daha azimli ve kararlı olarak faaliyetlerini genişletti. Belirli sayılardan oluşan düzenli grupları tebliğ amacıyla Utar Pradeş'in çeşitli yerlerine gönderdi. Gittikçe güçlenen tebliğ faaliyetlerini ülke dışına yaymak için önde gelen arkadaşlarıyla birlikte 1938'de son defa Hicaz'a gitti ve dünyanın çeşitli bölgelerinden hacca gelen insanlara hareketin misyonunu anlattı; ayrıca yöneticilerle temaslarda bulundu. Hacdan dönünce Bastinizâmeddin ve Mevat başta olmak üzere çeşitli yerlerde tebliğ faaliyetlerini yoğunlaştırdı ve yeni okullar açmayı sürdürdü. 1941'de Nûh'ta düzenlenen, Kandehlevî'nin konuşmacı olarak iştirak ettiği mitinge 25.000 kişi katıldı.

1940 yılından itibaren Nedvetü'l-ulemâ adlı diğer bir cemaatin mensupları Kandehlevî hareketinin çizgisine uygun bir çalışma içine girmiş ve her iki cemaat arasında irtibat kurulmuştu. Bu gelişmelerin sonucunda yapılan bir davet üzerine Kandehlevî 1943'te Nedvetü'l-ulemâ'nın merkezlerinden olan Leknev'e gitti ve kendisine büyük ilgi gösteren halka konuşmalar yaptı. Ardından Delhi'ye dönen Kandehlevî 13 Temmuz 1944'te vefat etti ve Bangle Vâli Mescidi yakınına defnedildi. Kendisinden sonra Cemâat-i Teblîğ'in başına oğlu Muhammed Yûsuf geçti.

Tasavvufî gelenekten etkilenmiş bir hareket adamı olan Kandehlevî'nin temel misyonu ve hedefi sosyal, kültürel ve dinî açılardan problemli gördüğü İslâm ümmetinin sağlıklı temeller üzerinde yeniden gelişmesine katkıda bulunmaktı. Müslümanların içinde bulunduğu durumun ana sebebini İslâmî şuur ve yaşayıştan uzaklaşma olarak gören Kandehlevî, İslâmî ilkeleri samimiyetle uygulamadıkça bu durumdan kurtulmanın mümkün olmayacağını savunmakta, başarı ve kurtuluşu ferdî ve içtimaî olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Ferdî başarı müslümanın bütün ilâhî emirlere bağlı kalmasıyla mümkündür; toplumsal başarıya gelince bunun için takip edilmesi gereken esaslar da şu şekilde sıralanabilir: Tebliğ ruhunu canlı tutmak, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu vahye dayalı bilgiyi öğrenmek ve öğretmek, iyiliği emredip kötülükten

sakındırmak, muhtaçlara yardım etmek, ahlâklı ve dindarlıkta samimi olmak.

Müslümanların başarısını yaratıcıyla kuracakları derin irtibatta gören Kandehlevî, bu irtibatı merkeze alarak müslümanların mükemmel bir ibadet şuuruna ermelerini arzulamaktadır. Ona göre esasen her müslümanın kalbinde potansiyel bir iman bulunmaktadır. Olumsuz şartların etkisiyle üzeri örtülen bu imanın açığa çıkarılması, aksiyona dönüştürülmesi gerekmektedir. İslâm ancak bu şartla fert ve toplum olarak yaşanır hale gelecektir. Kandehlevî bu noktada altı esasa dayanan bir program ve yöntem teklif etmektedir. Ön şartı anlamsız şeyleri terketmek olan bu esaslar şunlardır: Kelime-i şehâdeti gerçek anlamıyla kavramak ve gereğini yerine getirmek, namaza gereken titizliği göstermek, her günün belli vakitlerinde ilimle meşgul olmak, her müslümana sevgi ve saygı göstermek, ihlâslı olmak ve dünyanın bütün bölgelerine tebliğ amaçlı seyahatler yapmak.

Allah'a gönülden bağlılığı ve O'na kulluğu ahlâkî kemale ulaşmanın şartı olarak gören Kandehlevî bunu başarılı bir siyasî hayatın da esası gibi düşünmektedir. Şahsî hayatlarında bu şarta uymayanların kamu hayatını ve toplumu buna göre düzenlemeleri mümkün değildir. Kandehlevî'nin öncüsü olduğu Cemâat-i Teblîğ'in üyeleri ferdî olarak belirli siyasî görüşleri destekleme ve politik meselelerle ilgilenme hususunda özgür bırakılmakla birlikte kendi içlerinde siyasî tartışmalara girmeleri veya siyasî gayelerle tebliğ çalışmalarına katılmaları yasaklanmıştır (bk. CEMÂAT-i TEBLÎĞ).

Kandehlevî'nin müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak dinî, ahlâkî ve içtimaî konularla Cemâat-i Teblîğ hareketinin yapısına ve faaliyetlerine dair düşüncelerinin yer aldığı çok sayıdaki mektubunu Ebü'l-Hasan en-Nedvî bir araya getirerek Mekâtîb-i Ḥażret-i Mevlâna Şâh Muḥammed İlyâs adıyla neşretmiştir (Delhi 1952, 1972, 1979). Daha sonra burada yer alan, Nedvî'ye yazdığı otuz dört mektubun beşi Christian W. Troll tarafından bir değerlendirme yazısıyla birlikte İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Islam in India: Studies and Commentaries içinde, Delhi 1985, II, 138-176). Ayrıca konuşmaları esnasında Muhammed Manzûr Nu'mânî'nin kaydettiği bazı sözleri Melfûẓât-i Ḥażret-i Mevlânâ Muḥammed İlyâs adıyla neşredilmiş (Lucknow 1978), bunların bir kısmı Muhammed Âsif Kıdvâî

tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Abul Hasan Nadwi, Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas içinde, 2. bs., Lucknow 1983, s. 153-169). Delhi'de 1944 yılında "Bütün Hindistan Ulemâsı ve Müslüman Siyasî Liderleri" adıyla gerçekleştirilen konferansa Kandehlevî'nin sunduğu bir metin A Call to Muslims başlığıyla yayımlanmıştır (Lyallpûr 1944).

BİBLİYOGRAFYA

M. Anwarul Haq, The Faith Movement of Mawláná Muhammad Ilyás, London 1972; Abul Hasan Nadwi, Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas (trc. Mohammad Asif Kidwai), Lucknow 1983; C. W. Troll, "Five Letters of Maulana Ilyas (1885-1944), The Founder of the Tablighi Jamaʿat, Translated, Annotated and Introduced", Islam in India: Studies and Commentaries (ed. C. W. Troll), Delhi 1985, II, 138-176; Maulana Wahiduddin Khan, Tabligh Movement, New Delhi 1986; M. Gaborieau, "Muhammad Ilyas Kandhalawi", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphèrique, du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 16-17; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", Fundamentalisms Observed (ed. M. E. Marty - R. S. Appleby), USA 1994, s. 510-524; a.mlf., "Teblīghī Jamāʿat", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 165-169.

Ömer Mahir Alper

KANDEHLEVÎ, Muhammed Yûsuf

(محمد يوسف كاندهلوي)

(1917-1965)

Cemâat-i Teblîğ liderlerinden, Hindistanlı âlim.

20 Mart 1917'de Delhi'de doğdu. Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletine bağlı Muzaffernagar şehrinin Kandehle kasabasından birçok âlim ve sûfînin yetiştiği bir aileye mensuptur. "Hazratci" lakabıyla tanınan Kandehlevî, ilk eğitimini Cemâat-i Teblîğ'in kurucusu olan babası Muhammed İlyas Kandehlevî'den aldı. Delhi'deki Kâşifü'l-ulûm Medresesi'nde ilk öğrenimini tamamladıktan sonra yüksek tahsil için 1932'de Sehârenpûr'daki Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'ne kaydoldu. 1933 yılına kadar burada kaldı. Aynı yıl Delhi'ye

giderek tahsilini orada sürdürdü ve babasından tefsir ve hadis dersleri aldı. 1935'te tekrar Mezâhirü'l-ulûm'a dönerek Mevlânâ Abdüllatîf'ten, Mevlânâ Manzûr Ahmed'den, amcasının oğlu Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'den ve Abdurrahman Kâmilpûrî'den çeşitli hadis kitaplarını okudu. Ancak rahatsızlığı sebebiyle cemaatin Delhi'nin eski kesiminde bulunan Bastinizâmeddin'deki merkezine döndü ve tahsilini babasının yanında tamamladı. 1938, 1957 ve 1964 yıllarında hacca gitti.

Hayatının ilk dönemlerinde aldığı medrese eğitimi sayesinde iyi bir hadis ve fıkıh âlimi olarak yetişen Kandehlevî Emâni'l-aḫbâr adlı eserini 1937'de yazmaya başladı. Ancak daha sonraki yıllarda tasavvufa meylederek Çiştiyye ve onun bir kolu olan Sâbiriyye tarikatlarına girmek için babasından izin istedi. 1938'den itibaren tebliğ faaliyetlerine katıldı. Onu halife tayin eden babasının 13 Temmuz 1944'te vefatı üzerine Cemâat-i Teblîğ'in başına geçerek kendini tamamen tebliğ ve irşad faaliyetlerine verdi. Hindistan'ın bölünmesi sırasında (1947) hareketin merkezini Pakistan'a taşıma fikrine karşı çıkarak cemaatin Hint yarımadasında yerleşmesine zemin hazırladı. Birkaç yıl içerisinde başta Utar Pradeş eyaleti

olmak üzere Hindistan'ın birçok bölgesinde, Pakistan ve Bangladeş'te ilgi uyandıran hareketin başka ülkelere de yayılması için önce hacca gidenler üzerinde duruldu. Ardından başta Suudi Arabistan olmak üzere diğer Arap ülkelerine tebliğ amaçlı ziyaretler düzenlendi. 1950'den itibaren sistemli bir şekilde İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'ya tebliğciler gönderildi. 1960 yılına doğru Afrika ve Asya'nın diğer ülkelerine yayılan Cemâat-i Teblîğ, Kandehlevî zamanında dünya çapında bir hareket haline geldi. Bununla birlikte Cemâat-i Teblîğ'in etkilerinin 1970'li yılların sonlarına kadar Hint kökenli müslümanlarla sınırlı kaldığı kaydedilmektedir (Marc Gaborieau, XIX/1 [1992], s. 18-19).

Yirmi yılı aşkın bir süre cemaatin başında bulunan Kandehlevî hareketin yaygınlaşması için dünyanın birçok ülkesini dolaştı, müslümanların kendilerini ıslah etmeleri ve İslâm'a dönerek dini samimiyetle yaşamalarını hedefleyen toplantılar düzenledi. Hayatının son yıllarına doğru tekrar ilmî çalışmalarına döndü ve 1962'de Mezâhirü'l-ulûm'un başkanlığına getirilerek Delhi'deki Kâşifü'l-ulûm Medresesi'nde bazı hadis kaynaklarını okuttu. Son haccından dönüşünde yaptığı uzun tebliğ yolculuğunda rahatsızlandı; 2 Nisan 1965'te Lahor'da vefat etti ve cemaatin Delhi'de Bastinizâmeddin semtindeki genel merkezine defnedildi. Kâşifü'l-ulûm Medresesi'nin hocalarından olan oğlu Muhammed Hârûn Kandehlevî babasının ölümünden sonra tebliğ faaliyetlerine ağırlık vermiştir.

Eserleri. 1. Ḥayâtü'ṣ-ṣaḥâbe. Arapça olarak kaleme alınan ve 1379'da (1959) tamamlandığı anlaşılan eserde (III, 706) hadis, siyer, tarih ve tabakat kitapları gibi kaynaklardan derlenen rivayetlerle Hz. Peygamber ve sahâbenin örnek hayatından kesitler sunulmuş, onların dinî gayretleri ve mücadeleleri anlatılmıştır. Eserde yer yer muhaddislerin görüşlerinden faydalanılarak rivayetlerin sıhhat durumuna da işaret edilmiştir. Cemâat-i Teblîğ için bir el kitabı niteliğinde olan eseri ilk olarak Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye, Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin takdimiyle Haydarâbâd-Dekken'de (I-III, 1960-1965) ve Muhammed Seyyid Kahire'de (I-IV, 1999) yayımlamıştır. Türkçe'ye Ahmed Meylânî (I-IV, İstanbul 1980), Hadislerle Müslümanlık adıyla Ahmet Muhtar Büyükçınar başkanlığında bir heyet (I-V, İstanbul 1980) ve Hayâtü's-sahâbe: Peygambe-rimiz ve İlk Müslümanlar adıyla Sıtkı Gülle tarafından (I-IV, İstanbul 1990) çevrilmiştir. 2. Emâni'l-aḫbâr fî Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr. Müellif, Hindistan ve Pakistan'da ders kitabı

olarak okutulan Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı üzerine Arapça olarak kaleme aldığı bu şerhine uzun bir mukaddimeyle başlamış, Tahâvî'nin hayatı, eserleri ve Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ın özellikleri gibi konularda bilgi vermiş, kısaca kendi hayatından ve şerhte takip ettiği metottan söz etmiştir. Hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamış, râviler hakkında bilgi vermiş, Tahâvî'nin zikretmediği bazı ihtilâflı konulara da kısaca temas etmiştir. Metinde geçen merfû ve mevkūf hadisleri tahrîc ederek sıhhat derecelerini göstermiştir. Mezheplerin kendi eserlerine dayanarak hadislerden çıkardıkları fıkhî hükümleri incelemiş, Hanefî müelliflerinin kitaplarından konuya ait cevapları nakletmiştir. Müellif, farklı görüşleri değerlendirirken tercihini daha çok mütekaddimîn âlimlerinin görüşleri yönünde kullanmıştır. Kandehlevî I. cildini 1379'da (1959), II. cildini 1382'de (1962) tamamladığı bu çalışmaya tebliğ faaliyetleri sebebiyle uzun bir süre ara verdikten sonra hayatının sonlarına doğru tekrar dönmüşse de onu tamamlayamamıştır. Eserin ilk iki cildinin 1962'de, III ve IV. ciltlerinin Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî tarafından 1974'te el yazması olarak çoğaltılıp yayımlandığı belirtilmekte, Kitâbü'ṣ-Ṣalât'ın "Bâbü'r-rek'ateyn ba'de'l-asr" bahsinde kalan çalışma Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ın çok az bir kısmını karşılamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Yûsuf Kandehlevî, Emâni'l-aḫbâr fî Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr, Mültan, ts. (İdâre-i Te'lîfât-ı Eşrefiyye), I, 67-68; IV, 334; a.mlf., Ḥayâtü'ṣ-ṣaḥâbe, Haydarâbâd-Dekken 1965, III, 706; Kārî Füyûzurrahman, Meşâhîr-i ʿUlemâʾ, Lahor 1976, I, 639-640; Vahîdüddin Han, Teblîġ-i Taḥrîk, Lahor, ts. (el-Mektebetü'l-Eşrefiyye), s. 36-37; M. Zâhid Kevserî, Fıkḥu ehli'l-ʿIrāḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Karaçi 1401, s. 81; Maulana Mohammad Ilyas, Six Points of Tabligh (trc. Maulana Sadruddin Amir Ansari), Karachi, ts. (Darul Ishaat), s. 13; "Muhammad Yusuf Kandhalawi Dihlawi", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 8-19; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul

1995, s. 238-239, 241; M. Manazir Ahsan, “Cemâat-i Teblîğ”, DİA, VII, 293-294.

Mehmet Özşenel

KANDEHLEVÎ, Muhammed Zekeriyyâ

(محمد زكريا كاندهلوي)

(1898-1982)

Cemâat-i Teblîğ'in ileri gelenlerinden, Hindistanlı âlim.

11 Ramazan 1315'te (3 Şubat 1898) Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletine bağlı Muzaffernagar şehrinin Kandehle (Kândehle) kasabasında doğdu. Babası Muhammed Yahyâ ilim ve tasavvufla ilgilenen bir aileye mensup olup Diyûbend Medresesi'nin kurucularından Reşîd Ahmed Gengûhî'nin talebelerindendir. Kandehlevî, ilk öğrenimini iki yaşında iken babasıyla birlikte gittiği Gengûh'ta tamamladı. Kur'an'ı ezberledikten sonra babasından ve Cemâat-i Teblîğ'in kurucusu olan amcası Muhammed İlyas'tan Arapça, Farsça ve Urduca bazı temel kitapları okudu. 1910'da Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'ne hoca tayin edilen babasıyla Sehârenpûr'a giderek öğrenimini orada tamamladı. 1914-1915'te babasından Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr ile İbn Mâce dışındaki Kütüb-i Sitte'yi okudu ve ertesi yıl hacca gitti. Halîl Ahmed Sehârenpûrî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Ṣaḥîḥ-i Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile el-Muvaṭṭaʾın Şeybânî rivayetini okudu. Babasının vefatından (1916) sonra Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'nde ders vermeye başladı. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine dair Bez̠lü'l-mechûd adıyla geniş bir şerh yazmayı düşünen hocası Halîl Ahmed Sehârenpûrî'nin isteği üzerine onunla birlikte on yıl sürecek bir çalışmaya başladı. 1925'te hocasıyla beraber Medine'ye gidince çalışmalarına orada devam etti. 1927'de Sehârenpûr'a döndü ve Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'nde müdür yardımcısı, 1954'te müdür oldu. Gözlerinden rahatsızlanıncaya kadar kırk yıldan fazla bir süre (1927-1968) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini okuttu ve bundan dolayı "şeyhü'l-hadîs" unvanıyla anıldı (Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî, s. 118-119).

Kandehlevî ilk tasavvufî terbiyeyi babasından aldı. 1925'te hocası Halîl Ahmed Sehârenpûrî'den Kādiriyye, Çiştiyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında icâzet aldı; tedrîs ve telif faaliyetleri yanında irşad çalışmalarına başladı. Cemâat-i Teblîğ'i kuran amcası Muhammed İlyâs Kandehlevî'nin oğlu ve bu cemaatin lideri, kendisinin de öğrencisi ve damadı olan Muhammed Yûsuf Kandehlevî'nin en büyük destekçisi oldu. Cemâat-i Teblîğ'in yayılması için çeşitli toplantılar düzenledi, seyahatler yaptı. 1972'de Medine'ye yerleşti ve tebliğ çalışmalarını oradan yürüttü. Kandehlevî 25 Mayıs 1982'de Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi.

Eserleri. Çoğu basılmamış 100'den fazla eseri olduğu kaydedilen Kandehlevî'nin başlıca çalışmaları şunlardır: 1. Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik. Kandehlevî, el-Muvaṭṭaʾın en geniş şerhlerinden biri sayılan bu eserini bazı aralıklarla otuz yılda kaleme almıştır. Mukaddimede hadis ilmi ve tedvini, hadis tarihi, İmam Mâlik, el-Muvaṭṭaʾ ve nüshalarıyla şerhleri hakkında bilgi verdikten sonra müellif kısaca kendi hayatını, hocalarını ve isnadlarını zikretmiş, şerhte takip ettiği metot ve kaynakları hakkında açıklamalarda bulunmuş, hadis kitaplarında kullanılan terimler ve hadis usulüyle ilgili bazı meseleler üzerinde durmuştur. Kandehlevî, çalışmasını Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî'nin el-Muvaṭṭaʾ şerhiyle Sehârenpûrî'nin Beẕlü'l-mechûd'u üzerine bina etmiştir. Râviler hakkında da bilgi veren müellif hadislerin fıkhî hükümlerini dört mezhebe göre açıklamış, Mâlikî mezhebi kaynakları yanında Hanefîler'in delillerini de belirtmeye çalışmıştır. Eser ilk olarak altı cilt halinde Hindistan'da yayımlanmış, on beş cilt halindeki ikinci neşrinin ilk üç cildi Kahire'de, diğer ciltleri Beyrut'ta basılmıştır (1974). 2. H̱aṣâʾil-i Nebevî Şerḥ-i Şemâʾil-i Tirmiẕî. Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî adlı eserinin Urduca tercümesi ve şerhi olup Hindistan ve Pakistan'da çeşitli baskıları yapılmıştır. 3. el-Ebvâb ve't-terâcim. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin bab başlıkları ile hadisler arasındaki münasebeti tesbit etmek için kaleme alınmıştır (Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî, s. 120). 4. Taḳrîr-i Buḫârî-i Şerîf. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derslerindeki Urduca takrirlerini ihtiva eden eserin I. cildi yayımlanmıştır. 5. Cüzʾü esbâbı iḫtilâfi'l-eʾimme (baskı yeri yok 1927). 6. Ḥaccetü'l-vedâʿ ve cüzʾü ʿumrâti'n-nebî (ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem). Bu konulardaki rivayetleri ve bunlarla ilgili fıkhî hükümleri ihtiva etmektedir (nşr. Ahmed ez-Za'bî, Beyrut 1418/1997). 7. Esbâbü saʿâdeti'l-müslimîn ve

şaḳāʾihim fî ḍavʾi’l-Kitâb ve’s-Sünne. Eser Harun Ünal tarafından bazı ilâvelerle birlikte Türkçe’ye çevrilmiştir (Kitap ve Sünnete Göre Mutluluğun Kazanılması, İstanbul 1984). 8. Târîḫ-i Meẓâhir. Sehârenpûr’daki Mezâhirü’l-ulûm Medresesi’nin elli yıllık tarihine ait Urduca bir eserdir (Sehârenpûr 1972). 9. Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çiştiyye. Yine Urduca olan eserde Çiştî şeyhi Halîl Ahmed Sehârenpûrî’den itibaren Çiştiyye tarikatı mensuplarının biyografisi verilmektedir. 10. Yâd-ı Eyyâm. Müellifin kendi hayatına dair olan eserin iki cildi basılmıştır. 11. Kütüb-i Feżâʾil per İşkâlât or unki Cevâbât. Faziletli amellere teşvik amacıyla Cemâat-i Teblîğ’in yayımladığı çeşitli eserlerde yer alan hadislerin bir kısmının mevzû olduğu iddiasına (Halid Zaferullah Daudi, s. 243-245) cevap vermek üzere yazılmış bir risâledir (baskı yeri ve tarihi yok). 12. Dehli ki Teblîġī Cemâʿat per çend ʿUmûmî İʿtirâżât or unki Mufaṣṣal Cevâbât. Delhi’de Cemâat-i Teblîğ’e yöneltilen eleştirilere verilen cevapları ihtiva etmektedir (Karaçi, ts. [Educational Press]). 13. Fitne-i Mevdûdiyyet. Kandehlevî, Mevdûdî’nin bazı görüşlerini bu kitapçıkta tenkit etmiştir (Lahor, ts. [Mektebetü’l-Ḳāsım]). 14. Vücûbü iʿfâʾi’l-liḥye (nşr. Ferîd Emîn el-Hindâvî, Beyrut 1408/1988).

Müellifin faziletli amellere teşvik amacıyla 1929-1964 yılları arasında Urduca kaleme aldığı, Cemâat-i Teblîğ’in tebliğ programları çerçevesinde Teblîġī Nisâb adıyla bir araya getirilip birçok defa yayımlanan ve çeşitli dillere tercüme edilen eserlerden Ḥikâyât-ı Ṣaḥâbe, Feżâʾil-i Teblîġ, Feżâʾil-i Ḳurʾân, Feżâʾil-i Ramażân, Feżâʾil-i Ṣalât ve Feżâʾil-i Ẕikr, Yusuf Karaca tarafından Ashâb-ı Kirâmdan Örneklerle Müslüman Şahsiyeti adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1997). Ayrıca bunlardan Feżâʾil-i Ẕikr’i Hayri Demirci Zikrin Faziletleri adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul, ts. [Gülistan Neşriyat]). Kandehlevî’nin yine bu seriden Feżâʾil-i Ḥac, Feżâʾil-i Ṣadaḳāt, Feżâʾil-i Dürûd-i Şerîf gibi risâleleri de vardır.

Kandehlevî, Reşîd Ahmed Gengûhî’nin hadis derslerinde babasının iki yıl boyunca tuttuğu notları yayımlamak istemiş, bunlardan Sünen-i Tirmiẕî’ye ait olan takrirler üzerinde 1932-1934 yıllarında çalışarak oluşturduğu eseri kendi hâşiye ve ta‘likleriyle birlikte el-Kevkebü’d-dürrî ʿalâ Câmiʿi’t-Tirmiẕî adıyla neşretmiştir (I-IV, Karaçi 1987). 1956-1968 yıllarında Gengûhî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî takrirleri üzerinde durarak bunları da Lâmiʿu’d-derârî ʿalâ Câmiʿi’l-Buḫârî ismiyle yayımlamıştır (I-X, Mekke

1975).

Müellif, Muhammed Yûsuf Kandehlevî'nin Emâni'l-aẖbâr fî Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr

adlı eserinin basılamayan III ve IV. ciltlerinin el yazısıyla çoğaltılmasını sağlamıştır (1974). Ayrıca Reşîd Ahmed Gengûhî'nin hadis takrirleri serisinin Ṣaḥîḥ-i Müslim ile ilgili kısmı kendi gözetiminde damadı Muhammed Âkil Sehârenpûrî'nin ta'likleriyle el-Ḥallü'l-müfhim li-Ṣaḥîḥ-i Müslim (I-II, Karaçi, ts. [Mektebetü'ş-Şeyh]) ve Sünen-i Nesâʾî takrirlerinin I. cildi el-Feyżü's-semâʿî ʿalâ Süneni'n-Nesâʾî (Sehârenpûr 1985) adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Mültan, ts. (İdâre-i Te'lîfât-ı Eşrefiyye), I, 56-59, 82-83; XV, 384; ayrıca bk. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin girişi, I, 9-10; Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin girişi, I, 16-21; Reşîd Ahmed Gengûhî, el-Kevkebü'd-dürrî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî, Karaçi 1987, Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin girişi, I, 15-18; Muhammed Âkil Sehârenpûrî'nin girişi, I, 45-48; a.mlf., el-Ḥallü'l-müfhim li-Ṣaḥîḥ-i Müslim, Karaçi, ts. (Mektebetü'ş-şeyh), Muhammed Âkil Sehârenpûrî'nin girişi, s. e-v; Muhammed Yûsuf Kandehlevî, Emâni'l-aẖbâr fî Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr, Mültan, ts. (İdâre-i Te'lîfât-ı Eşrefiyye), Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin notu, IV, 334; Kārî Füyûzurrahmân, Meşâhîr-i ʿUlemâ-i Diyûbend, Lahor 1976, I, 498-503; Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî, el-ʿAnâḳīdü'l-ġāliye mine'l-esânîdi'l-ʿâliye, Karaçi 1408/1988, s. 47-50, 101, 116-120; Mehmet Özşenel, Pakistan'da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82-83; "Muhammad Zakariya Kandahlawi Saharanpuri", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 20; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis

Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 242-246; Muhammed Yûsuf Mütâlâ, Mevlânâ Muḥammed Zekeriyyâ Muhâcir Medenî, Bury, ts. (Dârü'l-ulûmi'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye), I-III; Muhammed Ekber Şâh Buhârî, Ekâbîr-i ʿUlemâ-i Diyûbend, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyyât), s. 265-266; Mahmûd Saîd b. Muhammed Memdûh eş-Şâfiî, Teşnîfü'l-esmâʾ bi-şüyûḫi'l-icâze ve's-semâʿ, Kahire, ts. (Dârü'ş-şebâb), s. 223-226.

Mehmet Özşenel

KANDİL

Bir sıvı yağ haznesi ile fitilden oluşan basit bir aydınlatma aleti.

Kandil Latince “aydınlatıcı; mum, lamba” anlamındaki candela kelimesinden Arapçalaşan kındîlin Türkçe’ye geçmiş şeklidir. Selçuklular’la Osmanlılar’ın daha çok Farsça çerâğ, Araplar’ın ise sirâc ve misbâh kelimelerini kullandıkları görülür.

En basit örneklerine milâttan önce V. binyıla ait Anadolu, Mısır, Mezopotamya ve diğer Ön Asya medeniyetlerinde rastlanan ilk kandiller pişmiş topraktan yapılmış kâse veya derince birer tabak şeklindeydiler. İçlerindeki is lekelerinden kandil oldukları anlaşılan bu kaplarda hayvan yağlarının yakıldığı ve fitil olarak da keten gibi bitki liflerinin kullanıldığı tahmin edilmektedir. Bunlara zamanla bir veya birkaç tane üçgen şeklinde fitil yeri eklenmiş ve içlerinde genellikle zeytinyağı gibi donmayan ve daha az is çıkaran bitkisel yağlar yakılmıştır; yağın yüzeyde toplanıp fitil tarafından kolayca emilebilmesi ve son damlasına kadar yakılabilmesi için de altına su konulmuştur. Eskiçağ’ın en yaygın kandilleri Grek tarzı denilen ve ağzı açık yuvarlak bir yağ haznesiyle kısa bir fitillikten oluşan küçük tipteydi. Daha önce ticaret yoluyla Yakındoğu’ya gelen bu tip kandil Büyük İskender’in Doğu seferiyle daha geniş bir alana yayıldı ve zamanla bazı değişiklikler geçirerek boyutça biraz büyüyüp fitilliği emzik biçiminde olan arkadan kulplu küçük bir çaydanlık (demlik) şeklini aldı.

Form ve motifleri genellikle bir inancı yansıtan ve aydınlığı temsil eden kandiller eşya ve sembol olarak kutsal kitaplarda önemli bir yer tutar. Eski Ahid’in birçok yerinde dinî ve kültürel obje niteliği bulunan kandillerden söz edilir ve yahudiler bunlar için halis zeytinyağı tedarikiyle görevlendirilir (Çıkış, 25/6; 27/20; 35/8). Hz. Süleyman’ın sarayında ve daha sonra Bâbil’e götürülen değerli eşya arasında altın kandiller de vardı (I. Krallar, 7/49; II. Tarihler, 13/11; Yeremya, 52/19). Yeni Ahid’de Hz. Îsâ’ya izâfe edilen bir cümlede Hz. Yahyâ kandile benzetilir (Yuhanna, 5/35-36). Simeon da Hz. Îsâ’yı henüz bebekken kucağına alıp ondan Allah’ın bütün milletlerin yolunu aydınlatmak için hazırladığı ışık diye

bahseder (Luka, 2/31). Bu söz, hıristiyan dünyasında ışığa ve onun kaynağı olan mum ve kandile neredeyse kutsallık izâfe edilecek bir önem kazandırmıştır. Vaftiz, düğün ve cenaze törenlerinde gündüz de olsa mum yakıldığı gibi kilise ve dindar hıristiyan evlerindeki Meryem ana ve Hz. Îsâ ikonalarının önünde de hiç sönmeyen kandiller (günümüzde fitilliğine alev izlenimi veren titreşimli küçük ampul takılmış kandil şeklinde elektrik lambaları) yakılmaktadır; Türkçe'deki "Meryem Ana kandili gibi" (zayıf yanan, güçsüz ışık) deyimi de buradan gelmektedir.

Kur'an'da Allah'ın nuru (Kur'an, nübüvvet, iman) kristal fanus içindeki ışık saçan bir kandile benzetilir (en-Nûr 24/ 35-36). Yine Kur'an'da güneş burçların arasındaki bir kandile (el-Furkān 25/61; Nûh 71/16), yıldızlar da gök kubbeye asılmış kandillere (mesâbîh) benzetilmekte (Fussılet 41/12; el-Mülk 67/5) ve Hz. Peygamber'in de ışık saçan bir kandil olduğu söylenmektedir (el-Ahzâb 33/45-46).

Arap yarımadasında yürütülen Fav kazılarında armut biçiminde, kapaklı ve kıvrık saplı bronz bir kandil bulunmuştur (Abdurrahman et-Tayyib el-Ensârî, s. 117). Câhiliye şiirinde de kandilden söz edilir. İmruülkays, atının tüylerinin parlaklığını kilisedeki rahibin zeytin veya susam yağı konulmuş kandilinin ışığına benzetir

(Hatîb et-Tebrîzî, s. 66-67). Başlangıçta hurma dallarıyla aydınlatılan Mescidi Nebevî'ye ilk kandilleri Temîm ed-Dârî getirmiş ve bundan çok memnun olan Hz. Peygamber onları yakan Temîm'in âzatlısı Feth'e Sirâc adını vermişti. Bu olay münasebetiyle eski saray teşkilâtlarındaki çerağciyânın (kandilciler) Asr-ı saâdet'te de bulunduğu ileri sürülmüştür (Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 123; Abdülhay el-Kettânî, s. 166-167). Hz. Âişe'den gelen bir rivayet o dönemde Medine evlerinde kandil kullanımının yaygın olmadığını göstermektedir (Buhârî, "Ṣalât", 22). Kandillerin Mescidi Nebevî'de kullanıldıktan sonra yaygınlaştığı düşünülebilir; ancak kıtlık dönemlerinde yakacak yağ bulmanın problem teşkil ettiği de bilinmektedir. Resûl-i Ekrem evlerdeki kandillerin yangına yol açmaması için bazı uyarılarda bulunmuştur; çünkü kandilin yağına gelen fareler yangına sebep olabiliyorlardı (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 16; "İstiʾẕân", 49). Hz. Ömer'in, hilâfeti sırasında Mescidi Harâm'ın sahasını genişletip ihata duvarı üzerine kandiller koydurduğu (Fakihî, II, 158) ve diğer mescidleri de

yine kandillerle aydınlattırdığı ve bir ramazan ayında buraları dolaşan Hz. Ali'nin Hz. Ömer için, "Mescidlerimizi aydınlattığı gibi Allah da onun kabrini aydınlatsın" diye dua ettiği bilinmektedir (İbn Asâkir, XLIV, 280).

Mescidi Nebevî'ye Velîd zamanındaki onarım sırasında çok değerli kandiller konuldu; daha sonra da hükümdarların özellikle hücre-i saâdet için altın ve gümüş kandil hediye etmeleri gelenek halini aldı. İbn Kesîr'in verdiği bilgiye göre 705'te (1305) Bâbüsselâm yanındaki minarenin yapımı için bu kandillerden bazılarının satışına izin verilmiş ve bunlardan altın olan ikisinin değeri 1000 dinar tutmuştu (el-Bidâye, XIV, 40). Velîd, Şam'daki Emeviyye Camii için çok sayıda kandil yaptırdı; V. (XI.) yüzyıldan sonra buradaki kandiller mübarek gecelerde sabaha kadar yanardı. Mescidlerde kandil yakılması Kur'an'da sözü edilen mescidlerin imarı (et-Tevbe 9/18) cümlesinden sayılmıştır. Emevî ve Abbâsî halifelerine önemli günlerde sunulan hediyeler arasında kandiller de bulunuyordu. Mütevekkil-Alellah'ın gözdesi Şeceretüddür, Mihricân gününde halifeye çeşitli kıymetli eş-ya ile birlikte Çin kandilleri de hediye etmişti (Hâlidiyyân, s. 255).

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle bir kısmı ithal malı farklı malzemeden değişik biçimlerde kandiller ortaya çıkmış ve Nîşâbur, Sîstan, Şehristan, Herat gibi şehirlerde çok çeşitli kandiller yapılmıştır. Bunlardan yaygın olan, hafif basık kürevî ve yumurta gövdelilerin bir kısmı düz dipli, bir kısmı üç ayaklı, bir kısmı da yüksek kaidelidir ve bazılarında birkaç fitil yeri bulunmaktadır. Erken dönemde yine İran'da imal edilen kandillerden bazıları ise armut gövdeli, kâse şeklinde veya hayalî hayvan formundadır. Selçuklular döneminden günümüze ulaşan, ağız kısmı Roma yağ kandili şeklindeki kaplar da sanıldığının aksine ibrik olmayıp birer kandildir (DİA, XXI, 373-374). İbn Battûta, misafir olduğu Antalya'daki Ahî Zâviyesi'nin odasında bulunan ve "bisûs" denilen üç ayaklı bakır kandilliklerden söz eder. Bunların üzerinde yine bakırdan yapılmış kandiller vardı ve içlerinde alevin etkisiyle eriyen iç yağı yakılıyordu. Elde taşınabilen kulplu ve düz dipli kandillerle ayaklı kandillerin dışındaki diğer bir grubu ise tavana asılarak kullanılan asma kandiller oluşturur. Daha çok cami, saray ve konak gibi büyük binalarda kullanılan bu tip kandiller, genellikle bulundukları ortamın ihtişamı gereği ve formlarının uygunluğu sonucu çok sanatkârane biçimlerde işlenmiştir (bk. ASMA KANDİL; ASMA KANDİLLİK).

Tarihte düğünlerde ve festivallerde kandillerin önemli bir yeri olmuştur. Herodotos Mısırlılar'ın kandil bayramından söz eder (Tarih, s. 125). Osmanlılar'ın sûr-ı hümâyunlarında da mahyacılar binlerce kandil tedarik ederler ve bunlardan mühr-i Süleyman, kalyon gibi şekiller oluştururlardı.

Kandil hem hıristiyan hem İslâm tasvirî sanatlarında dinî bir motif olarak benimsenmiş, özellikle müslümanlar tarafından cami mihraplarında, mihraplı seccadelerde ve mezar taşlarında realist üslûplarda veya stilize edilerek çokça kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. Kalfazade - Ertuğrul, sy. 5 [1989], s. 23-34).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṣalât", 22, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 16, "İstiʾẕân", 49; Müslim, "Eşribe", 46; Ebû Dâvûd, "Edeb", 172; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1987, II, 158; Hâlidiyyân, et-Tuḥaf ve'l-hedâyâ (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kahire 1956, s. 255; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 125; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1407/1987, s. 66-67; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLIV, 280; İbn Battûta, Tuḫfetü'n-nüẓẓâr, I, 315; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 40, 235; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü delâlâti's-semʿiyye, Kahire 1970, s. 123; G. Fehervari, Islamic Metalwork, London 1976, s. 82-83; J. W. Allan, Nishapur Metalwork of the Early Islamic Period, New York 1982, s. 45-49; Abdurrahman et-Tayyib el-Ensârî, Ḳaryetü'l-Fâv: Sûre li'l-ḥaḍârati'l-ʿArabiyye ḳable'l-İslâm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1982, s. 117; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), s. 166-169; Ülker Erginsoy, "Türk Maden Sanatı", Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 351; Selda Kalfazade - Özkan Ertuğrul, "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine", STAD, sy. 5 (1989), s. 23-34; Pakalın, II, 158-159; M. A. J. Beg, "S̲h̲ammāʿ", EI² (İng.), IX, 288; a.mlf., "Sirād̲j̲", a.e., IX, 665-666; A. F. Simpson, "Candle", ERE, III, 188-189; R. H. Smith, "Lamps", The Oxford Encyclopedia of Archeology in the

Near East, New York 1997, III, 326-330; Nebi Bozkurt - Selda Ertuğrul, “İbrik”, DİA, XXI, 373-374.

Nebi Bozkurt

KANDİL

Müslümanlarca mübarek sayılıp kutlanan özel geceler.

Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) camiler aydınlatılıp minarelerde kandiller yakılarak kutlandığı için bu gecelere kandil geceleri denilmiştir. Bunlar Mevlid, Regaib, Mi'rac, Berat ve Kadir

geceleridir. Bazan Arapça "leyl" (gece) kelimesi eklenerek leyle-i Kadr, leyle-i Berât ... şeklinde de kullanılır. Bu gecelerin kutlanma tarihleri kamerî takvime göre şu şekilde belirlenmiştir: Mevlid kandili rebîülevvel ayının on ikinci, Regaib receb ayının ilk cuma, Mi'rac aynı ayın yirmi yedinci, Berat şâban ayının on beşinci, Kadir ise ramazan ayının yirmi yedinci gecesi. Zikredilen rakamlar daima geceden sonra gelen güne aittir.

Mevlid kandili Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle kutlanır. Mevlid kutlamalarını ilk ihdas eden zatın Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri (ö. 629/1232) olduğu kabul edilir. Bu kutlama için toplananlara mevlid kıssaları okumayı ilk başlatan kişinin ise Mısır Çerkez hükümdarlarından biri veya Mısır Fâtımîleri olduğu söylenir (Ca'fer Murtazâ el-Âmilî, s. 20). Makrîzî'nin Fâtımî bayramlarıyla ilgili yazdıkları bu konuda onların önceliğini teyit eder mahiyettedir (el-Ḫıṭâṭ, I, 490). Osmanlı döneminde mevlid kandillerinde çeşitli kutlama faaliyetleri icra edilirdi. İbnü'l-Hâc gibi bazı fakihler, mevlid münasebetiyle yapılan eğlencelere ve israf olduğu gerekçesiyle çok sayıda kandil yakılmasına karşı çıkmıştır. Süyûtî, mevlid gecelerinde toplu halde Kur'an okunmasını ve Resûl-i Ekrem'e dair sohbetlerin ardından yemek ikram edilmesini bid'at-ı hasene olarak görmektedir (Ḥüsnü'l-maḳṣid, s. 41; ayrıca bk. MEVLİD).

Bir kısmı zayıf veya mevzû olmakla beraber receb ayının faziletine dair nakledilen rivayetlerden Resûl-i Ekrem'in bu aya ayrı bir değer verdiği anlaşılmaktadır. Zamanla müslümanlar üç ayların ilk cuma gecesine rağbet gösterip ihya etmeye başlamışlardır. Bu gecenin Regaib diye adlandırılmasında Hz. Peygamber'e izâfe edilen, fakat hadis âlimlerince mevzû olarak değerlendirilen rivayetin de (Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa, II,

56) etkisi olmuştur. Regaib namazıyla ilgili rivayeti 412 (1021) veya 414 (1023) yılında vefat eden Ali b. Abdullah b. Cehdam'ın ihdas ettiği söylenir (Zehebî, V, 172; İbn Kesîr, XII, 18; bk. REGAİB GECESİ).

Receb ayında kutlanan diğer bir gece de Mi'rac gecesidir. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine göre bu gece beş vakit namaz farz kılınmış, Hz. Peygamber'e, Allah'a şirk koşmadıkları sürece ümmetinin günahlarının bağışlanacağı müjdesi verilmiştir (Müslim, "Îmân", 279). Bu haber şefaatle ilgili rivayetlerle birlikte mütalaa edildiğinde Mi'rac müslümanlar için bir bayram, kutlanmaya lâyık bir olay haline gelir (bk. Mİ'RAC).

Berat gecesi adını Allah'ın günahkârları affetmesinden alır (berâet). Müfessir sahâbîlerden İkrime el-Berberî, Duhân sûresinde (44/3) sözü edilen "mübarek gece"nin Berat olduğu kanaatindedir (Taberî, XXV, 108-109). Resûl-i Ekrem'in bu gecede ibadetle meşgul olmayı ve gündüzünde oruç tutmayı teşvik ettiği nakledilir (bk. BERAT GECESİ). III. (IX.) yüzyılda yaşayan Fâkihî Mekke'de Berat gecesinin kutlanmasıyla ilgili bilgi vermektedir. Buna göre Mekke halkı Mescidi Harâm'da namaz kılmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve Kur'an okumak suretiyle geceyi ihya ederdi (Aḫbâru Mekke, III, 84). Fâkihî'den üç asır sonra Mekke'yi ziyaret eden İbn Cübeyr de benzer bilgiler verir (er-Riḥle, s. 119-120). V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren Şam'daki Emeviyye Camii'nde Berat gecesinde kandiller yakılmış, bunu bid'at olarak değerlendiren birtakım fetvalara rağmen bu âdet bir süre devam etmiştir (İbn Kesîr, XIV, 247). İbn Kesîr, Berat gecesinde halka tatlı dağıtma geleneğini ilk başlatan kişinin Selçuklu Veziri Fahrülmülk olduğunu kaydeder (a.g.e., XII, 7).

Müslümanlarca kutlanan mübarek gecelerin en önemlisi Kadir gecesidir. Aynı adı taşıyan sûrede (97/23) Kur'an'ın inmeye başladığı bu gecenin bin aydan daha hayırlı olduğu bildirilmektedir. Kadir gecesinin zamanıyla ilgili farklı rivayetler varsa da ramazan ayının yirmi yedinci gecesi olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır (bk. KADİR GECESİ).

Müslüman toplumlar tarafından farklı şekillerde algılanan beş kandil gecesinden Regaib ile Berat'ın kutsallığı kesin olmadığı gibi bu gecelerde ifa edilecek ibadetler hakkında kaynaklarda sahih bilgilere rastlanmamıştır (bk. BERAT GECESİ). Hz. Peygamber'in doğumu şüphe yok ki önemli bir

olaydır. Mi‘rac da hem naslarla hem de tarihî kayıtlarla sabittir. Ancak bu olaylarla bağlantılı olarak kaynaklarda gerek Resûlullah gerekse ashap döneminde kutlama niteliğinde herhangi bir etkinliğe rastlanmamıştır. Kadir gecesinin faziletini anlatan ve aynı adla anılan sûrede Kur’an’ın inişine, dolayısıyla İslâm’ın doğuşuna vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan sözü edilen beş kandil içinde en çok önem verilmesi gereken gece Kadir gecesidir. Ancak Duhân sûresindeki âyetlerle birleştirildiği takdirde (44/2-6), Kadir’in vahyin inmeye başladığı yılda ramazan ayına denk geldiği yolundaki bilgiden başka kesinlik arzeden bir sonuç çıkarmak ve belli bir zaman belirlemek mümkün görünmemektedir.

Müslümanların cuma ve bayramlar dışında bazı gün ve gecelerde dinî-tarihî olayları hatırlayarak heyecanlarını tazelemeleri ve bu münasebetle bazı etkinliklerde bulunmaları tabiidir. Ancak doğruluğu sabit olmayan veya uydurulan rivayetlere dayanan bazı ibadet şekillerini ifa tasvip edilemez. Dinî hayat süreklilik ve kararlılık isteyen zihnî ve kalbî bir yatkınlıktır. Yılın birkaç gün veya gecesinde dinî hayatı yaşayıp belli davranışları tekrarlamak dindar olmanın dünyevî ve uhrevî sonuçlarını doğurmaz. Bu açıdan bakıldığında kandiller münasebetiyle gösterilen faaliyetler doğrudan İslâm’ın bir emir veya tavsiyesi değil çeşitli müslüman toplumların gelenekleri konumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 176; VI, 238; Buhârî, “Meġāzî”, 70; Müslim, “Îmân”, 279; İbn Mâce, “Ṣalât”, 191; Fâkihî, Aḫbâru Mekke, Beyrut 1414, III, 84; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXV, 108-109; İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1987, VIII, 127-132; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 119-120; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, V, 172; VIII, 91, 162; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 7, 18; XIII, 147; XIV, 48, 247; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VIII, 65; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 490; İbn Hacer el-Askalanî, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1379, XI, 55; Süyûtî, el-Leʾâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Beyrut 1983, II, 56; a.mlf., Ḥüsnü’l-maḳṣid fî ʿameli’l-mevlid (nşr. Mustafa Abdülkādir

Atâ), Beyrut 1985, s. 41; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, Beyrut 1985, II, 36; Cebertî, ʿAcâʾibü’l âs̱âr, II, 242-243, 245, 483, 592; III, 474; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 349; Ca‘fer Murtazâ el-Âmilî, el-Mevâsim ve’l-Merâsim, Tahran 1987, s. 19-22, 40-41; Pakalın, II, 521-524.

Nebi Bozkurt

KANDİLLİ RASATHÂNESİ

Osmanlı döneminde kurulup çalışmalarına halen Boğaziçi Üniversitesi bünyesinde devam eden rasathâne.

1868 yılında Fransa hükümetinin tavsiyesiyle meteoroloji çalışmaları yapmak üzere Rasathâne-i Âmire-i Alâimü'l-cev adı altında kuruldu; ilk müdürü Fransız I. Coumbary'dir. Beyoğlu'nda Tünel civarında faaliyete geçen rasathâne, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde şube açmak ve yapılan meteoroloji gözlemlerinin sonuçlarını

toplayarak her sabah Avrupa'daki önemli merkezlere telgrafla bildirmek görevini yüklenmişti. Rasathâne-i Âmire her ne kadar meteoroloji istasyonu olarak kurulmuşsa da kuruluş günlerinden kalan aletlere bakıldığında astronomik gözlem yapma amacını da taşıdığı anlaşılmakta, II. Abdülhamid'in rasathâne müdürü Coumbary, Maarif Nâzırı Münif Paşa ve sertabîb-i şehriyârî Maroyan efendileri 1878 yılında 8 cm. çaplı bir rasat dürbünüyle Merkür'ün güneşin önünden geçişini gözlemek için Yıldız Sarayı'na davet etmesi de bunu doğrulamaktadır. Uzun bir süre görevde kalan Coumbary'den sonra 1895 yılında müdürlüğe getirilen Sâlih Zeki'nin 1908'de Maarif Meclisi üyeliğine tayini üzerine rasathânenin faaliyetleri bir süre aksadı. Sâlih Zeki, müdür olduğu yıl yeni bir bina yapılması için teşebbüse geçerek İstanbul ve çevresinde uygun bir yer aramışsa da muhtemelen başka sebeplerden dolayı amacını gerçekleştirememiştir (BA, İrâde-i Husûsiyye, nr. 133). Sâlih Zeki'den sonra onun kâtibi Bedîî Bey, rasathâneyi Beyoğlu'ndaki binasından Maçka'daki topçu kışlasının karşısında ve telgrafhâneden Emile Lecoin'ın sismografi istasyonunun yanında bulunan binaya taşıdı. Kuruluşundan itibaren sık sık tahsisat sıkıntısı çeken rasathâne nihayet Otuzbir Mart Vak'ası'nda (12 Nisan 1909) tamamen tahrip edildi; daha sonra sağlam kalan birkaç aleti Kabataş Lisesi'nde koruma altına alındı.

Bir müddet açılmayan rasathânenin yine meteoroloji faaliyetlerinde bulunmak maksadıyla ikinci defa kurulması için Sâlih Zeki'nin teklifiyle Maarif Nâzırı Emrullah Efendi 21 Haziran 1910'da Fatin Hoca'yı

(Gökmen) rasathâne müdürlüğü görevine getirdi. 1911 yılının Temmuz ayından itibaren, Fatin Hoca'nın tesbit ettiği Kandilli'nin gerisinde Anadoluhisarı ile Vaniköy arasında yer alan İcadiye tepesindeki bir kâgir kule ile iki ahşap odadan oluşan yangın gözetleme kulesinde, Fransız Meteoroloji Birliği'nin ve Fransız Millî Meteoroloji Bürosu müdürü Charles Alfred Angot'nun sağladığı aletlerle sistematik meteoroloji faaliyetlerine başlandı; 1912'de de kuruma bağlı olarak Tedkîkāt-ı İklîmiyye Müfettişliği kuruldu. 1920 yılında binaya betonarme üç oda ilâve edildi ve meteoroloji parkının etrafı duvarla çevrildi. 1911'de bir müdür iki kâtip, 1923'te bir müdür, bir râsıt ve iki kâtipten ibaret olan kadro 1939 yılında bir müdür, iki teknisyen ve sekiz memura yükseltildi. Bu arada önceleri yabancı râsıtlar tarafından yapılan gözlemler Fatin Hoca'nın ve onu dışarıdan destekleyen Dârülfünun Rektörü Sâlih Zeki'nin gayretleriyle Türk ve müslüman kadrolarının eline geçmeye başladı. 1924'te İtalyan hükümetinin yardımlarıyla Türkiye'deki ilk oşinografi çalışmalarına da Kandilli Rasathânesi bünyesinde başlandı ve Arnavutköy, Anadolukavağı ve Burgaz adasında mareografi istasyonları kuruldu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yine Rasathâne-i Âmire diye anılan müessese 1928'den sonra Maarif Vekâleti Hey'et ve Fizikî Arzî İstanbul Rasathânesi adını aldı. 1936 yılında da ilk defa resmî belgelerde Kandilli Rasathânesi adıyla geçmeye başladı; buraya aynı zamanda Vaniköy Rasathânesi de deniliyordu.

Fatin Hoca rasathâneyi yeniden kurarken Belçika'daki Uccle Kraliyet Gözlemevi'ni örnek almıştı. İlk iş olarak Kabataş Lisesi'ndeki, Otuzbir Mart Vak'ası'nda tahrip edilen Rasathâne-i Âmire'nin aletlerinden sağlam kalan iki deniz kronometresi, eski bir geçiş aleti, küçük bir teodolit ve iki elektrikli duvar saatini devraldı. 1912'de iki Leroy kronometresiyle iki sekstant daha temin ederek bir saniye duyarlılıkla zaman tayini çalışmaları yapmaya başladı. 1918 yılında önemli bir adım atarak Alman Karl Zeiss firmasına 20 cm. çaplı ve 307 cm. odak mesafeli ekvatoryal bir dürbün sipariş etti; ancak dürbün I. Dünya Savaşı sebebiyle 1925 yılında gelebilmiş ve binasının tamamlanması geciktiği için de 1935 yılında faaliyete geçebilmiştir. Aslen astronomi hocası olan Fatin Hoca, rasathânenin meteoroloji işlerinden çok astronomi ve jeofizik konularında faaliyet göstermesini istediği için Cumhuriyet'in ilânının ardından hükümete meteoroloji şebekesinin Kandilli Rasathânesi'nin dışında kurulmasını teklif ettiyse de hemen sonuç alamadı. Bunun üzerine bir süre daha meteoroloji

işlerini aksatmadan kendini astronomi-jeofizik rasathânesinin kurulup geliştirilmesine adadı ve 1943'te emekli oluncaya kadar devamlı artan bir çabayla bu yolda çalıştı. 1925 yılında rasathânenin başlangıcından beri önem verdiği ve ancak sekstantla yapabildiği zaman tayini işini daha modern hale getirebilmek için yeni alınan kısa ve uzun dalga radyolarıyla prizmalı bir astrolab faaliyete geçirildi. İki yıl sonra zaman tayini laboratuvarını geliştirmek amacıyla Askania meridyen geçiş aleti, meridyen doğrultusunu sabit tutabilmek için kolimatör ve mir takımı alındı. 1931'de Rifler firmasından sabit basınç altında çalışan sarkaçlı bir saat ile Onogo saat işaretlerini vermeye mahsus cihazlar getirtilerek bu laboratuvarın kuruluşu tamamlandı. Öte yandan 1933'te, 1926'dan beri deprem ölçümleri için kullanılan küçük model Ichert sismograf takımının yanı sıra bir takım da Galitzin sismografı devreye sokularak deprem kayıtları için önemli bir adım atıldı ve 1934 yılından itibaren kayıtlara başlandı. Aynı yıl Meteoroloji ve Sismoloji Rasadâtı adıyla Kandilli Rasathânesi'nin ilk resmî yayını çıkarıldı. Rasathânede yapılan ilk astronomi çalışması ise 19 Haziran 1936 tarihinde Uludağ'da bir tam güneş tutulmasının gözlemlenmesidir. Bu gözlemle ilgili olarak ekvatoryal dürbün korona resimleri çekmek için Uludağ'a götürülmüş ve gözlemin arkasından tam tutulma hattı hesapları yayımlanmıştır. Astronomi ve deprem araştırmalarına başlanmış olmakla birlikte bu konular üzerine ciddi çalışmalar ancak yokluğu çekilen elemanların temininden sonra 1947 yılında gerçekleştirilebildi. II. Dünya Savaşı sırasında ihmal edilen rasathâneye 1949'da kuartz saat, kronograf ve sismograflar getirtildikten sonra milisaniye derecesine kadar doğru zaman ayarı veren "zaman bölümü" faaliyete geçti. 1960'lı yıllar rasathânenin en parlak çalışmalarını yaptığı dönem oldu.

Kandilli Rasathânesi 1982'de, Yüksek Öğretim Kurulu Kanunu ile Kandilli Rasathânesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü adı altında Boğaziçi Üniversitesi'ne bağlanınca organizasyonunda yenilemeye gidilerek görev alanı da genişletildi. Depreme dönük çalışmalar ilk hedef oldu. Araştırma ve uygulama çalışmaları üç anabilim dalında (deprem mühendisliği, jeodezi ve jeofizik) yüksek lisans ve doktora eğitimiyle bütünleştirildi. Böylece deprem konusunda gözlem, eğitim, araştırma

ve uygulama faaliyetlerini bir tek bünye altında toplayan ilk kuruluş olma özelliğini kazandı. Kandilli Rasathânesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü bu

çerçevede Türkiye'nin her bölgesinde yeni deprem istasyonları kurmakta ve Türkiye deprem şebekesini sürekli geliştirmektedir. Deprem şebekesinden merkeze gelen bilgi vasıtasıyla kurum, yurdun herhangi bir bölgesinde meydana gelen depremin yerini ve büyüklüğünü çok kısa sürede belirleyerek gerekli mercilere bildirmektedir. Halen online, leasedline, radio-link, dial-up ve sabit deprem istasyon sayısını elliye ulaştırmış olup bunların ikisi Kıbrıs'tadır.

İstanbul ve civarında altmışa yakın kuvvetli yer hareketi kayıtçısı çalıştıran enstitü, Kuzey Kıbrıs'ta Yakındoğu Üniversitesi ile iş birliği yaparak beş istasyonlu bir şebeke kurmuştur. İstanbul'da Ayasofya ve Süleymaniye Camii ile yüksek bir binaya deprem aletleri yerleştirilerek binaların deprem sırasındaki durumları gözlenmektedir. Artçı sarsıntı ve bazı özel amaçlı projeler için on iki adet kuvvetli yer hareketi kayıtçısından yararlanmakta, birçok önemli köprü ve baraja da kayıtçıların konması için gerekli hazırlıklar yapılmaktadır. Ayrıca kurumdaki astronomi, meteoroloji ve manyetizma gözlem birimlerine güncel teknoloji getirilmiştir.

Kandilli Rasathânesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü, aynı zamanda milletlerarası iş birliği çerçevesinde nükleer patlamaları denetleyen bir kuruluş olup bu konuyla ilgili ulusal veri merkezi görevini de yürütmektedir. Aynı amaçla Türkiye'de kısa ve uzun periyotlu şebekeler çalıştırmakta, elde edilen verileri milletlerarası veri merkezlerine göndermekte, nükleer patlamaları belirleyerek yeni yöntemler denemekte ve gerekli altyapıyı kurmaktadır.

Rasathânede özellikle Fatin Hoca'nın topladığı müslüman bilim adamları tarafından telif edilmiş matematik, astronomi ve astrolojiye dair 500'den fazla yazma eser, matbu kitaplar ve birçok takvime sahip bir kütüphane ile bir tarihî astronomi aletleri koleksiyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-i Husûsiyye, nr. 133; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1323), 61. sene, İstanbul 1321, s. 484; a.e. (1326), 64. sene, İstanbul 1323, s. 539; Serveti Fünûn Salnâmesi, İstanbul 1910, s. 56; Nüzhet Gökdoğan, “Türk Astronomi Tarihine Bir Bakış”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 469-475; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 343; Muammer Dizer, “Milli Eğitim Bakanlığı Kandilli Rasathanesi”, Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Rasathaneleri (Kandilli Rasathanesi Yayını), İstanbul 1973, s. 1-11; a.mlf., “Rasathâne-i Âmire”, Bilim Tarihi, sy. 16, İstanbul 1993, s. 3-10; a.mlf., “Türkiye’de Meteoroloji”, a.e., sy. 21 (1993), s. 3-19; a.mlf., “Kuruluşunun 125. Yılında Kandilli Rasathanesi: 1868-1993”, TT, XXI/122 (1994), s. 27-31; XXI/125 (1994), s. 53-56; a.mlf., “Gökmen, Mehmet Fatin”, DİA, XIV, 142; Cahit Kayra - Erol Üyepazarcı, Mekânlar ve Zamanlar: Kandilli, Vaniköy, Çengelköy, İstanbul 1993, s. 121-122; Salim Aydüz, Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 116; “Gökmen, Fatin”, TA, XVII, 501-502; “Kandilli Rasathanesi”, a.e., XXI, 199-201; “Salih Zeki Bey”, a.e., XXVIII, 80; “Kandilli Rasathanesi”, DBİst.A, IV, 411-412.

Salim Aydüz

KANDİYE

Girit adasında bugün Iraklion (Herakleion) adıyla bilinen tarihî şehir.

Girit'in kuzey kıyısında bulunmakta olup adanın en büyük şehridir. Minos uygarlığının merkezi olan Knossos şehrin hemen yakınında yer almaktadır. Şehir, Girit'in Araplar tarafından fethinden sonra eski yerleşme yerinin hemen yakınında bir kale olarak kurulmuştur. Araplar'ın buraya verdikleri Rabazulhendek veya Hendek adı daha sonra Grekçe ve İtalyanca'ya Kandaka, Kandika şeklinde girmiştir. Venedik kaynaklarında bu ad XIII. yüzyılda Candica, Cantiga, XV. yüzyılda Candida, Avrupa kaynaklarında ise Candia / Candie olarak geçer.

Adada 827 yılından itibaren başlayan Arap hâkimiyetine son veren Bizanslılar 6 Mart 961'de Kandiye'yi aldılar. Bu dönemde Bizanslılar Hendek yerine "büyük, muhkem kale" anlamında Megalokastron veya Kastron adını kullanmaya başladılar. IV. Haçlı Seferi'nin ardından Venedikliler'in eline geçen şehir (12 Ağustos 1204) Osmanlı hâkimiyeti de dahil Kandiye adıyla

anıldı. Venedik idaresi altında umumi valilik haline getirilen ve dört bölgeye ayrılan Girit adasının merkezi Kandiye oldu. Osmanlılar, Girit seferi sırasında yaklaşık yirmi üç yıl süren bir abluka ve kuşatmanın ardından anlaşma yoluyla şehri teslim aldılar (9 Rebîülâhir 1080 / 6 Eylül 1669).

Osmanlı muhasarası başladığında müstahkem bir kaleşehir durumunda olan Kandiye tabyalı tahkimat sistemine göre korunuyordu. Kalenin doğusunda en büyük ve en müstahkem tabya Ak Tabya idi. Her tabyanın ayrı cephaneliği vardı ve bunlarda çok sayıda top bulunuyordu. Önlerinde oldukça geniş ve derin hendekler kazılmıştı (BA, MAD, nr. 628, s. 17). Bir yerleşim yeri olmaktan çok askerî bir üs özelliği taşıyan Kandiye, Osmanlı idaresi kurulduktan sonra sivil iskânın etkisiyle bir yerleşim merkezi haline geldi.

Kandiye'nin teslim alınışı sırasında orada olduğunu belirten Evliya Çelebi eserinde kale, tabyalar, dinî müesseseler, çarşı ve pazarları etraflıca tanıtmaktadır. Fındıklılı Mehmed Ağa muhasaralar başlamadan önce şehirde 250.000 evin bulunduğunu, kuşatma sırasında bunların büyük bir kısmının tabya haline getirildiğini ve top ateşiyle yıkılanlarla birlikte geride 80.000 kadar evin kaldığını yazarsa da bu rakamların hayli abartılı olduğu resmî kayıtlardan anlaşılmaktadır. Fetihten sonra düzenlenen 1080 (1669) tarihli tahrir defterlerinden biri doğrudan doğruya şehre ait olup ev, dükkân, cami, kilise, mahzen vb. binalarla bahçe ve bostanların sayımını ihtiva etmektedir. Bu deftere göre Kandiye'de elli altı mahallede 1051 ev, 313 dükkân, altmış altı manastır, beş kilise, otuz yedi mahzen, on iki cami, on bahçe, on sekiz bostan, dört kışla, dört cephanelik, yedi değirmen, iki karakol, birer hapishane, debbâğhâne ve ambar binası bulunuyordu. İçerisinde barındırdığı binalara göre en büyük mahalleler sırasıyla Hristo İskuludi, Evdime Terya, Kera Ispato Polyotisa ve Hristo Kefale mahalleleriydi (BA, TD, nr. 798).

Girit seferleri başlamadan hemen önce (1644) adada yapılan sayıma göre Kandiye'de 14.500 kişi yaşıyordu. Osmanlılar şehri teslim aldıklarında sakinlerinin çoğu şehri terketmişti. Paul Reycaut'nun belirttiğine göre burada kalan Venedikliler sadece beş kişi olup yaşlı yahudi ve Rumlar'la birlikte bu sayı otuza kadar çıkmaktaydı. Şehrin Osmanlılar'ın eline geçmesinden on bir yıl sonra Girit'e uğrayan Bernard Randolph da benzer ifadeler kullanmaktadır. Evliya Çelebi, şehirdeki Venedikli ve Rum ahaliden hiç bahsetmezken 300 hâne yahudinin gitmeyerek burada kaldığını yazmaktadır. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye seferini baştan sona kaleme alan Erzurumlu Osman Dede fethin ardından kalede sadece yetmiş seksen yahudinin kaldığını belirtir. Bu bilgiler resmî olarak da doğrulanmaktadır. Fetihten sonra düzenlenen cizye defterine göre Kandiye'de 1670'te on üç hıristiyan, yirmi altı yahudi hânesi bulunuyordu. Hıristiyanların değişik mahallelerde yazıldıkları gözlenirken yahudilerin hepsi Hristo İskuludi mahallesinde kaydedilmişti (BA, TD, nr. 980, s. 157).

Fâzıl Ahmed Paşa fethi müteakip Kandiye'de geniş çaplı bir imar faaliyeti başlattı ve kale onarıldı. Ancak daha önceleri uygulanan sürgün metoduyla sistemli bir iskân hareketine Girit'te başvurulmadı. Şehre yerleşen ilk Türk nüfusu buraya tayin edilen memurlar, vakıflarda görev alan kişiler ve kale

muhafızlığı yapan kumandan ve askerlerden oluşmaktaydı. Bunlara şehirden emlâk satın alıp yerleşenler de eklenince toplam hâne sayısı 1947'ye (yaklaşık 8000 kişi) yükseldi (Gülsoy, Girit'in Fethi, s. 204-208).

Kandiye alındıktan sonra şehirdeki on iki manastır IV. Mehmed, Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa, Vâlide Turhan Sultan, orduda bulunan diğer vezir ve kumandanlar adına camiye çevrildi. Kerahusti mahallesindeki Saint Francesco Manastırı, IV. Mehmed adına camiye dönüştürüldü. Solunda minaresi yer alan caminin dört divanhânesi, üç sarnıcı, dört sundurması, dört çeşmesi ve bir mutfağı bulunuyordu. Caminin bir dârülkurrâsı vardı, sol tarafında da iki katlı bir ev yer alıyordu. Venedikliler zamanında manastır talebelerinin ikametine ayrılmış olan bu evin alt katında yirmi üç, üst katında otuz oda mevcuttu. Üç tarafından kale duvarlarına bitişik olan külliye 164 × 80 zirâ ebadındaydı.

Vâlide Turhan Sultan Camii Ayos Anariyiros mahallesindeydi ve Saint Salvador Manastırı'ndan camiye çevrilmişti. Caminin yanında üç divanhâne, altlı üstlü on bir oda, önünde büyükçe bir meydan ve üç tarafında bahçesi vardı. Camiye ait iki çeşme ve dört kuyu bulunuyordu. Bütün bunlar 156 × 90 zirâlık bir alana yayılmıştı. Kilisenin çan kulesi şerefe ve külâh ilâvesiyle minare haline getirilmişti. Hristo İskuludi mahallesindeki eski yerlerine yerleşen yahudilere ait ev ve dükkânlar bu camiye vakıf kaydedilmişti. Bunlardan başka Fâzıl Ahmed Paşa Camii (Vezir Camii) Aya Ana mahallesinde, Defterdar Ahmed Paşa Camii (Defterdar Camii) Hristo Kefale mahallesinde, Sultan İbrâhim Camii Hristo İskuludi mahallesinde, Defterdar Mehmed Paşa Camii Kera Panaya mahallesinde, Sadâret Kethüdâsı Mahmud Ağa Camii Kera Katromiti mahallesinde, Ankebût Ahmed Paşa Camii Aya İleya mahallesinde, Reîsülküttâb Hüseyin Efendi ve Zülfikar Ağa camileri Kera Angelo mahallesinde, Şişman İbrâhim Paşa Camii Aya Nikola Zağro mahallesinde, Abdurrahman Ağa Camii Kera Katromiti mahallesindeydi. Kaplan Mustafa Paşa Camii ise limanda yer alıyordu.

Venedikliler döneminde Kandiye Anadolu ve Uzakdoğu, Hindistan mallarının Avrupa'ya aktarılmasında bir ara iskele görevi yapıyordu. Venedik tâcirleri Suriye

limanlarına gidiş gelişlerinde gemi konvoylarıyla Kandiye'de dururlardı. Ayrıca ada ürünlerinden ihraç ettikleri şarap, yağ, peynir ve bal da Venedik ekonomisinde önemli bir yer tutuyordu. Avrupa'nın her ülkesinde aranan, Kandiye ve çevresinde üretilen şaraplar ihracatçılarına büyük kazançlar sağlıyordu. XVI. yüzyılın başlarında İngiltere, ülkesine bu şarapların ihracatını emniyet altında tutmak maksadıyla Kandiye'de bir temsilci bulunduruyordu (Greene, New Perspectives on Turkey, X [1994], s. 97-102).

Kandiye Osmanlılar'ın eline geçtikten sonra yavaş yavaş eski önemini yitirdi. Uzun kuşatma sebebiyle terkedilen şehir eski canlılığına ve ticaret hacmine kavuşamadı. Fâzıl Ahmed Paşa'nın şehrin imarı için başlattığı hummalı faaliyet içerisinde şehirde sayımı yapılan 313 dükkândan 292'si Fâzıl Ahmed Paşa, Sadâret Kethüdâsı Mahmud Ağa, Yeniçeri Ocağı Kethüdâsı Zülfikar Ağa, Reîsülküttâb Hüseyin Efendi, Vâlide Turhan Sultan ve Defterdar Ahmed Paşa tarafından satın alınarak tamir ettirilmiş ve camilerine vakfedilmişti. Bu dükkânların yer aldığı çarşılar Aya Ana, Hristo Kefale, Hristo İskuludi, Ayo Yani Hrsosetimo, Aya Kiryaki, Argistratiko, Kera Katromiti, Kera Angelo ve Aya Pandelimo mahallelerinde bulunuyordu. Pazarlar ise İçkale kapısından Kızıltabya'ya kadar uzanan ana yol üzerinde kuruluyor ve at, koyun, sığır, esir pazarları olarak sıralanıyordu. Bütün çalışmalara rağmen Osmanlılar Kandiye'de ticaretle uğraşan şehirli bir sınıf oluşturamadılar. Bunda limanın giderek dolmasının da etkisi vardı. Bu alanda Hanya daha çok önem kazandı ve adaya yerleşecek insanlar daha ziyade bu şehri tercih ettiler.

XVIII. yüzyılda Kandiye bir askerî üs olma durumunu sürdürdü. XIX. yüzyılın sonlarına doğru (1889) Kandiye'de toplam 24.600 kişi yaşıyordu. Bunun 17.000'ini Türkler oluştururken geri kalanı 7500 Ortodoks Rum, elli Katolik ve elli de yahudiden ibaretti. 1310 (1892) tarihli salnâmeye göre burası etrafı son derece müstahkem surlarla çevrili, üzerinde büyük binaları bulunan ve limandan şehre doğru çok meyilli olarak çıkan bir ana caddeye, yirmi cami, iki mescid, dört sebilhâne, on dokuz çeşme, iki medrese ve gemilerin yanaşmasına pek elverişli olmayan küçük limana sahip bir şehirdi (Girit Vilâyeti Salnâmesi, s. 257-258).

Osmanlılar, Girit savaşları devam ederken 1647'den itibaren adada aldıkları

yerleri bir eyalet olarak düzenlemişlerdi. Buna göre Kandiye sancağına yedi nahiye ve 297 köy bağlıydı. Kandiye alındıktan sonra eyaletin beylerbeyiliğine Ankebût Ahmed Paşa tayin edildi. Bu tarihte Kandiye sancağı altı nahiyeden oluşuyordu ve bu birimlere 315 köy bağlıydı. 1850'de vilâyetin merkezi Kandiye'den Hanya'ya nakledildi. Osmanlı ıslahatları çerçevesinde 1864 genel vilâyet düzenlemesinin ardından 1868'de Girit'te ilân edilen ferman gereğince Girit vilâyeti beş livâ ve yirmi kazaya taksim edilmişti. Bu düzenlemeye göre Kandiye livâsı Pediye, Menufaç ve Rizo, Kenuryo ve Piryotice, Maloviz olmak üzere dört kaza halinde teşkilâtlanmıştı. Bu bölüşümde livâya bağlı 334 köy bulunuyordu. Kandiye livâsının bu idarî taksimatı köy sayısındaki bazı küçük değişikliklerle 1317 (1899) yılına kadar devam etmiştir. Bu değişiklikler 1266-1317 (1850-1899) tarihleri arasındaki devlet salnâmelerinden ve 1293 (1876), 1310 (1892) tarihli Girit vilâyet salnâmelerinden takip edilebilir. Girit'in muhtariyetinin tanındığı 1317 (1899) yılından itibaren devlet salnâmelerinde Girit vilâyeti sadece isim olarak zikredilmekte ve başka bir bilgi yer almamaktadır. Kandiye, Girit'in konumuna bağlı olarak Balkan savaşlarının ardından 1913'te resmen Osmanlılar'ın elinden çıktı. Şehir yoğun müslüman nüfusa sahip olma özelliğini 1923'teki nüfus mübadelesinden sonra tamamıyla yitirdi. Günümüzde Girit'in en önemli sanayi ve tarım ürünleri ticareti merkezi olan Kandiye'nin nüfusu 100.000'i geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 798, 801, 820, 825, 980, s. 157; BA, MAD, nr. 628, s. 17; Cevâhirü't-tevârîh, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 909, tür.yer.; TSMK, III. Ahmed, nr. 3605, tür.yer.; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1307, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 376-570; Silâhdar, Târih, I, 511-551; Girit Vilâyeti Salnâmesi (1310), s. 257-258; Cuinet, I, 581-587; E. Eickhoff, "Denizcilik Tarihinde Kandiye Muharebesi" (trc. Mihin Eren), Atatürk Konferansları 1964-1968, Ankara 1970, s. 147-161; Orhan F. Köprülü, "Kandiye'de Köprülülere Ait Kitabeler", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 487-494; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade

Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, tür.yer.; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, I, tür.yer.; M. Greene, Kandiye 1669-1720: The Formation of a Mercant Class (doktora tezi, 1993), Princeton Üniversitesi; a.mlf., "Commerce and the Ottoman Conquest of Kandiye", New Perspectives on Turkey, X, İstanbul 1994, s. 95-118; Ersin Gülsoy, Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi: 1645-1670 (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119-208; a.mlf., "Osmanlı İdaresinde Girit: Girit Eyâletinin Kuruluşu ve İlk Taksimatı", İzmir Türkocağı Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu, İzmir 1999, s. 311-317; B. Randolph, Ege Takımadaları (Arşipelago) (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 66, 68, 75-76, 86; M. Spremić, "XV. Yüzyılda Venedik'in Şarkta Ödediği Haraçlar" (trc. Mahmut H. Şakiroğlu), TTK Belleten, XLVII/185 (1984), s. 363-390; Adnan Ekşigil, "Girit Kadı Defterleri", TT, VIII/43 (1987), s. 9-12; B. Simon, "Onaltıncı Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu ve Girit İlişkileri Hakkında Birkaç Not", TTK Bildiriler, IV (1993), s. 1815-1820; C. J. Heywood, "Ḳandiya", EI² (İng.), IV, 539-540.

Ersin Gülsoy

KA‘NEBÎ

(القعنبي)

Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. Mesleme b. Ka‘neb el-Hârisî el-Ka‘nebî (ö. 221/836)

Hadis hâfızı.

130 (747) yılından sonra doğdu. Dedesine nisbetle Ka‘nebî diye meşhur oldu. Aslen Medineli olmakla birlikte Basra'da, daha sonra Mekke'de yaşadı. Babası Mesleme, dayısı Abdurrahman b. Mukātil el-Kuşeyrî, kardeşleri İbrâhim ve İsmâil de muhaddisti. Ka‘nebî'nin önde gelen hocaları arasında, kendisine otuz yıldan fazla talebelik ettiği Mâlik b. Enes başta olmak üzere Şu‘be b. Haccâc, İbn Ebû Zi'b, Mahreme b. Bükeyr, Eflah b. Humeyd, Seleme b. Verdân, Hammâd b. Seleme gibi âlimler yer almaktadır. Kardeşi İbrâhim'le birlikte babası Mesleme'den de hadis rivayet etmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Abd b. Humeyd, Osman b. Saîd ed-Dârimî ve diğer birçok âlim kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Ka‘nebî Muharrem veya Safer 221'de (Ocak veya Şubat 836) Mekke'de vefat etti. Bu tarih 220 olarak da zikredilmiştir. Güvenilir bir muhaddis olan Ka‘nebî hocası İmam Mâlik tarafından övülmüş, Ebû Hâtim er-Râzî onun için "sika, hüccet", Ebü'l-Hasan el-İclî "sika, sâlih" terimlerini kullanmıştır.

el-Muvaṭṭaʾda yer alan bütün hadisleri Mâlik'ten teker teker semâ yoluyla dinleyebileceği halde bu eserin ilk yarısını Mâlik Ka‘nebî'ye, ikinci yarısını Ka‘nebî Mâlik'e okumuştur. Çünkü Mâlik, kıraat yoluyla hadis rivayet etmeyi semâ usulüyle

rivayetten daha üstün görüyordu (Hatîb el-Bağdâdî, s. 271-272). el-Muvaṭṭaʾın Ka‘nebî'den gelen rivayeti Abdülhafîz Mansûr tarafından neşredilmiştir (Tunus 1396). Ka‘nebî'nin rivayetleri, İbn Mâce'nin es-Sünen'i hariç Kütüb-i Sitte başta olmak üzere birçok kaynakta yer almış olup yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de 123, Ṣaḥîḥ-i Müslim'de ise yetmiş rivayeti

bulunmaktadır (İbn Hacer, VI, 32-33).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 138, 323; V, 181; VIII, 269; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 279; Hâkim en-Nîsâbûrî, Tesmiyetü men aḫrecehümü’l-Buḫârî ve Müslim (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, s. 151; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 353; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (Mektebetü’l-ilmiyye), s. 271-272; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XVI, 136-142; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 257-264; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VI, 31-33.

Salahattin Polat

KÂNÎ

(كانى)

(ö. 1206/1792)

Osmanlı şairi ve nâsiri.

1124'te (1712) Tokat'ta doğdu. Tahsilini memleketinde tamamladı. Genç yaşta nazım ve nesirdeki nükteli ifadesiyle çevresinde şöhret kazandı. Önceleri derbeder bir hayat sürerken Mevlevî tarikatına intisap ederek kırk yaşına kadar Tokat Mevlevîhânesi'ne bağlı kaldı. Sadâret makamına üçüncü defa tayin edilen Hekimoğlu Ali Paşa, Trabzon'dan Tokat yoluyla İstanbul'a giderken Kânî'nin yazdığı bir kasideyi (Edib Mehmed Emin, vr. 116a) beğenerek şeyhinin izniyle onu İstanbul'a götürüp (1168/1755) Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne yerleştirdi. Mizaç itibariyle serâzat bir kişiliğe sahip olan, dolayısıyla çalışma ortamının disiplininden sıkılan Kânî, Ali Paşa'nın aynı yıl sadâretten ayrılması üzerine divan kâtibi olarak Silistre'ye gitti. Bu vazifede uzun müddet kaldığı gibi özel kâtip olarak bir süre de Ulah beylerinin hizmetinde bulundu. Yanında çalışıp dostluğunu kazandığı Voyvoda Aleksandr ile birlikte göründüğü Bükreş Sinaia Müzesi'nde bulunan portresi de bunu belgelemektedir. Kânî, 1196'da (1782) Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a döndü. Ancak burada saray âdâb ve teşrifatına uymaması ve paşaya ait bazı sırları açıklaması yüzünden idama mahkûm edildiyse de Reîsülküttâb Hayri Efendi'nin aracılığıyla kalebend olarak Limni'ye sürüldü. Bütün mallarına el konduğundan Limni'deki hayatı mahrumiyet içinde geçti. Ömrünün sonlarına doğru affedilerek İstanbul'a dönen Kânî 1206 Cemâziyelâhirinde (Şubat 1792) vefat etti ve Eyüp'te Feridun Paşa Türbesi'nin sağ tarafına gömüldü.

Zarif ve hoşsohbet oluşu dolayısıyla devrinde çok sevilen Kânî daha ziyade bir mizah üstadı olarak ün kazanmıştır. Bükreş'te iken sevdiği bir kızın kendisinden hıristiyan olmasını istemesi üzerine söylediği, "Kırk yıllık Kânî olur mu Yani" sözü deyim haline gelmiştir.

Kânî, yaratılış itibariyle şair olmadığı ve şiirlerini daha çok bilgi kuvvetiyle yazdığı için edebiyat tarihlerinde nazmından çok nesriyle yer edinmiştir. Mektuplarındaki ince nükte ve hicivlerle dolu ifadesi kendine has tabirlerle bezenmiş, zengin secilerle süslenmiştir. Yeğen Mehmed Paşa'ya hitaben yazdığı bir mektubu onun hiçbir kayıt tanımayan mizacını yansıtan en önemli belgelerden biri sayılır. Halk tabirlerinden de büyük ölçüde faydalanarak XVIII. yüzyıl Türkçe'sine geniş imkânlar kazandırdığı kabul edilen Kânî'nin münşeatı sanatkârane Osmanlı nesrinin önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber için yazdığı na'tlar dışında hemen bütün eserlerinde nükte, hiciv ve hezlden izler mevcuttur.

Eserleri. 1. Divan. Klasik Türk şiirinin geleneksel yapı ve muhtevası içinde fazla başarılı sayılmayacak örneklerden ibaret olan bu mürettep divanda "Hasbihal Kasidesi" gibi bazı sosyal içerikli manzumeler de yer almaktadır. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan divanın Ahmed Yüsrâ b. Muhammed'in 1208 (1793-94) yılında istinsah ettiği bir nüshasını Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin teşvikiyle Vak'anüvis Nûri Bey yeniden düzenleyerek yayımlamış (İstanbul 1222), ayrıca tenkitli metni Muhittin Eliaçık tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). 2. Münşeât. Letâif ve Hezliyyât adlarıyla da anılan ve 120 kadar mektuptan meydana gelen eser, döneminin ifade zenginliği ve üslûp özelliklerini yansıtan zarif nükteler ve hiciv örnekleriyle doludur. Daha sonraki çağlarda bazı inşâ kitaplarıyla antolojilere de girmiş olan bu örnekler belli bir tertipten uzak münşiyâne metinler olup XVIII. yüzyıla ait başka kaynaklarda rastlanmayan ayrıntılar içermektedir. Çağın örfleri, anlayış tarzı ve sosyal hayatından izler taşıyan mektuplar arasında özellikle üç tanesi oldukça meşhurdur. Bunlardan "Hirrenâme" adıyla bilinen metin mizah örneği olup bir kedinin ağzından sahibine hitaben yazılmıştır. Kânî'nin uykuya düşkün bir dostuna yazdığı ve başla ilgili atasözleri ve tabirlerle süslenmiş diğer mektubu da ünlüdür. Yeğen Mehmed Paşa'ya hitaben kaleme aldığı mektubunda ise döneminin edebiyat ve sanat muhitlerini tenkit eden önemli görüşleriyle kendi hayat tecrübeleri yer alır. Münşeât'ın değişik hacimlerdeki nüshaları çeşitli kütüphanelerde mevcuttur (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5878; İÜ Ktp., TY, nr. 1240, 3027, 5604, 5618; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3315, 3339). Eser hakkında Çukurova Üniversitesi'nde bir doktora ve bir yüksek lisans tezi

hazırlanmıştır (bk. bibl.). Bursalı Mehmed Tâhir, Kânî'nin Kur'an sûrelerinin adlarını anarak yazdığı biri Türkçe, diğeri Arapça iki inşâ örneğini zikreder (Delîlü't-Tefâsîr, s. 33-38).

BİBLİYOGRAFYA

Edib Mehmed Emin, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220, vr. 116a-b; Fatîn, Tezkire, s. 352-353; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, VI, 70; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 261-263; Sicill-i Osmânî, IV, 74; Bursalı Mehmed Tâhir, Delîlü't-tefâsîr, İstanbul 1324, s. 33-38; Osmanlı Müellifleri, II, 392-393; Gibb, HOP, IV, 159 vd.; Halis Turgut Asarkaya, Tokat Vilayeti Meşhurları, Samsun 1949, I, 60-61; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 575; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 153; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1979, II, 751-752; Önder Göçgün, "XVIII. Asır Klasik Türk Şiirinde Nüktedan Bir Şair: Tokatlı Kânî", Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s. 565-572; Muhittin Eliaçık, Tokatlı Kânî Dîvanının Tenkitli Metni (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Ktp., nr. 20418; H. Dilek Batislam, Kânî'nin Mensur Letâifnâmesi ve Hezliyyatı (doktora tezi, 1997), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. V; ayrıca

bk. tür.yer.; Durmuş Ali Çıraklı, Kânî'nin Manzum Letaifnâmesi: İnceleme-Metin (yüksek lisans tezi, 1998), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-10; Sabahattin Küçük, "Ebubekir Kânî Efendi'nin Hasbihali", TK, sy. 262 (1985), s. 121, 128; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3819; "Kânî", İA, VI, 158-159; J. R. Walsh, "Kānī", EI² (İng.), IV, 544; Nuri Akbayar, "Kânî Ebûbekir Efendi", TDEA, V, 145-146.

İsa Kayaalp

KĀNİÎ-i TÛSÎ

(قانعیء طوسي)

Emîr Bahâüddîn Ahmed b. Mahmûd-i Tûsî (ö. 672/1273'ten sonra)

İranlı şair.

Nisbesinden Horasan bölgesindeki Tûs şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Manzum hale getirdiği Kelîle ve Dimne'de Horasan'da müreffeh bir hayat sürdüğünü, şairlikte kendi ayarında bir kimse bulunmadığını ve hükümdarlar tarafından aranan bir şair olduğunu ifade eden Kāniî, Moğol istilâsı sırasında ülkesini terketmek zorunda kaldı. Hindistan, Aden, San'a, Yemen, Medine, Mekke ve Bağdat'ı dolaştıktan sonra Anadolu'ya geldi. Konya'da Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad'ın hizmetine girdi. Selçuklu hükümdarları II. Gıyâseddin Keyhusrev, II. İzzeddin Keykâvus ve IV. Kılıcarslan dönemlerinde saray şairi olan Kāniî'ye "melikü'ş-şuarâ" ve "emîr" unvanları verildi. Eflâkî, Kāniî'nin İranlı mutasavvıf şair Senâî'nin aleyhinde konuştuğu için Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından uyarıldığını, bu olayın ardından onun müridi olduğunu, Hâkānî-i Şirvânî ayarında bir şair olarak tanındığından "Hâkānî-i zaman" olarak adlandırıldığını kaydeder (Menâḳıbü'l-ʿârifin, I, 221, 322, 595). Mevlâna öldüğünde (1273) ona mersiye yazdığına göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri. 1. Selcûḳnâme. Alâeddin Keykubad ve Gıyâseddin Keyhusrev dönemlerini anlatan şehnâme mahiyetindeki eserden bazı parçaları İbn Bîbî el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye adlı eserinde nakletmiştir. 2. Kelîle ve Dimne. VI. yüzyılda yaşayan Nasrullah-ı Şîrâzî'nin Kelîle ve Dimne tercümesinin Farsça manzum hale getirilmiş şeklidir. 658'de (1260) II. İzzeddin Keykâvus adına yazılmış olup 4500 beyit ihtiva eder. Tek nüshası British Museum'da bulunmaktadır (nr. 7766).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 221, 322, 595; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 582-584; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1948, s. 395; Browne, LHP, III, 111; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 120; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 161; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 487-509; M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 393-395; Ahmet Ateş, “VI.-VII. (XII.-XIII.) Asırlarda Anadolu’da Yazılmış Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 111-112; C. Brockelmann, “Kelile ve Dimne”, İA, VIII, 555.

Rıza Kurtuluş

KANİJE

1600-1690 yılları arasında Osmanlı eyalet merkezi olan ve bugün Nagykanizsa olarak bilinen şehir.

Macaristan'ın batısında Transdanubya bölgesinde tepelik bir alanda bulunmaktadır. Belgelerde ilk defa 1245 yılında anılan Kanizsai şehrinin kalesi XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın başlarına doğru yapıldı. Burası, adını sahibi ve mâliki olduğu yerden alan Kanizsai ailesinin 1321'de başlayan 200 yıllık hâkimiyeti altında genişletildi ve küçük bir saray haline getirildi. 1409'dan itibaren Kanije (Kanizsa) en istikrarlı dönemini yaşadı ve buraya bağlı topraklar hayli genişledi. Ailenin son erkek ferdinin 1532 yılında ölümü üzerine tek vâris olarak kalan Orsolya'nın mülkiyet hakları kral tarafından tanındı, böylece mâlik olduğu bütün köy ve kasabalar evlendiği Tamás Nádasdy'nin tasarrufuna geçti.

Celâlzâde Mustafa'ya göre 938 (1532) yılında, Kanûnî Sultan Süleyman'ın üçüncü Macaristan seferi sırasında Kanije Kalesi Osmanlılar'ın kontrolü altına alındı, ancak bu fetih kalıcı değildi. 1540 ve 1550'li yıllarda Tamás Nádasdy hisara palanka şeklinde bazı eklentiler yaptırdı. Hemen yakınındaki Sigetvar (Szigetvar) Kalesi'nin Osmanlılar'ın eline geçmesinden sonra (974/1566) burası büyük bir önem kazandı. Bu sebeple Kanije doğrudan Habsburg kralına devredildi ve o bölgenin en meşhur Macar kumandanı György Thury buraya tayin edildi. 1568 yılından kalma bir krokiye göre Thury'nin tayininin ardından hemen başlayan sağlamlaştırma çalışmalarının neticesi olarak kaleye iki yeni "İtalyan tipi" burç eklendi. Yerli Osmanlı askerlerinin pususuna düşen Thury'nin 1571'deki ölümünden az sonra Kanije'ye karşı bir hücum yapıldıysa da büyük zararlara yol açan bu saldırı neticesiz kaldı. Kısmen yanan kale, birkaç yıl içinde öncekinden daha dayanıklı ve modern biçim aldıysa da 1590'lı yıllara kadar giderek muhafaza gücü bakımından zayıfladı. Bununla birlikte Osmanlı tarihlerinde son derece müstahkem büyük bir kale olarak tarif edilen ve içinde 10.000 askerin bulunduğu belirtilen Kanije (Topçular Kâtibi, s. 229) Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın ordusuna kırk günden fazla dayanabildi. Sonunda anlaşma yoluyla 11 Rebîülâhir 1009'da (20

Ekim 1600) Osmanlılar'a teslim edildi. Kaleden serbestçe çıkan Avusturyalı kumandan Georg Paradeiser ve yanındaki önde gelenlerin bir kısmı kalenin Osmanlılar'a teslimi sebebiyle Avusturyalılar'ca ölüm cezasına çarptırıldı. 1601 yılında 10 Eylül'den 17 Kasım'a kadar Prens Ferdinand ve müttefikleri kaleyi kuşatma altına aldılarsa da büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldılar. Tiryaki Hasan Paşa'nın yanındaki az sayıda kuvvetlerle yaptığı Kanije müdafaası Osmanlı tarihlerinde oldukça geniş bir şekilde yer almış ve büyük yankı uyandırmış, romanlara konu olmuştur. Daha sonra Kont Zrínyi'nin 1664 yılı Transdanubya'daki harekâtı sırasında Kanije bir daha kuşatıldı; ancak başında sadrazamın bulunduğu Osmanlı ordusunun bölgeye hareket ettiği yolunda haberler ulaşınca bu girişimden vazgeçildi. İmparatorluğun öteki bölgelerinden oldukça uzakta bulunan şehre karşı 1099 (1688) yılından beri uygulanan Habsburg ablukası ilk zamanlarda biraz gevşekti, fakat 1690 Ocağından itibaren 60.000 kişilik bir ordu ile çok sıkı bir hale getirildi. Hiçbir yerden yardım göremeyen muhafızlar, üç ay daha süren mukavemetten sonra teslim olma konusunda görüşmelere başlamak zorunda kaldılar. Son beylerbeyi Mustafa Paşa Viyana'ya kadar gitti ve "vire" şartnâmesini imzaladı. Serbestçe ayrılabilen müdafiler ve 1000 kadar sivil halk Tuna yoluyla Osmanlı topraklarına ulaştı, böylece doksan yıllık Osmanlı hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Osmanlılar tarafından alındığında hemen yeni bir eyalet merkezi haline getirilen Kanije'ye ilk tayin edilen idareci Hasan Paşa'dır. Bu zatın Tiryâkî Hasan Paşa ile aynı kişi olup olmadığı rivayetlerdeki çelişkiler yüzünden tam olarak anlaşılamamaktadır. Yeni kurulan Kanije eyaletine bağlı sancakların sayısı azdı. Bunlardan Peçuy (Pécs) ve Sigetvar livâları doğrudan buraya bağlıyken Pojega (Pozsega) sancağı sadece malî açıdan eyalete tâbi olup askerî bakımdan Bosna eyaletiyle

irtibatlıydı. Aynı zamanda daha eski ve daha meşhur olan Budin eyaletinin beylerbeyi de belirli işlerde Kanije beylerbeyine emir verebiliyordu. Kanije Kalesi'nde görevli askerlerin sayısı yaklaşık 1400 kişiydi. Timar sistemi çerçevesinde dirlik sahibi olanları içine alan güvenilir belgelerin mevcut bulunmaması yüzünden onlarla ilgili gerçekçi bir rakam vermek mümkün değildir. Eyaletin gelirleri hakkında 1025 (1616) ile 1039 (1630) yılları arasında kaleme alınan mahallî hazine defterlerinden (BA, KK, nr. 1905,

1906, 1920, 1942, 1944, 2290) bilgi edinilebilmektedir. Başta gelen maddî kaynak ilk yıllarda İzvornik ve Pojega sancaklarından, Srebreniçe’den ve “dârülharp”ten, yani kısmen dışarıdan tahsil edilen cizyeye dayanıyordu. Bunlara daha sonra Sigetvar ve Peçuy livâlarının haracı da eklendi. İkinci önemli gelir kaynağını mukātaalardan sağlanabilen paralar oluşturmaktaydı. Giderlerin büyük çoğunluğu ise kale muhafız ve erlerinin ulûfelerine sarfedilmekteydi. Şehrin nüfusuyla ilgili mâlûmat oldukça az ve eksiktir. Osmanlı döneminde 1400 kişi civarında olan askerlerin yanı sıra en azından bu sayıda sivillerin de burada oturduğu söylenebilir. Evliya Çelebi’ye göre 1070’li (1660) yıllara kadar şehre Boşnaklar da yerleşmişti. Aynı yazar bunların Sırpça ve Bulgarca da bildiklerini öne sürer. Bu tesbitten hareket ederek çeşitli Güney Slav gruplarının Kanije’de yerleşmiş olduğu ileri sürülebilir. Yine bu seyyaha göre 1074 (1664) yılında şehirde Hünkâr Camii, Fâtih İbrâhim Camii ve Îsâ Ağa Camii olmak üzere üç cami ve altı mahalle, ayrıca üç mahalle mescidi, bir medrese, dört sıbyan mektebi, iki han, iki tekke; Topraklık varoşunda ise beş mahalle, 500 hâne, üç cami ve üç mescid, bir medrese, bir tekke, iki mektep, iki han, seksen de dükkân vardı. 1604’te ve 1630’da sağlamlaştırılan kale 1660 yılında yandı ve hemen sonra Sührâb Mehmed Paşa tarafından tamir ettirildi.

Nagykanizsa bugün Macaristan’ın Zala idarî bölgesi içinde yaklaşık 50.000 nüfuslu bir şehirdir. 1702 yılında Habsburg hükümdarı tarafından yıktırılan hisarının taşlarından XVIII. yüzyılda çeşitli binalar yapıldı, kalıntıları üzerine ise daha sonra alkol, makine ve cam fabrikası kuruldu. Doksan yıllık Osmanlı dönemini hatırlatan tek örnek son vali Mustafa Paşa’nın bir kiliseye yerleştirilen mezar taşıdır.

Eski Türk edebiyatında Kanije hakkında yazılmış ilk eserler, Tiryâkî Hasan Paşa’nın Kanije’yi savunmasını anlatan gazavatnâme türünde kaleme alınmıştır. Müellifleri belli olmayan bu mensur eserlerin çoğu Gazavât-ı Tiryâkî Hasan Paşa adını taşımaktadır (nüshaları ve kısa tanıtımları için bk. Levend, s. 99-100, 102-103; TCYK, s. 284-285). Müellifleri bilinen birkaç eserden Menâkıb-ı Tiryâkî Hasan Paşa Ahmed b. Osman b. Sânî’nin (Manisa İl Halk Ktp., Çaşnigîr, nr. 5070/2), Kanije Fetihnâmesi, Kanije seferine baştezkireci olarak katılan Hasanbeyzâde Ahmed Paşa’nın (DİA, XVI, 364) ve Cihâdnâme-i Hasan Paşa Câfer İyânî’nindir. (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 190). Bu gazavatnâme, Vahit Çabuk tarafından

sadeleştirilerek Târîh-i Tîr Hasan Paşa adlı müellifi belli olmayan eserle birlikte Tiryaki Hasan Paşa'nın Gazaları ve Kanije Savunması adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1978). Hasenât-ı Hasan ise muhtemelen Kafzâde Fâizî'nindir. Nâmık Kemal'in Kanije adlı kitabının aslını teşkil eden bu son eser önce Ahmed Nâfiz takma adıyla (İstanbul 1290), ardından Nâmık Kemal ismiyle (İstanbul 1303) neşredilmiştir. Külliyyât-ı Âsâr serisinde bir defa daha basıldıktan sonra (İstanbul 1335) Hakkı Tarık Us tarafından sadeleştirilerek Vakit gazetesinde tefrika edilmiş (24 Mayıs 1941), ardından Nâmık Kemal'in Kanije Muhasarası adıyla kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1941).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 1905, 1906, 1920, 1942, 1944, 2290; Topçular Kâtibi Abdülkādir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 229-240; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 232-235, 239-242; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 526-535; Silâhdar, Târih, II, 505-506; Levend, Gazavatnâmeler, s. 99-100, 102-103; TCYK, s. 284-285; V. Müller, Thury György kanizsai kapitánysága, Zalaegerszeg 1973; L. Vándor, Nagykanizsa története a honfoglalástól 1690-ig, Nagykanizsa 1987; L. V. Molnár, Kanizsa vára, Budapest 1987; I. Méri, A kanizsai várásatás, Budapest 1988; G. Dávid, "Ottoman Administrative Strategies in Western Hungary", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 31-43; Á. Vámbéry, "Kanizsa (1600-1601)", Századok, XXI, Budapest 1887, s. 716-726, 798-826; [L.] Merényi, "A kanizsai végek történetéhez", Hadtörténelmi Közlemények, X, Budapest 1897, s. 258-265; L. Fekete, "A Velencei Állami Levéltár magyar vonatkozású fetḥnāméi", Levéltári Közlemények, IV, Budapest 1927, s. 154-157; G. Cerwinka, "Die Eroberung der Festung Kanizsa durch die Türken im Jahre 1600", Publikationen des Steiermärkischen Landesmuseums und der Steiermärkischen Landesbibliothek am Joanneum, 3, Graz 1968, s. 409-510; S. L. Tóth, "A kanizsai csata, 1600. oktober 7-13", Hadtörténelmi Közlemények, new serial, XXII (1986), s. 253-271; M. Ivanics, "A császári

felmentö sereg útja Kanizsára egykorú ábrázolások tükrében (1600. szeptember 16-október 13)”, Zalai Múzeum, sy. 4, Zalaegerszeg 1992, s. 44-53; N. Moačanin, “Verwaltungsgeschichte Mittelslawoniens als Bestandteil des eyālets Kanizsa”, a.e., sy. 4 (1992), s. 73-75; O. Pickl, “Die Kapitulation der Festung (Nagy) Kanizsa der «Hauptfestung des Ottomanischen Reiches» am 13. April 1690”, a.e., sy. 4 (1992), s. 85-93; V. J. Parry, “Kanizsa”, EI^2 (İng.), IV, 546; Nezihi Aykut, “Hasanbeyzâde Ahmed Paşa”, DİA, XVI, 364.

Géza Dávıd

KÂNİM

(كانيم)

Bilâdüssûdan'da IX-XIX. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş bir İslâm devleti; günümüzde Çad Cumhuriyeti'nde bir idarî bölge.

Yüzölçümü 114.520 km², nüfusu 268.000 (1992), merkezi Mao şehri olan bugünkü Kânim idarî birimi kuzeyde Borku-Ennîdî-Tibesti, güneyde Şari-Bagirmi, doğuda Batna ve batıda Nijer Devleti topraklarıyla çevrilmiştir. Tarihî Kânim Sultanlığı'nın sınırları ise bundan farklı olarak batıda Mali-Songay, kuzeyde Kavar ve Trablusgarp, güneyde Bahrülgazâl, doğuda Bagirmi-Veday ile çevrelenmişti.

Çad gölünün kuzey ve kuzeydoğusunda yer alan Kânim'in en belirgin yüzey şekli uzunluğu 5-6 kilometreyi, kalınlığı birkaç yüz metreyi bulan kum topografyasına ait şekillerdir. Genelde kurak bir iklimin hüküm sürdüğü bölgede yağmurlar temmuz-eylül ayları arasında ve güneyden kuzeye doğru azalarak düşer; buna bağlı olarak da güneydeki sık bitki örtüsü yerini bozkırlara bırakır. Vadilerin çoğunda yağmur mevsiminde biriken suların etkisiyle kendi kendine palmiyeler yetişir. Darı, buğday, pamuk ve çeşitli sebze tarımının yanında büyük ve küçükbaş hayvancılığı ile Çad gölü kıyılarında balıkçılık yapılır.

Kânim'de zenci ve Arap asıllı nüfusun çoğunluğu yerleşik bir hayat sürer. Kânimbular ve Kuriler zenci, Habeşistan tarafından gelen Şüveler ve Veday'dan gelen Tuncurlar ile XIX. yüzyılın ortasına doğru Trablusgarp'taki Osmanlı idaresinden kaçarak bölgeye yerleşen evlâd-ı Süleyman Arap soylu olup ayrıca Sahrâ kavmi Tîbûlar'ın da bir kısmı burada yaşamaktadır. Müslüman Kânimbular dillerini diğer gruplara benimsetirken sadece Şüveler fizikî özellikleri değişmekle birlikte

Arapça konuşmaya devam etmektedir. Kuriler daha ziyade balıkçılık, çobanlık ve darı tarımıyla meşguldür. Kânim asıllılara Kânimbu denirken Bornu'ya göçtükten sonra yerlilerle evliliklerinden doğanlara Kanuri ismi

verilmiştir.

Bölge hakkında ilk bilgiler Ya‘kūbî (ö. 292/905), İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî, İbn Battûta, Kalkaşendî, İbn Haldûn, Hasan el-Vezzân ve Evliya Çelebi'nin eserlerinde bulunmaktadır. Avrupa'da ise D. Girard'ın Discours historique de l'Etat du Royaume de Borno (1685), Pétis de la Croix'nın Suite des remarques sur Tripoly de Barbarie (1697) ve D. Denham'ın Narrative of Travels and Discoveries (1824) adlı eserleri bölge hakkında bilgi veren ilk kaynaklardır. 1851 yılında Alman seyyahı Heinrich Barth tarafından Bornu'da temin edilen Dîvân (Hâẕihî tevârîḫu Bernû) isimli eser Kânim tarihi açısından en önemli kaynak özelliğini taşımaktadır. Toplam altmış yedi Kânim-Bornu sultanı hakkında özlü bilgi ihtiva eden eser üzerinde en kapsamlı çalışmayı Dierk Lange yapmıştır (bk. bibl.).

Kânim'e ilk yerleşenlerin ziraatçı ve hayvan yetiştiren So (Sao) toplumu olduğu, daha sonra Berberî asıllı Zegāveler'in bölgeyi ele geçirdikleri ve merkezi Manan'da Benî Dûkū Krallığı'nı kurdukları bilinmektedir. İbn Saîd el-Mağribî'ye göre bunlar İslâm'ı kabul ettikten sonra soylarını Yemen'deki Himyerî Arapları'na dayandırmaya başlamışlardı. Hatta Kânim sultanlarından Osman b. İdrîs, Memlük Sultanı Zâhir Berkuk'a yazdığı mektupta kendilerinin Seyf b. Zûyezen'den geldiklerini belirtmişti (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 41-42; İbn Haldûn, II, 62-66).

Benî Dûkū'nun son hâkimi Abdülcelîl olup (1071-1075) bölge tarihinde yeni bir devir açan bunun oğlu Hummay'dır (1075-1086). Kânim Devleti ona nisbetle Benî Hummay diye anıldığı gibi Seyf b. Zûyezen'in adından dolayı Seyfiyye (Benî Seyf) hânedanı da denilmiştir. Kaynaklarda İslâm'ı ilk kabul eden sultanın Hummay olduğu rivayetinin aksine Dîvân'da Hava'nın 1068'de bu dine girdiğinden bahsedilmektedir. Hummay'ın İslâm'a ilk giren kişi olarak kabul edilmesi, bu dinin yayılmasındaki etkisi ve diğer müslüman ülkelerle münasebetleri başlatmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu hânedanın ilk temas kurduğu müslüman devlet, Fizan'daki Zevîle'de hüküm sürmüş olan Berberîler'in Hevvâre kolundan İbâzî Benî Hattâb Emirliği'dir.

Dûneme b. Hummay (1086-1140), sahip olduğu ordusuyla Seyfiyye hânedanının en güçlülerinden kabul edilmektedir. Dûneme uzun yıllar

Büyük Sahrâ'nın güçlü kavmi Tîbûlar'la savaştı. Ancak son hac yolculuğundan dönüşünde Mısırlılar tarafından bindiği gemiden denize atılarak öldürüldü. Yerine geçen oğlu ve torunu zamanında Kânim'in toprakları iyice genişledi ve Çad gölü havzası tamamen ele geçirildi. Benî Seyf sultanları içinde ilk siyahî Selmeme'nin (1182-1210) gerçek adı Abdülcelîl olup ondan öncekilerin renkleri Araplar'a benzemekteydi. Ülke genelinde İslâm'ın yayılmasına gayret gösterdiği gibi camiler inşa ettirdi. Oğlu Dûneme Diabalami (1210-1248), kuzeyde Fizan bölgesi dahil bütün toprakları Kânim'in hâkimiyeti altına alırken batıdaki sınırlarını Nijer nehrine kadar genişletti. Seyfiyye hânedanı bir taraftan komşuları Kano ve Bornu'nun geleneklerinden etkilenirken diğer taraftan Kuzey Afrika'daki hânedan devletleriyle yeni münasebetler kurdu.

Kânim tarihinin önemli noktalarından biri hânedanlığın merkezleri Şîmi'yi bırakarak Bornu'ya göçmesi ve Sahrâ ticaretinin kontrolünü ele geçirmesidir. Göçün asıl sebepleri arasında İbrâhim b. Bîr'in (1296-1315) yerine geçen iki oğlu İdrîs (1342-1366) ve Dâvûd'un (1366-1376) çocukları arasında yaklaşık bir asır sürecek olan taht kavgasıdır. Bu kavgalar esnasında dış tehlikelere karşı direnemeyen Dâvûd ve yerine geçenler yerli Bûleleler (Bilâle) tarafından öldürüldü. Sultan Ömer b. İdrîs (1382-1387) Çad gölünün güneybatısındaki Kûkû'ya gitti ve Bornu'yu zaptederek Bilâdüssûdan'ın en güçlü devletlerinden birini burada kurdu. Ömer b. İdrîs ve yerine geçen kardeşi Kaday da (1388-1389) Bornu'da peşlerini bırakmayan Bûleleler'in saldırılarında öldürüldüler. Diğer kardeşleri Bîr (1389-1421) geçici de olsa ülkeyi dış tehlikelere karşı emniyet altına aldı.

Kânim Sultanlığı XV. yüzyılda güçlü ordusu sayesinde yirmi iki ayrı kabileye hükmedecek güce ulaştı. Ali Gaci adıyla bilinen ve etrafında önemli âlimler bulunan Ali b. Dûneme (1465-1497) karışıklıklara son vererek 1470 yılında ülkede huzuru tesis etti ve 1472'de N'Gazargamu'yu yeni başşehir yaptı. Devletin sınırlarını genişleterek bir imparatorluk halini almasını sağladı. 1484 yılındaki hac seyahati esnasında Abbâsî Halifesi Abdülazîz tarafından kendisine Tekrûr Devleti'nin halifesi unvanı verildi, Kânim sultanları bu sıfatı o tarihten itibaren kullandılar. Oğlu İdrîs Katakarmabi (1497-1519) Bûleleler'i yenerek Şîmi'yi geri aldı ve Bornu ile Kânim'i aynı ülke sınırları içinde tekrar birleştirdi. Bu sebeple XVI. yüzyıl Kânim Devleti'nin en parlak devri olarak bilinmektedir. Muhammed b. İdrîs

zamanında (1519-1538) ülkenin sınırları genişlemeye devam etti. Oğlu Dûneme, Trablusgarp'ta Osmanlı hâkimiyetini tesis eden Turgut Reis'e elçi göndererek daha önce İspanyollar'la yaptığı ticarî konulardaki iş birliğini yeniledi.

İdrîs b. Ali Elevmâ (1564-1596) bir taraftan ülke topraklarını genişletirken diğer taraftan Osmanlı Devleti ve Fas'taki Sa'dîler'le münasebetleri geliştirdi. Emniyet ve asayişi sağladığı ülkesinde refah seviyesini yükselttiği gibi o da Turgut Reis'e heyetler göndermeye devam etti. Elde ettiği ateşli silâhlar sayesinde bölgede gücünü arttırarak Tîbûlar'a ve So kabilesine ait toprakları ve Kano'yu Kânim sınırlarına dahil etti. Bilâdüssûdan'daki bütün müslümanlara hükmetmek istemesine rağmen XIII. yüzyıldan itibaren Kânim'in idaresindeki Fizan 1571'de Osmanlılar'ın eline geçti. 1574 yılında beş kişilik bir heyetin başında el-Hâc Yûsuf'u Padişah III. Murad'a elçi olarak gönderdi. 1579'a kadar burada kalan heyet, Sahrâ bölgesinde hac ve ticaret kervanlarının emniyet ve asayişinin sağlanmasını istedi. İdrîs ayrıca, o dönemde Osmanlılar'la münasebetleri iyi olan Songay Sultanlığı'nın saldırılarından korunmak için Fas Sa'dîler Sultanı Ahmed el-Mansûr'a başvurdu. Bunun üzerine Fas ordusu Songay Sultanlığı'nı 1591 yılında ele geçirince Bilâdüssûdan'ın tek büyük devleti olarak Kânim-Bornu kaldı. Çevredeki birçok ülkeden âlimler Timbüktü yerine N'Gazargamu'ya gelmeye başladılar. Burada eğitim görenlerden Abdülkerîm b. Câme Veday Sultanlığı'nı kurmakla birlikte ülkesini siyasî, kültürel ve iktisadî bakımdan Bornu'nun idaresinde tuttu. Trablusgarp Beylerbeyi Mehmed Sakızlı da Kânim-Bornu ile Sahrâ ticaretinin güvenliğini birlikte sağlamak için gayret gösterdi.

XVIII. yüzyıl boyunca kifayetsiz sultanlar yüzünden Kânim tam bir çöküş yaşadı. Hacca gitmek üzere ülkesinden ayrılan Sultan İdrîs b. Ali Fizan'da vefat etti (1696). 1759'da Agâdes Tevârikleri, Bîlmâ tuzluğunu Kânim-Bornu'nun elinden alınca Sahrâ'daki birçok yerleşim mahallini kaybettiler. Bagirmi'de Muhammed el-Emîn'in bunların hâkimiyetini reddetmesi ve Veday Sultanı Cavda'nın

Bahrülgazâl'e doğru topraklarını genişletmesi üzerine çok sayıda Tîbû, Kânimbu ve Şüve Arapları buraları terkederek Bornu'ya göç ettiler.

Seyfiyye hânedanının son dönemdeki önemli sultanlarından Ahmed b. Ali (1792-1808) âlimlerden müteşekkil bir danışma kuruluna sahipti. Ancak batı bölgelerinin Osman b. Fûdî'ye bağlı Fûlânîler tarafından işgal edilmesine engel olamadı ve eskiden kazanılan yerlerin çoğu XIX. yüzyılın başında kaybedildi. Oğlu Dûneme, devam eden saldırılar karşısında Ngala'daki Muhammed el-Emîn el-Kânimî'nin yardımlarıyla N'Gazargamu'yu Fûlânîler'den geri aldı. 1811 yılında Dûneme'nin elinden tahtını alan amcası Muhammed Neclerûma bir müddet sonra Kânimî tarafından bertaraf edildi ve eski sultan onun yardımıyla yeniden tahtına oturdu. Bagirmi sultanının 1820'de Kukava'ya saldırısı esnasında Kânimî birliklerini geri çekerken kendisini bertaraf etmek isteyen ve düşmanla anlaşan sultan bu savaşta öldürüldü ve yerine kardeşi İbrâhim geçti.

XIX. yüzyılın başında Kânim-Bornu'nun en önemli şehirlerinden biri haline gelen ve 1814'te Kânimî tarafından kurulan Kukava'da Bilâdüssûdan'ın farklı bölgelerinden ve Kuzey Afrika'dan getirilen Avrupa malları satılıyordu. Özellikle Trablusgarplı tüccarların dükkânlarının bulunduğu şehirde Afrika'da tedavülde olan Avusturya taleri gibi paralar geçerliydi. Osmanlı idaresiyle arası açılınca Fizan'da isyan eden evlâd-ı Süleyman Arapları burayı terkederek Kânim'e göçtüler ve Sahrâ ticaretinde söz sahibi oldular. Bir müddet sonra yurtlarına dönmeleri için Osmanlı valileri tarafından kolaylık sağlandıysa da bir kısmı orada kalmayı tercih etti. Bunların bölgedeki tesirini Çad'ı işgal eden Fransızlar ile Trablusgarp'ı işgal eden İtalyanlar yok edemediler ve hâlâ bölgede önemli bir güç olarak varlıklarını sürdürmektedirler.

Seyfiyye hânedanının kaybettiği yerlerin birçoğunu geri alarak devleti yıkılmaktan kurtaran Kânimî gezgin Kânimbu kabilesini Bornu'ya yerleştirdi. Kendisine verilen "şehu" unvanıyla yetinse de dinî önderliği yanında askerî bakımdan etkili konuma geldi. 1837 yılındaki vefatından sonra yerine geçen oğlu Ömer (1837-1884) babasının siyasetini sürdürerek Seyfiyye hânedanına karşı saygınlığını devam ettirdi. Şehu Ömer uzun süren saltanatı döneminde babasının yolunu takip ettiremedi ve Kânim-Bornu Devleti'nin çöküşünü engelleyemedi. Seyfiyye hânedanının başına geçen son sultan Ali b. İbrâhim de aynı yıl şehulara karşı giriştiği kargaşada öldürüldü. İnzivâya çekilmeyi tercih eden Şehu Ömer hükümet üzerindeki yetkilerini 1853 yılına kadar vezirlerinden el-Hâc Beşîr'e, onun ölümünün

ardından Abdülkerîm'e bırakarak Kânim-Bornu'yu sıradan bir Afrika hânedanlığına dönüştürdü. Ülkenin batısında müstakil emirlikler kurulurken doğusu Veday Sultanlığı'nın eline geçti.

Kânimî zamanında temelleri atılan ve oğlu Ömer döneminde şehu hânedanlığına dönüştürülen Kânim-Bornu önce Trablusgarp'taki Karamanlı hânedanıyla, 1835 yılında buranın doğrudan merkeze bağlanması üzerine İstanbul'la yakın münasebetler tesis etti. Şehu Ömer'in oğulları Bekir, İbrâhim ve Hâşim de Osmanlı Devleti ile bu ilişkilerini sürdürdüler. 1893'te Sudan'dan ordusuyla birlikte İngiliz işgalinden kaçan ve Çad gölünün güneyine doğru ilerleyen Râbih b. Fazlullah, Kukava'yı yağmalayıp yıktıktan sonra kendi kurduğu Dikve'yi başşehir yaptı ve şehu hânedanlığına son verdi. Fakat 1900 yılı Nisan ayında Fransız birlikleriyle giriştiği Kuseyri savaşında yenilerek öldürüldü. Oğlu Fazlullah'ın birkaç yıl süren mücadelesi de neticesiz kaldı ve tarihî Kânim-Bornu Devleti 1905'te tamamen Fransız işgali altına girdi. Afrika ülkelerinin bağımsızlıklarına kavuştukları 1960 yılında tarihî Kânim-Bornu toprakları bir defa daha ikiye ayrıldı ve Kânim kısmı Çad Devleti sınırlarında kalırken Seyfiyye ve şehu hânedanlıklarının vatanı olan Bornu kısmı Nijerya Devleti'nin bir parçası oldu.

Osmanlı Devleti Bilâdüssûdan'daki mahallî sultanlıklardan Tibesti, Kânim-Bornu, Bagirmi, Veday ve Dârfûr'u özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında kendi nüfuz bölgeleri olarak görmekteydi. Nitekim 1890'da Fransa ile İngiltere arasında imzalanan ve 1899'da yenilenen Nijer anlaşmasını tanımadığını bildirmiş ve Veday'a kadar gitmek üzere Fizan'dan askerî birlikler sevketmişti. Çünkü hem Trablusgarp halkı hem de bu sultanlıklarda yaşayan müslümanlar için önemli olan Sahrâ ticaretini yaşatmak istiyordu.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Çad gölü çevresi İngiltere, Almanya ve Fransa arasında paylaşılınca Kânim Fransızlar'a verildi. Osmanlı Devleti, Kânim dahil olmak üzere civardaki diğer bölgelerin kendi hâkimiyeti altında olduğunu ileri sürdüyse de Fransa 1901-1905 arasında düzenlediği seferlerle bölgenin işgalini tamamladı. Fransızlar'a karşı direnen evlâd-ı Süleyman kabilesi, Tevârikler, Senûsîler ve Şüve Arapları başarılı olamadılar.

Kânim, 1906’da kurulan Ubangi-Şari sömürgesinde yer alırken 1920’de Fransız Ekvatoral Afrikası içerisinde oluşturulan Çad sömürgesinin dokuz idarî biriminden biri oldu. Çad Cumhuriyeti bağımsızlığını kazandıktan (1960) sonra da Kânim bu cumhuriyeti oluşturan on dört idarî bölgeden biri olarak kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, sene 1261, Dâhiliye, nr. 4950; sene 1268, Dâhiliye, nr. 7594; sene 1286, Dâhiliye, nr. 42101; sene 1288, Dâhiliye, nr. 43982; BA, A.MKT. Umum Vilâyât, tarih 25 C 1271, dosya nr. 185, vesika nr. 100; BA, Y.EE, nr. 30/332; Ya‘kūbî, Târîẖ, I, 193; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, Leiden 1967, s. 105; İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Brill 1864, s. 10-14; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1378/1958, s. 111; İbn Fazlullah el-Ömerî, Masâlik: I, l’Afrique, Moins l’Egypte, (40-46) (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 40-46; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 62-66; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 279-281; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 175-179; Nouvelle géographie universerselle, Paris 1887, s. 689-719; Mahmud Nâci - Mehmed Nuri, Trablusgarp, İstanbul 1914, s. 51, 159; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra’da Türk Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, s. 13, 100-103, 112, 176-177; D. Lange, Le Dīvān des sultans du [Kānem] Bornū:

Chronologie et histoire d’un royaume africain, Wiesbaden 1977; a.mlf., “Royaumes et peuples du Tchad”, Histoire générale de l’Afrique: IV, l’Afrique du XIIe au XVIIe siècle, Paris 1991, s. 265-292; B. M. Barkindo, “Le Kanem-Borno: ses relations avec la Méditerranée, le Baguirmi et les autres états du bassin du Tchad”, Histoire générale de l’Afrique: V, l’Afrique du XVIe au XVIIIe siècle, Paris 1999, s. 577-602; R. W. July, Histoire des peuples d’Afrique (trc. Prosper v.dğr.), Paris 1977, I, 108-115; II, 51-56; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London-New York 1984, s. 59-67; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d’Afrique noire des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 245-247; M.-

A. de Montclos, Le Nigéria, Paris 1994, s. 21; Cengiz Orhonlu, “Osmanlı-Bornu Münasebetine Âit Belgeler”, TD, sy. 23 (1969), s. 112-114; D. D. Cordell, “The Awlad Sulayman of Libya and Chad: Power and Adaptation in the Sahara and Sahel”, Canadian Journal of African Studies, XIX/2, Ottawa 1985, s. 319-343; Emîn Tevfîk et-Tîbî, “Kânim-Bornû bi’s-Sûdâni’l-evsaṭ fî’l-ʿaṣri’l-vasîṭ ʿalâḳāt târîḫiyye ʿarîket bi’l-ʿArab ve’l-müslimîn”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 37, Bağdad 1988, s. 115-127; G. Yver, “Kanem”, EI² (Fr.), IV, 563-565.

Ahmet Kavas

KÂNİMÎ

(الكانيمي)

Şehu Muhammed el-Emîn b. Muhammed Ninkâh el-Kânimî (1775-1837)

Bornu şehuları hânedanının kurucusu.

Fizan'ın merkezi Murzuk'ta (Merzûk) doğdu. Şeyh Laminû adıyla da bilinir. Babası Kânim'in Mao şehrinden gelen âlim bir kimseydi. Eğitimini Murzuk ve Bornu'da tamamladıktan sonra 1790'da hacca gidip birkaç yıl Hicaz bölgesinde kalarak bilgisini arttırdı ve âlim kişiliğiyle tanındı. Ülkesine dönünce Bornu'da Ngala emîrinin kızıyla evlendi ve Kādiriyye tarikatına intisap ederek zamanla bölgede siyasî ve dinî bir güce kavuştu.

XIX. yüzyılın başlarında Osman b. Fûdî'nin liderliğindeki Fûlânîler, Benî Seyf hânedanından Sultan Ahmed'in hâkim olduğu Bornu'ya saldırarak Nguru'yu aldılar. 1808'de Bornu'da Benî Seyf tahtına çıkan genç sultan (may) Dûneme b. Ahmed, Fûlânîler'in eline geçen eski başşehir Birni N'gazargamu'yu geri alabilmek için Kânimî'den yardım istedi. Kânimî, Kanembular'la Şüve Arapları'ndan oluşturduğu özel ordusuyla şehri kurtardı (1809) ve bu zafer sebebiyle Benî Seyf hânedanı üzerinde büyük bir nüfuz kurarak Bornu'nun gerçek hâkimi konumuna geldi.

Kânimî, Fûlânîler'le yaptığı savaşı kazandıktan sonra Benî Seyf ordusunun da yardımıyla düşmanı Bornu'dan sürdü. Bunun üzerine sultan kendisine "şehu" (şeyh) unvanı ile birlikte büyük bir arazi verdi. Ancak Kânimî'nin nüfuz ve şöhretinin artmasından rahatsız olan Bornu'nun ileri gelenlerinden bazıları, onun sözünden dışarı çıkamayan Dûneme'yi tahtından indirerek yerine amcası Muhammed Neclerûmâ'yı getirdiler (1811). Fakat Kânimî yeni sultanla anlaşamadığı için Dûneme'yi adamlarının da desteğiyle 1813'te yeniden tahta çıkardı. Bu gelişmelerden sonra daha da güçlenen Kânimî 1814'te yakın çevresini yanına alarak kendi kurduğu Kukava'ya yerleşti ve ülkeyi oradan yönetmeye başladı; sultanın ikamet ettiği Nguru ise sözde merkez olarak kaldı. 1820'de Kânimî'nin baskısından bunalan

Dûneme, Bornu'ya saldıran Bagirmi emîriyle gizlice iş birliği yaparak ondan kurtulmayı planladı. Fakat durumu önceden haber alan Kânimî birliklerini savaş alanından çekti ve düşmanla bizzat karşılaşmak zorunda kalan sultan çarpışmalar sırasında öldü; bu arada Kukava da kısmen yıkıldı. Dûneme'nin yerine kardeşi İbrâhim geçirildi ve devletin idaresi yine Kânimî'nin elinde kaldı.

1821-1824 yılları arasında Bagirmi'ye karşı düzenlediği seferlerle güney sınırını güven altına alan Kânimî, 1825'te Bornu'nun batı tarafındaki Fûlânîler'e karşı saldırıya geçti ve bir süre sonra anlaşmaya vardı; ancak Fûlânîler ile Bornu arasındaki karşılıklı saldırılar 1827 yılına kadar devam etti. Kânimî 1826'da Katagum ve Hadeca emirliklerini alarak Kano sınırına kadar ilerledi. Fakat ertesi yıl Hadeca ve Katagum bölgelerini, Sokoto'yu başşehir yaparak Nijerya Fûlânî Devleti'ni en geniş sınırlarına kavuşturan Muhammed Bello'ya bırakmak zorunda kaldı ve ancak bu suretle iki devlet arasında anlaşma sağlandı. 1830'da, Kânimî'nin yıllardan beri ortadan kaldırmaya çalıştığı Tîcâniyye tarikatının Bilâdüssûdan'da yayılmasına ön ayak olan ve ileride Tekrûr (Tukulôr) Devleti'ni kuracak olan el-Hâc Ömer hac dönüşü Bornu'ya geldi ve burada bir müddet kaldı. Kânimî önceleri ona karşı eski düşmanca tutumunu sürdürdüyse de ziyaretinin sonuna doğru kendisine büyük bir yakınlık gösterdi. Kânimî'nin sebebi anlaşılamayan bu tavır değişikliği el-Hâc Ömer tarafından şeyhi Seyyid Ahmed et-Tîcânî'nin kerametine bağlanmıştır.

1837'de ölen ve Kukava'ya defnedilen Kânimî, yaptığı esaslı idarî değişikliklerle Bornu Devleti'ni güçlendirirken nüfuzunu kaybetmiş olan mayların tükenen binyıllık yönetimine son verdi. Bunu yaparken gösterişli bir hânedan kurmamaya dikkat etti; bazı bölgeleri doğrudan yönetirken diğerlerini sadece vergi vermekle mükellef kıldı. Genelde idareyi altı kişiden meydana gelen bir heyetin danışmanlığıyla yürüttü ve inançlı bir müslüman olmasına rağmen Bornu içinde bir ihtidâ veya ıslah hareketine girişmedi. Avrupalılar'la iyi münasebetleri desteklemekle birlikte onların niyetleri konusunda ihtiyatlı davrandı.

Kânimî'den sonra yerine oğlu Ömer geçti. Bir ara tahtı kardeşi Abdurrahman'a

bırakmak zorunda kaldıysa da tekrar idareyi ele geçirdi. Gerek Ömer gerekse ondan sonra Bornu'ya hâkim olan oğulları Trablusgarp vilâyeti üzerinden Osmanlı Devleti'yle iyi ilişkiler kurdular. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Osmanlı sultanına gönderdikleri çeşitli mektuplar bulunmaktadır (bk. bibl.).

Bir ilim adamı kişiliğine sahip olmasına rağmen Kânimî'ye bugün sadece Naṣîḥatü'l-ḥükkâm ehle'l-fehm adlı küçük bir fıkıh risâlesi atfedilmekte ve Denham ile Hugh Clapperton'un 1828'de tercüme ederek seyahatnâmelerine aldıkları "Nesîmü's-sabâ" başlıklı bir kasidesi bulunmaktadır. Onun asıl dikkat çeken yazıları, bugün Nijerya'nın İbadan ve Zaria şehirlerindeki üniversitelerin kütüphanelerinde saklanan mektuplarıdır (Hunwick, v.dğr., II, 385-387). Bölgedeki önde gelen siyasî kişilere hitaben kaleme aldığı mektuplardan özellikle yıllarca savaştığı Fûlânîler'in önderi Osman b. Fûdî ile oğlu Muhammed Bello'ya gönderdikleri önem taşımaktadır. Bu mektuplarda, onların cihad çağrılarını reddettiği ve Bornulu müslümanların eski geleneklerini sürdürmelerinin putperestlikten kaynaklanmayıp cahillikten ileri geldiğini söylediği ve bunun cihad yerine eğitimle halledilebileceğini belirttiği görülür. Bu arada Fûlânîler'in yürüttüğü cihadın amacını aştığını ve onların aslında kendi devletlerinin topraklarını genişletmeye yöneldiklerini ileri sürer. Muhammed Bello onun iddialarına karşı İnşârü'l-meysûr adıyla bir risâle kaleme almıştır (Kahire 1383/1964).

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, sene: 1286, Dahiliye, nr. 42101; sene: 1288, Dahiliye, nr. 43982; BA, A.MKT, Umum Vilâyât, tarih: 25 C 1271, dosya nr. 185, vesika nr. 100; BA, Y.EE, nr. 30/332; Le dīvān des sultans du [Kānem] Bornū (nşr. ve trc. D. Lange), Wiesbaden 1977, s. 6; el-Hâc Ömer, Teẕkiretü'l-ġāfilîn ʿan ḳubḥi iḫtilâfi'l-müʾminîn (nşr. ve trc. C. Gerresch-Dekais, Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire içinde), XXXIX/4, Dakar 1977, s. 890-931; R. W. July, Histoire des peuples d'Afrique (trc. P. Adodo v.dğr.), [baskı yeri yok] 1977 (Editions Gaignault), II, 51-56; L. Brenner,

“Muhammad al-Amīn al-Kānimī and Religion and Politics in Bornu”, Studies in West African Islamic History (ed. J. R. Willis), London 1979, I, 160-176; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 116-117, 132, 158-159; Sidi Mohammed Mahibou - Jean-Louis Triaud, Voilà ce qui est arrivé Bayan ma waqa’a d’al-Hagg Umar al-Fūtī, Paris 1983, s. 26, 34, 65; Zakari Maikorema, “Les états de l’espace nigérien (VIIIe s.-XIXe s.)”, Culture et civilisation islamiques: le Niger, Rabat 1988, s. 44; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1989, s. 100-101; Madina Ly-Tall, Un Islam militant en Afrique de l’ouest au XIX siècle, Paris 1991, s. 98-100, 110-115; J. O. Hunwick v.dğr., Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa, Leiden 1995, II, 384-387; Ahmet Kavas, “Afrika’nın Sömürgeleştirilmesi Öncesinde Rabih b. Fazlullah’ın Kurduğu Son Bilâdü’sSultan Devleti ve Fransa’yla Mücadelesi”, Osm.Ar., sy. 20 (2000), s. 9-35; Abdullahi Smith, “al-Kānemī”, EI² (Fr.), IV, 565.

Ahmet Kavas

KANNEVCÎ

(bk. SIDDÎK HASAN HAN).

KANO

XI-XIX. yüzyıllar arasında hüküm süren bir Batı Afrika İslâm devleti, Nijerya Federal Cumhuriyeti'nde bir eyalet ve bu eyaletin merkezi olan şehir.

Nijerya'nın en büyük şehirlerinden ve ticaret merkezlerinden biridir. Jahara ırmağının kenarında deniz seviyesinden 480 m. yükseklikteki ovalık bir arazide kurulmuştur; şehrin nüfusu 3.169.000 (2001 tah.), Kano eyaletinin nüfusu ise 9.269.000'dir (2001 tah.).

Efsanelere göre şehrin adı, IX. yüzyılda burayı kuran Gaya kabilesine mensup Kano'dan gelmektedir. Daha sonra bölge-yi ele geçiren Hevsâlar burada biri Kano olmak üzere muhtelif şehir devletleri kurdular (bk. HEVSÂ). XII. yüzyılda etrafı surlarla çevrilen Kano, Akdeniz kıyısından başlayarak Büyük Sahrâ'yı aşan Trablusgarp-Fizan-Kevâr kervan yolunun son durağını teşkil etmesi sebebiyle bir ticaret merkezi olarak da gelişti.

Kano'da İslâmiyet'in yayılmasında, XIV. yüzyılın ortalarında Mali Sultanlığı'ndan gelen Abdurrahman Zeytî başkanlığındaki kırk kişilik bir heyetin önemli rol oynadığı rivayet edilmektedir. Bölgede yeni dinin yayılmasına çaba harcayan ilk müslüman kral Ali Yaji b. Sâmiyâ (1349-1385), daha önce altında putperest tapınma törenlerinin yapıldığı büyük bir ağacı kestirerek yerine cami inşa ettirdi. Ali Yaji'yi takip eden kralların altısı yine mahallî dinlere mensuptu. Müslüman kral Yakubu döneminde (1452-1463) Batı Sudan'dan gelen müslüman tüccar ve ilim adamları Kano'da İslâm'ı yaymayı sürdürdüler. Yerine geçen oğlu Muhammed Rumfa (1463-1499) bölgedeki hükümdarların en güçlülerindendi; şehri imar etti ve surlarını genişletti; halka İslâm'ı öğreterek çoğu Tinbüktü'den gelen din adamlarını ve âlimleri buraya topladı. Danışmanlığını yapan Tilimsânlı Muhammed el-Magīlî'nin etkisiyle idarî işlerde İslâmî kuralların uygulanmasına büyük özen gösterdi. Sadece Kano'da değil bütün Hevsâ memleketlerinde etkili olan Magīlî Tâcü'd-dîn adlı hükümdarlara görevlerini anlatan bir de kitap yazmıştı. Muhammed Rumfa döneminde hızlanan Sahrâ ticareti sayesinde Kano gelişti ve bir taraftan Bornu Devleti

ile siyasî ilişkiler kurarken bir taraftan da Kuzey Afrika ülkeleri ve Mısır'la yakınlaşma sağlandı.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Sahrâ kervan yolunun denetimini ele geçirebilmek için Kano ile Katsina arasında uzun süren savaşlar oldu. Bu savaşlarda zayıflayan Kano, Bornu'ya vergi vermek zorunda kaldığı gibi Songay Sultanlığı'nın işgaline de uğradı ve ancak haraç ödeyerek bu durumdan kurtulabildi; yüzyılın sonlarında ise diğer Hevsâ Devleti Kebbi'nin yönetimine girdi. Bir süre sonra bağımsızlığını ele geçirdi; fakat XVIII. yüzyılın başında Bornu tarafından tekrar vergiye bağlandı. XIX. yüzyılın başlarında Osman b. Fûdî'nin liderliğinde başlayan cihad hareketi neticesinde Fûlânîler'in eline geçen (1807) Kano, Nijerya Fûlânî Devleti'nin on dokuz emirliğinden biri oldu.

Kano, XIX. yüzyılın ortalarında bölgeye ulaşan İngiliz sömürgeciliğine karşı uzun yıllar direndiyse de Emîr Aliya zamanında (1894-1903) işgal edildi. Şehrin sömürgecilerin hâkimiyetine girmesinden sonra mahallî yöneticilere sınırlı bir sorumluluk tanıyan "dolaylı yönetim" rejimi kuruldu. Sömürge yönetimi Kuzey Nijerya'yı Katsina'nın da bağlandığı Kano dahil on iki eyalete böldü. 1956'da Batı ve Doğu Nijerya bölgeleri kendi hükümetlerini kurarken 1959'da da kuzey bölgesi kendi hükümetini teşkil etti. Bir yıl sonra ise bütün eyaletlerin katılımıyla 1 Ekim 1960'ta Nijerya Federasyonu kuruldu.

XVI. yüzyılda nüfusunun 60.000 civarında olduğu sanılan Kano'yu ilk defa 1824-1826 yılları arasında ziyaret eden Avrupalı seyyahlardan İngiliz Hugh Clapperton, şehri fazla miktarda Avrupa ve Kuzey Afrika ticaret malının pazarlandığı bir ticaret merkezi şeklinde anlatmaktadır. 1854'te buraya gelen Alman seyyahı Henri Barth da şehrin bir endüstri, dokumacılık ve dericilik el sanatları merkezi olduğunu söyler. Fransız seyyahı Charles Monteil ise 1891'de geldiği Kano'ya her yıl yüz binlerce tüccarın gelip gittiğinden

bahseder. İngiliz sömürge yönetimi yer fıstığı üretimini destekleyerek Kano'yu bu alanda en önemli merkez durumuna getirdi ve Lagos-İbadan demiryolu hattını buraya kadar uzatarak (1912) ihraç ürünlerinin Gine körfezine taşınmasını sağladı; böylece ticaretin yönü güneye çevrildi. Yer

fıstığı bugün de Kano, dolayısıyla Nijerya ekonomisinde önemli bir yer tutar. Eyalet topraklarında pamuk tarımının da gelişmiş olması Kano'da dokumacılık, boyama ve tekstil endüstrisini ön plana çıkarmış, özellikle pamuklu dokumacılığının yaygınlaşması buraya Afrika'nın Manchester'i denilmesine yol açmıştır. Ayrıca burada üretilen dericilik, bakırcılık ve gümüş kuyumculuğu ürünlerinin şöhreti ülke dışına kadar yayılmıştır. Endüstri alanında ise çimento, metal işleri, lastik, sabun, makine vb. alanlarında kurulmuş pek çok tesis vardır. Şehir demir yoluyla Lagos ve Port Harcourt'a, kara yollarıyla da çevresindeki diğer şehirlere bağlanmıştır. Nijerya'nın iki önemli milletlerarası hava alanından biri Kano'dadır ve buradan Avrupa ve Ortadoğu başşehirlerine düzenli seferler yapılmaktadır. Özellikle hac mevsiminde Kano hava alanı önemli bir rol oynar.

Şehrin tarihî mimari yapıları arasında on altı kapısıyla eski şehrin surları, eski Kano Devleti'nin emîrlerinin oturduğu saray ve mahallî sanatların sergilendiği Gidan Mahama Müzesi yer alır. Afrika'nın en önemli İslâm şehirlerinden biri olan Kano'da sûfîlik çok gelişmiştir ve burada Kādiriyye, Tîcâniyye tarikatlarının pek çok taraftarı bulunmaktadır. Şehirde çok sayıda cami ile ilk ve orta öğretim seviyesinde Kur'an ilimleri öğretilen yerlerle yüksek okul seviyesinde İslâmî ilimlerin okutulduğu eğitim kurumları bulunmaktadır. Kano'daki önemli kültür müesseseleri arasında Abdullah Bayero Üniversitesi, Kano Devlet Üniversitesi, Arap Dili İslâm Eğitimi Fakültesi, İslâm Araştırmaları ve Sanatları Fakültesi ve Kano Devlet Enstitüsü İslâmî Araştırmalar Eğitim Yüksek Okulu başta gelenlerdir. Bunlardan başka şehirde çeşitli teknik ve meslekî okullar, bazı enstitüler ve önemli bir müze (Gidan Mahama Müzesi) vardır.

Kano'da tarih boyunca çok sayıda İslâm âlimi yetişmiş veya dışarıdan gelerek buraya yerleşmiştir. Bunlar arasında başta Tilimsânlı Magīlî olmak üzere Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akīt, Abdurrahman b. Ali b. Ahmed el-Kasrî, Mahlûf b. Ali b. Sâlih el-Bilbâlî, Abdullah b. Muhammed b. Abdüsselâm, Âsım Degel, Elhaci Ömeru Salaga, Elhaci Muhammedu dan Amu ve Malam Ebû Bekir Atiku gibi şahsiyetler sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

S. J. Hogben, The Muhammadan Emirates of Nigeria, London 1930, s. 68-80; V. Monteil, L'Islam noir, Paris 1980, s. 104-105; The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver), London 1981, s. 132-133, 302; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 60-64; C. Coulon, "Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigeria", Le radicalisme islamique au sud du Sahara (ed. R. Otayek), Paris 1993, s. 123-149; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 107; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 753-766; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 132-140, 248, 251; M. Celâl Abbas, "Medînetü Kano", ME, XXXIII/6 (1961), s. 691-699; P. Lubeck, "Conscience de classe et nationalisme islamique Kano", Politique africaine, I/4, Paris 1981, s. 31-46; Abdur Rahman I. Doi, "Islamic Education in Nigeria, 11th Century-20th Century", Muslim Education Quarterly, II/2, Cambridge 1985, s. 69; O. Akinwumi - A. Y. Raji, "The Wangarawa Factor in the History of Nigerian Islam: The Example of Kano and Borgu", IS, XXIX/4 (1990), s. 375-385; G. Yver, "Kano", İA, VI, 159-160; M. Hiskett, "Kano", EI² (Fr.), IV, 572-575.

Davut Dursun

KANPÛR

Hindistan’ın Utar Pradeş eyaletinde bir şehir.

Eyaletin başşehri Leknev’in (Lucknow) 70 km. güneybatısında ve Ganj nehrinin sağ kıyısında kurulmuştur. Utar Pradeş’in en büyük şehirlerinden biri olan Kanpûr (Cawnpore) aynı zamanda adını verdiği idarî birimin de merkezidir.

Kanpûr, XVIII. yüzyılın başlarına kadar küçük bir kasaba iken 1765’te Evedh Nevvâbı Şücâüddevle’nin İngilizler tarafından mağlûp edilmesiyle stratejik bakımdan önem kazandı; bu arada Avrupalı tüccarların da ilgisini çekti ve burada çeşitli ticarî temsilcilikler açıldı. 1801’de Evedh Nevvâbı Ali Han’la yapılan bir antlaşma sonucunda şehri ele geçiren İngilizler, burayı kısa zamanda bölgenin başlıca askerî merkezi haline getirdiler. 1857’deki sipahi ayaklanması önce burada başladı; Nana Sâhib, Tantiya Tope, Azîmullah Han ve Jwala Prasad’ın önderliğindeki Hintli askerlerle İngilizler arasında şiddetli çarpışmalar oldu ve bu arada karşılıklı katliamlar yapıldı. Nana Sâhib, 7 Haziran 1857’de bağımsızlıklarını ilân ettiyse de çok geçmeden yetişen takviye kuvvetleriyle İngilizler şehrin hâkimiyetini tekrar ele geçirdiler. 1913’te şehir, yol yapımı gerekçesiyle Kanpûr Camii avlusunun bir kısmının istimlâk edilmesi üzerine, müslümanlarla İngilizler arasında günlerce süren ve yirmi civarında müslümanın öldürülmesiyle sonuçlanan kanlı sokak çatışmalarına sahne oldu. Kanpûr Camii hadisesi adıyla bilinen bu olay, Hindistan’da İngilizler’e karşı oluşan muhalefetin güçlenmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Kanpûr’da XIX. yüzyılın ikinci yarısında hızlı bir gelişme oldu. Özellikle İngilizler tarafından tekstil ve deri sanayiinde yeni atılımlar gerçekleştirildi; şehrin çevresindeki tarımda da ilerlemeler kaydedildi. Bugün önemli bir karayolu ve demiryolu kavşağında yer alan Kanpûr, Kuzey Hindistan’ın en gelişmiş sanayi ve ticaret merkezi olmasının yanı sıra bir eğitim ve kültür merkezi durumundadır. Harcourt Butler Technological Institute, Agricultural College, Indian Institute of Technology, Medical College, National Sugar Institute ve Government Textile Institute gibi Hindistan’ın

tanınmış yüksek eğitim kurumları buradadır. Kanpûr, 1991 verilerine göre 2.418.447 olan nüfusu ile

Hindistan'ın sekizinci büyük şehridir ve özellikle çok sayıdaki tapınakları ve yakınında bulunan Bithur harabeleriyle Hindular için kutsal kabul edilen bir yerdir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Ward, Our Bones are Scattered, The Cawnpore Massacres and the Indian Mutiny of 1857, New York 1996, bk. İndeks; M. Yanuck, "The Kanpur Mosque Affair of 1913", MW, LXIV (1974), s. 307-321; C. E. Bosworth, "Kānpur", EI² (İng.), IV, 551; "Kanpur", EBr., XII, 522.

Azmi Özcan

KANSU GAVRİ

(ö. 922/1516)

Memlük sultanı (1501-1516).

Asıl ismi Cündeb, künyesi Ebü'n-Nasr olup Seyfeddin ve Kansu lakaplarıyla tanınır. Yanlışlıkla Afganistan'daki Gur bölgesine nisbetle Gûrî, fakat daha doğru ve yaygın olarak Mısır'daki Gavr askerî ocağına izâfetle Gavrî şeklinde bilinir. Kansu adı ise Türkçe'de "kanı saf" anlamına gelen kanısavdan bozmadır. Kendisini Çerkez diyarından getirip Sultan Kayıtbay'a satmış olan Baybardî'ye nisbetle "Kansu min Baybardî" ve Eşref Kayıtbay'a izâfetle Eşrefî şeklinde de anılır. Mısır'a gelmeden önceki hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte yetmiş sekiz yaşlarında öldüğüne göre 844'te (1440-41) doğmuş olduğu söylenebilir.

Kansu Gavri, Gavr askerî ocağında yetiştikten sonra önce sultanın câmedârı, ardından hasekiyyelerinden biri oldu. 886'da (1481) Yukarı Mısır'ın kâşifliğine getirildi, üç yıl sonra da emîrler zümresine girerek "onlar emîri" oldu. Memlük Sultanlığı'nın kuzey seferlerine katıldı, 1485-1491 Memlük-Osmanlı savaşları sırasında Memlükler'in eline düşen Tarsus'un nâibliğine tayin edildi (894/1489). Daha sonra Halep nâibliğinden hâcibü'l-hüccâblığa, ardından Malatya nâibliğine getirildi. 1496'da Kayıtbay ölünce Kahire'ye dönerek Nâsır Muhammed'in hizmetine girdi ve "mukaddemü'l-ulûf" pâyesine, arkasından da "re'sü nevbeti'n-nüvvâb"lığa yükseltildi. Canbolat el-Eşrefî zamanında (1500-1501) Şâm nâibi Kasru'nun isyanını bastırmak üzere Devâtdâr Tumanbay'ın kumandası altında sefere çıktı. Ancak Tumanbay, âsi Şam valisiyle birleşerek Canbolat'ı tahtından indirip kendini sultan ilân edince Gavri sırasıyla devâtdârlık, vezirlik ve üstâdüddârlık görevlerini üstlendi. Sultan Tumanbay emîrlerin kendi aleyhine döndüğünü görünce bir süre Kahire'de gizlendi. Tumanbay'a muhalif mukaddem emîrleri aralarından uygun birini sultan seçmek üzere toplandılar ve yaşı altmışı aşmış olan Kansu Gavri'yi uygun gördüler. Aslında emîrler onu, saltanat hırsının

bulunmayışından ziyade yaşlılık ve zayıflığından yararlanarak dilediklerini yapabileceklerini sandıkları için seçmişlerdi. Böylece 1 Şevval 906'da (20 Nisan 1501) Abbâsî Halifesi Müstemsik-Billâh ve devlet ileri gelenleri tarafında kendisine biat edilen Gavri'ye el-Melikü'l-Eşref lakabı verildi.

Kansu Gavri, önce asayiş ve güvenliği sağlayıp iç meseleleri çözmeye çalıştı. Yaptığı ilk icraat, tekrar saltanatı ele geçirmeye çalışan selefi Tumanbay'ı ortadan kaldırmak ve ona tâbi olanları Yukarı Mısır'a sürdürmek oldu. Sadık emîrlerini devletin önemli makamlarına getirdi, bu arada kendisini tahttan indirmek isteyenleri bertaraf etti. Devlet kadrolarına yakınlarını tayin ederek mevkiini güvence altına almaya çalıştı. Haseki memlüklerini arttırıp sayılarını 1502-1516 yılları arasında 1200'e çıkardı. Bunlardan 400 köleyi ayırdı ve bu köleler onun adına nisbetle "el-memâlîkü'l-Eşrefiyye el-Gavriyye" diye anıldı.

O sırada Portekizliler'in doğu ticaret yolunu kesmelerinden dolayı Mısır önemli miktarda vergi geliri kaybına uğramış durumdaydı. Bu yüzden Gavri çeşitli zümrelerden, hatta nâib ve kâşiflerden tahsil edilen vergileri arttırırken tüccar, mukātaa sahipleri ve esnaftan alınan vergileri de bir yıl önceden toplattı. Müsâdere sistemini yaygın hale getirdi, ticarî mallara ağır vergiler koydurdu. Halkın malî yönden daha çok ezilmesine yol açan ayarı düşük sikkeler kestirip devlet hazinesini doldurmaya çalıştı. Onun bu uygulamaları çeşitli kesimlerce tepkiyle karşılandı. Mısır, Suriye ve Hicaz'da merkezî hükümete karşı isyanlar çıkarken Şam halkı da nâiblerine baş kaldırdı. Trablus nâibi Devletbay ile Halep nâibi Sıbay, bu olayları istismar ederek Sultan Gavri'yi devirmek için Kıyt er-Recebî'yi de yanlarına alıp birleştiler. Kansu Gavri, bu ittifakı önce Mısır'da ve ardından gittiği Şam'da dağıttı. Emîr Sıbay'a Şam nâibliğini vererek durumu lehine çevirmeyi başardı. Ancak 920 Rebîülevvelinde (Mayıs 1514) kuzeye gerçekleştirilen sefer sırasında Memlük askerlerinin Halep halkına yaptığı zulümler yüzünden Halep nâibiyle çatışmalar meydana geldi. Bu olayın, daha sonra Osmanlı padişahıyla ilişki kuran Halep nâibi Hayır Bey'e ve Halep halkına büyük tesiri olmuştur. Hicaz'a da aleyhine çıkan olayları bastırmak için birkaç sefer düzenleyen Kansu Gavri sonunda duruma hâkim oldu ve Mekke'ye Şerif Berekât'ı tayin etti.

Kansu Gavri döneminde Memlük Sultanlığı, Portekiz ve İspanya'nın

saldırılarına uğrarken Safevî ve Osmanlı devletlerinin rekabetiyle de karşı karşıya kaldı. Memlük Sultanlığı'nın Hint ve Uzakdoğu ülkeleriyle ticarî, Abbâsî hilâfetinin merkezi ve Haremeyn'in hâmisi olarak da mânevî münasebeti vardı. Özellikle Portekizliler'in Kızıldeniz, Basra körfezi ve Hint denizindeki faaliyetleri, Memlükler'i zor durumda bıraktığı gibi mukaddes yerler de tehdit altına girmiş bulunuyordu. Ticarî menfaatleri sarsılan Venedik hükümeti, İslâm ülkelerinin hâmisi olarak Gavri'ye elçi gönderip Portekizliler'e karşı koymasını, Hindistan'daki müslüman hükümdarların onlarla ticaret yapmalarını engellemek için faaliyete geçmesini, Mısır limanlarında bulunan malların fiyatlarını indirmesini istemişti. Öte yandan Hindistan'daki müslüman devletler de Sultan Gavri'ye feryatnâmeler göndererek yardım istemeye başlamışlardı. Kansu Gavri, Portekizliler'in müslüman tüccar ve hacıların gemilerine saldırılarını durdurmak için papaya ve bazı Avrupa krallarına çağrıda bulunduysa da bundan bir sonuç çıkmadı. Portekizliler ise saldırılarını arttırmışlar, 1505'te Hint denizinde on yedi gemiyi birden batırmışlardı. 1502 yılından beri yavaş yavaş Hindistan sahillerine yerleşen Portekizliler'e karşı Memlük Sultanı Gavri, elli savaş gemisiyle birlikte Cidde nâibi Hüseyin el-Kürdî kumandasında Hindistan'a bir sefer düzenletti. Emîr Hüseyin de Mekke ve Medine'nin önemli ticaret limanı olan Cidde'nin savunması için sur ve burçlar yaptırdı; Kızıldeniz'e gizlice giren Portekiz gemilerini takipten sonra 1506'da Hindistan'a yöneldi. Bu arada Gavri, Portekizliler'i durdurmak için Avrupa'ya bir elçi daha gönderdi.

913'te (1507) Hint Okyanusu'na varan Memlük deniz kuvvetleri, Şaul Limanı önünde Portekizliler'le çarpışarak onları mağlûp ettilerse de artık Hindistan'a yerleşmiş olan Portekizliler'e ertesi yıl Diu Limanı'nda yenildiler. Hindistan hâkimlerinden Mahmud Şah, Kansu Gavri'ye, Portekizliler'in oradaki düşmanca

faaliyetlerini ve bazı yerleri istilâsını önlemek amacıyla arka arkaya elçiler gönderince Gavri 916'da (1510) Tavâşî Beşîr adlı elçisini, önce Hindistan hükümdarlarına gerekli yardımları yapması için Aden hâkimi Âmir b. Dâvûd'a, ardından Portekizliler'e karşı birbirleriyle birleşmeye davet maksadıyla Hindistan hükümdarlarına gönderdi. Gavri ayrıca, yeni bir donanma teşkili için gerekli ihtiyaçları sağlamak üzere aynı yıl Yûnus el-Âdilî adlı elçisini Osmanlı başşehrine yolladı. II. Bayezid, Memlük

sultanına Selman Reis başkanlığında bazı gemi uzmanları ve 1000 kadar Anadolu levendi ile tüfek, ok, barut, kürek, bakır, demir, araba, halat, gemi demiri (lenger) gibi levazım sevketti (İbn İyâs, IV, 201). Selman Reis'in gayretleriyle ertesi yıl Süveyş Limanı'nda yapımları tamamlanan yeni donanma gemileri, yine Osmanlı padişahının hediye olarak gönderdiği silâh ve levazımla teçhiz edildi.

Bu arada Aden, Sevâkin ve Cidde'nin tehlikede olduğuna dair haberler gelince Sultan Gavri, Hüseyin el-Kürdî'yi tekrar Cidde nâibliğine tayin etti (919/1513). Süveyş'te hazırlanan donanmayı da denize indirterek Selman Reis kumandasında Cidde'ye gönderdi. Ancak o sırada devletin kuzey cephesinde yeni gelişmeler oldu. İspanyollar Kuzey Afrika'da ve bu arada Memlük sahillerinde faaliyetlere başladılar. Kansu Gavri, 914'te (1508) bunlara karşı yakını Muhammed Bey kumandasında bir kuvvet gönderdi. Önce galip gelen Muhammed Bey 916'da (1510) yenildi ve silâh yüklü on sekiz gemisi İspanyollar'ın eline geçti.

908'de (1502) Memlük Sultanlığı'nın kuzey sınırına giren Safevîler 913'te (1507) Malatya'ya saldırmışlar, fakat bu saldırı Dulkadırlı Beyi Alâüddevle tarafından durdurulmuştu. Safevîler tarafından memleketi zaptedilen Bağdat hâkimi de Mısır sultanına sığınıp yardım isteğinde bulunmuştu. Kansu Gavri ise Şah İsmâil'le doğrudan bir savaşı arzu etmediğinden onun isteğini reddetti.

Öte yandan Kansu Gavri devrinde Osmanlı-Memlük münasebetleri dostluk içinde başlamış, iki devlet arasında yazışmalar yapılmış ve karşılıklı elçiler gelip gitmişti. Hatta II. Bayezid'in ölümünü duyunca Sultan Gavri'nin Mısır'ın birçok camisinde gaip namazları kıldırdığı rivayet edilir. 920'de (1514) Safevî Devleti üzerine sefere çıkan Yavuz Sultan Selim, Kansu Gavri'ye Şah İsmâil'e karşı birleşme teklifinde bulundu. Ancak daha 915'te (1509) Yavuz Sultan Selim'in kardeşi ve rakibi Korkut'u ve 919'da (1513) Şehzade Ahmed'in oğulları Süleyman ve Alâeddin'i törenle karşılayıp himaye etmiş olan Sultan Gavri bu teklifi cevapsız bırakınca iki devlet arasındaki ilişkiler bozulmaya başladı. Öte yandan Şah İsmâil de iki büyük devletin ittifakını önlemek için Gavri'ye elçiler göndermiş, hatta Memlük sultanının kararsızlığından yararlanarak adamları vasıtasıyla onun Safevîler'in gizli müttefiki olduğu haberlerini yaymıştı. Kansu Gavri'yi

Safevîler'e karşı yanına çekmeyi başaramayan Yavuz Sultan Selim, bu defa Memlük sultanına bağlı Dulkadırlı Beyi Alâüddevle'ye aynı teklifi yaptı. Ancak onun da bu teklifi reddetmesi üzerine Kayseri'nin idaresini Alâüddevle'nin rakibi Şehsuvaroğlu Ali Bey'e verdi (920/1514). Alâüddevle'nin Osmanlı ordusunun erzak kollarını vurması üzerine de iki devletin arası iyice açıldı.

O sırada Kansu Gavri, Alâüddevle ile Şehsuvaroğlu Ali Bey arasındaki çatışmaları gözetmek bahanesiyle kalabalık bir orduyla Halep'e gelmişti. Hadım Sinan Paşa'nın, Şehsuvaroğlu'nun telkiniyle Alâüddevle ve dört oğlunun başını kesip Yavuz Sultan Selim'in mektuplarıyla Gavri'ye göndermesi, Dulkadırlı topraklarının ve Memlükler'in nüfuz sahasındaki bazı yerlerin Osmanlılar tarafından zaptı vb. faaliyetler iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Osmanlı-Safevî savaşı galibinin mutlaka Memlük topraklarına yöneleceğini düşünen Kansu Gavri, Şah İsmâil'e ittifak teklifinde bulunmuş, Halep'e biraz da bu yüzden gelmişti. Gavri'nin Halep'e geldiğini öğrenen Yavuz Sultan Selim, Sinan Paşa'yı serdar olarak önden Diyarbekir'e gönderdi. Yavuz Sultan Selim'in Memlük seferine çıkmasında Şehsuvaroğlu Ali Bey'in, Gavri'nin hasekilerinden olup Yavuz Sultan Selim'e sığınan Hoşkadem'in, öteden beri Osmanlı padişahı ile bağlantısı bulunan ve ona casusluk yapan Halep nâibi Hayır Bey'in önemli rolleri vardır. Memlük sultanının mukaddes beldeleri ve hac yollarını Portekiz ve İspanyol saldırılarına karşı koruyamaması ise (Celâlzâde, s. 404) seferin başlıca mânevî sebebini oluşturmaktaydı. Kahire'de "nâibü'l-gaybe" olarak kardeşinin oğlu Tumanbay'ı bırakan Kansu Gavri'nin yanında Abbâsî halifesi, dört kādılkudât, Memlük Sultanlığı'na iltica etmiş olup gerekirse Osmanlı tahtının vârisi olarak gösterilecek olan Şehzade Kasım yer alıyordu. 10 Cemâziyelâhir 922'de (11 Temmuz 1516) Halep'e gelen Sultan Gavri, Elbistan ovasında Sinan Paşa ile buluşan Yavuz Sultan Selim'in Malatya'yı ele geçirip Halep'e yönelmesi üzerine Mercidâbık'a doğru hareket etti. Bu ovada yapılan savaş fazla uzun sürmedi ve Osmanlılar'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Ordusunun kesin yenilgisini gören Kansu Gavri kaçmaya çalışırken bir rivayete göre atından düşerek ölmüş ve cesedi bulunamamıştır. O sırada yetmiş sekiz yaşlarında olan Gavri muharebe meydanında ölen ilk Memlük sultanıdır.

Kaynaklarda hayır sever bir hükümdar olarak zikredilen Kansu Gavri Mısır, Suriye ve Haremeyn'de birçok sosyal tesis yaptırmıştır. Kahire'de su kemerleri, beş minareli bir cami ile yanında medreseler, hankah, sebil, kendisi için türbe, çocuklar için mektep, caminin arkasında bir kervansaray inşa ettirmiş ve burası zamanla bu sultanın adıyla anılan bir çarşı haline gelmiştir. Sultan Berkuk döneminde Emîr Çehârkes tarafından inşa ettirilen Han el-Halîlî'yi 917'de (1511) yıktırıp yeni dükkân ve depolar ilâvesiyle yeniden yaptırmış, yanında bir esir pazarı kurdurmuştur (burası halen Kahire'nin en büyük antika pazarlarından biridir). Kal'atülcebel'in bazı yerlerini tamir ettiren Gavri buranın alt tarafındaki meydanda büyük bir saray, mahkemeler için odalar yaptırmış, Şam'dan getirtilen çeşitli ağaçlarla donatmıştır. Kansu Gavri ayrıca, Nil nehrinin Ravza adasında Nil mikyasının yanında büyük bir saray ve bir cami daha inşa ettirmiştir. Ezher Camii'nin minarelerinden ikisi Gavri döneminden kalmadır. Bunlardan başka Gavri Halep'te kaleler, Mekke'de mücâvirler için hastahane, ribât ve medrese bina ettirdiği gibi su kuyuları açtırmış, Süveyş'te ve Akabe'de hacılar için büyük bir kervansaray, Acrud ve Ezlem gibi burçlarla birkaç depo yaptırmıştır. Kansu Gavri döneminde bazı âlim ve şairler yetişmiştir. Ulemânın başlıcaları Celâleddin es-Süyûtî, Zekeriyyâ el-Ensârî, Şehâbeddin el-Kastallânî ve Nûreddin el-Uşmûnî'dir. Dönemin en ünlü şairleri de Abdülkādir ed-Dimyâtî, Alâeddin b. Melik el-Hamevî, Âişe el-Bâûniyye, Nâsır Muhammed b. Kansu b. Sâdık ve Cemâleddin es-Selâmünî'dir.

Bizzat kendisi de ilim ve edebiyatla meşgul olan Kansu Gavri, Kal'atülcebel'de ilmî meclisler toplar, tarih, terâcim ve şiir alanlarında yaptırdığı münazaralara kendisi de katılırdı. Onun Hurûfî şair Nesîmî'nin şiirlerine büyük ilgi gösterdiği, hatta kendi döneminde Hurûfîliğin Mısır'da yayılmaya başladığı bilinmektedir. Gavri'nin Türkçe ve Arapça mensur ve manzum eserleri vardır. Nefâʾisü'l-mecâlisi's-Sulṭâniyye ve el-Kevkebü'd-dürrî fî mesâʾili'l-Ġavrî adlı mensur eserlerinin bazı kısımları Abdülvehhâb Azzâm tarafından Mecâlisü's-Sulṭân el-Ġavrî ismiyle yayımlanmıştır (bk. bibl.). Şair Şerîfî'ye Firdevsî'nin ünlü Şâhnâme'sini Türkçe'ye çevirten Kansu Gavri'nin Arapça şiirleri, yirmi altı kaside ve kıta ile yirmi bir müveşşahı ihtiva eden el-Ḳaṣâʾidü'r-Rabbâniyye ve'l-müveşşaḥâti's-Sulṭâniyye el-Ġavriyye adlı eserde toplanmıştır. Bunun iki nüshası Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de (Mecmualar, Edeb, nr. 646) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Bağdat Köşkü, nr. 138) kayıtlıdır. Divanı

üzerinde Mehmed Yalçın Harvard Üniversitesi'nde bir tez yapmıştır (Divan-i Qansuh Al-Guri: a Critical Edition of Turkish Poetry Commissioned by Sultan Qansuh Al-Guri, 1501-1516, 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Kansu Gavrî, Mecâlisü's-Sulṭân el-Ġavrî (nşr. Abdülvehhâb Azzâm), Kahire 1360/1941, neşredenin girişi, s. 4-53; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 2 vd., 201; V, 3 vd.; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, IX. Defter, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 29, tür.yer.; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), İstanbul 1274, I, 396-402; İbn Tolun, Mufâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṡi'z-zamân (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1962-64, I, 234, 237, 241; II, 24; a.mlf., İʿlâmü'l-verâʾ (nşr. Abdülazîm Hâmid Hattâb), Kahire 1973, s. 240; İbn Zünbül, Târîḫu's-Sulṭân Selîm Ḫân maʿa's-Sulṭân el-Ġavrî, Kahire 1278, s. 18-25, 44-50, 66-70; Celâlzâde, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 395, 403 vd., 416 vd.; Kutbüddin Mekkî, Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî, Riyad 1387/1967, s. 16-27; Feridun Bey, Münşeât, I, 369-375, 426 vd., 452-453, 484; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 294-297; Muhammed Awad, "Sultan el-Ghawri His Place in Literature and Learning", Actes 20 Congress International Orientalists (1938), s. 321-322; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 131-133; a.mlf., "Silâhşör'ün Fethnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV, sy. 2/17 (1958), s. 294-320; sy. 3/18 (1961), s. 430-454; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-ʿAṣrü'l-Memâlîk fî Mıṣr ve'ş-Şâm, Kahire 1976, s. 185-191; a.mlf., Mıṣr ve'ş-Şâm fî ʿaṣri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk, Kahire, ts., s. 267-275; Mustafa Necîb, Tanẓîmü'l-ceyşi'l-Memlûkî fî ʿahdi's-Sulṭân el-Ġavrî, Kahire 1985, s. 7, 8, 9, 12, 14; Mahmûd Rızk Selîm, el-Eşref Ḳānṣû el-Ġavrî, Kahire, ts., s. 21-22, 30-35, 44-45, 49-59, 89-90 vd., 112-126, 152 vd., 171 vd.; C. F. Petry, "Qānṣūh al-Ghawrī", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, X, 226-227; a.mlf., "The Military Innovations of Sultan Qānṣūh al-Ghawrī: Reforms or Expedients?", al-Qantara, XIV/2, Madrid 1993, s. 441-467; Rıfkı Melûl Meriç, "Kansuhül Guri'nin Şiirleri", Oluş, sy. 19, Ankara 1939, s. 290-291; A. Zajczkowski, "Poezje stroficzne muvaṣṣaḥ mameluckiego

sultana Qānsūh (Qansav) Gavrī", RO, XXII (1964), s. 63-89; Şa'bân Muhammed Mürsî, "Dîvânü's-Sulṭân el-Ġavrî", MMMA (Kahire), XXVI/2 (1980), s. 97-113; C. J. Kerslake, "The Correspondance between Selim I and Kānṣūh al-Ğavrī", POF, XXX (1980), s. 219-233; Arab Hüseyin Da'kur, "es-Sulṭânü'l-Memlükî Ḳanṣû el-Ġavrî: Siyâsetihi'd-dâḫiliyye ve'l-ḫâriciyye (906-922/1500-1516)", Ḥavliyât: Ferʿu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, IV, Beyrut 1989, s. 383-390; M. Sobernheim, "Kansu", İA, VI, 162-165; P. M. Holt, "Ḳānṣawh al-G͟hawrī", EI² (İng.), IV, 552-553.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

KANSU GAVRİ KÜLLİYESİ

Kahire’de geç Memlük devrine ait külliye.

Kahire’de Kömürpazarı (Fahhâmîn) mahallesinde Muiz sokağındadır; 909-910 (1503-1504) yıllarında Sultan Kansu Gavri tarafından yaptırılmıştır. Cami, sebil, mektep, türbe, hankah ve medreseden meydana gelen külliye sokak içinde iki bölüm halinde yer almaktadır.

Caminin cephesi uzun bir yazı frizine sahiptir. Hemen altında hareketli bir taçkapı vardır. Dikdörtgen bir açıklığı bulunan taçkapının üzerinde, içi stalaktitli mukarnas dolgulu üç dilimli yonca biçimli bir kemerli alınlık görülür. Bu mukarnasların hemen altında bir yazı şeridi daha yer almaktadır. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olan taçkapının üzerinde demir parmaklıklı bir pencere bulunmaktadır. İki ve üç sıralı pencerelerle hareketlendirilmiş olan cephenin güney tarafında dışarıya taşkın olarak yerleştirilmiş dört katlı bir minare vardır. Minarenin her tarafında görülen kemerli açıklıklar mimaride hareketliliği açıkça belli etmektedir. Kare bir form gösteren minare tuğladan yapılmış olup yeşil çinilerle süslenmiştir. Minarenin tepesinde külâh yerine Arap mimarisinde çok görülen, soğan biçiminde biri ortada olmak üzere beş kubbecik bulunmaktadır. Ancak aslında bunların dört adet olduğu kabul edilmektedir.

Zengin süslemeleriyle dikkati çeken caminin içinin büyük kısmı siyah-beyaz mermerle kaplı olup yer yer taş oymalara da rastlanmaktadır. Fazla kaliteli olmayan oymalar Memlük sanatını yansıtan özelliktedir. Geniş bir kemere sahip olan içteki ana eyvanın cephesinde iki yandan gelen kavisli şerit en üst noktada düğümlenmekte, iki yanında madalyonlar içinde yazı bulunmakta, yukarıda ise bir yazı şeridi yer almaktadır. İç mekânda kapının hemen yanından başlayan ve Gebze’de Çoban Mustafa Paşa Camii ile benzerlik gösteren dikdörtgen şeklindeki süslemeler yine Memlük sanatının kullandığı düzenlemelerdir. Aydınlık kısmın altında yer alan stalaktitli süslemeler de dikkat çekicidir.

Caminin kuzey tarafında bulunan mektebin kapısı yine cami gibi üçlü bir kemer açıklığına sahiptir. Bu açıklığın içerisi stalaktitli olarak düzenlenmiştir. Üç cephesiyle dışa taşkın olan mektep sebille birlikte ele alınmıştır. Mektebin içinde güneyde yer alan türbenin dikdörtgen formdaki tabanı ve geçiş bölümleri bugün mevcuttur. Tuğladan yapılmış ve yeşil çinilerle kaplanmış olan kubbe XX. yüzyılın başında çökmüştür. İmam Şâfiî Türbesi'nin kubbesi de belki Kansu Gavri'nin tamiratının sonucu olarak bir zamanlar yeşil çinilerle kaplıydı. Vakfiyede yer alan bilgiler ışığında girişteki dehlizin hankah şeklinde düzenlenmiş bir toplantı yeri olduğu söylenebilir. Çünkü vakfiyede dervişlerin burada toplanması için inşa edildiği belirtilmiştir. Bunun yanında medreseye ilâve edilmiş olan birkaç hayat bölümü ilginç bir uygulama olarak görülmektedir. Külliye daha önceki sultanlara ait tesislerden farklı olarak yola taşkın bir şekilde köşe yapmaktadır. Bugün burada görülen meydan külliyeye gelir sağlanması için pazarcılara kiralanmıştır. Külliye binaları günümüzde onarım görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, V, 61; R. L. Devonshire, l'Egypte musulmane, Paris 1926, s. 108-109; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-eṯeriyye, Kahire 1946, s. 286; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾüha'ṣ-ṣaliḥûn, Kahire 1404, IV, 17, 18; G. Michell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 228-229.

Dorıs Behrens Abouseıf

KANTAR

(القنطار)

Eski bir ağırlık ölçüsü.

Bazı Arap dilcileri kelimenin Arapça katr kökünden geldiğini, bazıları da Süryânîce veya Berberîce olduğunu ileri sürmektedir. Ancak aslı Latince centenarius (yüzlük) olan kelime Grekçe’ye kentenarion ((((((((((((), oradan Süryânîce’ye kantîrâ ve Arapça’ya kıntâr (çoğulu kanâtîr) olarak geçmiştir. Milâttan sonra IV. yüzyılda yaşayan Epiphanius, Romalılar’ın icat ettiğini söylediği centenariusun değerini 100 libra = 1200 ons = 2400 stater = 4800 şekel = 28.800 gramma şeklinde verir (Epiphanius’ Treatise, s. 12, 57-58). Bunun metrik karşılığı 31,7808 kilogramdır. Arapça’dan Türkçe’ye kantar, İngilizce, İspanyolca, Fransızca ve Portekizce’ye quintal ve quintale, İtalyanca’ya cantaro (cantar, cantare) şeklinde geçen kelimenin Türkçe versiyonu bütün Balkan dilleriyle Rusça ve Ukraynaca’ya aynen veya kandar, kandari biçiminde aktarılmıştır (Hóvári, XXXIX/2-3 [1985], s. 263, 265). Türkiye’de metrik sisteme geçme teşebbüsleri sırasında yaygın kullanımına rağmen kantar kelimesinin Fransızca versiyonu kental olarak ödünç alınmıştır. Türkçe’de bir çeşit tartı aletine de kantar denir. Kantarla tartılan şeylerden alınan resme kantariye, bu resmin mültezimine kantar ağası, tartım işlemini yapan kişiye ise kantarcı adı verilir.

Kıntâr Kur’an’da üç yerde (Âl-i İmrân 3/14, 75; Nisâ 4/20) “yığınla altın gümüş” anlamında geçmektedir. Kur’an’daki kullanımına rağmen kantarın bir tartı birimi olarak tam karşılığının Câhiliye Arapları tarafından bilinmediği anlaşılmaktadır. Sıhhati tartışmalı bazı hadislere göre Hz. Peygamber’e kıntârın değerine ilişkin sorular yöneltilmiş ve 1000 dinar, 1200, 2000 veya 12.000 ukıyye değerinde olduğunu bildirmiştir (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 32; İbn Mâce, “Edeb”, 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 233; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, VIII, 4408-4409). Ayrıca sahâbe ve tâbiînden bazıları da kıntârın karşılığı olarak 12.000, 40.000, 80.000 dirhem, 70.000 dinar, 70.000 miskal, 1 öküz tulumu dolusu altın ve gümüş gibi farklı değerler vermişlerdir (İbnü’l-Esîr, IV, 113;

Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 32; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 233).

Diğer ölçü birimleri gibi yer, zaman ve tartılan şeyin cinsine göre değişiklik göstermişse de kantarın değeri genellikle 100 rıtla eşit olmuş, ancak 100 menne kadar da çıkabilmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) cins ve yöre belirtmeksizin kantarın 120 rıtl olduğunu bildirmektedir (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 105). Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî’nin (ö. 560/1164) verdiği bilgiden elde edilen 1 kantar = 120 rıtl = 1440 ukıyye = 185142{ dirhem eşitliği de öncekini desteklemektedir (Aḳrâbâzîn, s. 295, 296). Zehrâvî (ö. 400/1010 [?]), genelde kantarın 100 rıtla eşdeğer olduğunu belirttikten sonra yörelere göre değişen karşılıklarını şu şekilde kaydetmektedir: 1 Gaylân (?) kantarı = 70 menâ = 140 rıtl; 1 Leys kantarı = 156 rıtl; 1 Mısır (Mahalle ?) kantarı = 212 (112 ?) rıtl (et-Taṣrîf, II, 460). Geniza belgeleri de 140 rıtllık (~ 65 kg.) bir kantarın mevcudiyetini göstermektedir (Gil, s. 168). Makrîzî (ö. 845/1442) Bizans’a ait İstanbul kantarını 7200 dinar olarak bildirmektedir (İttiʿâẓü’l-ḥunefâ, II, 194). Bu da 4,414 gramlık miskal-dinar esas alındığında Epiphanius’un centenariusunu verir.

İslâm coğrafyasında birbirinden farklı ağırlıklarda kantarlar kullanılmıştır. Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin (ö. 487/1094) verdiği

bilgilerden anlaşıldığına göre zeytinyağının ve biber gibi ithal malları dışındaki diğer şeylerin tartılmasında kullanılan Tâhert kantarı 1,75 Kurtuba (Cordoba) kantarına, Nekûr kantarı 100 rıtla (= 2200 ukıyye = 33.000 dirhem), Asîle kantarı 20 kuleyleye (= 2240 ukıyye) denktir (el-Muġrib, s. 69, 89, 91, 113). XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında Turtûşe (Tortosa) kantarı 720 Venedik küçük libresine (216,8856 kg.) eşitti (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 478). Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young’a göre 1890’larda Fas’ta 51,36 kg., 242,4 kg. (200 okka) veya 256,8 kg. (100 rıtl) ağırlığında çeşitli kantarlar kullanılmıştır (Corps, IV, 368). Bruno Kisch Merakeş kantarının 100 pound (53,973 kg.), Sarakusta (Saragossa) kantarının 4 arroba (rub‘) veya 144 libre (49,6944 kg.) değerinde olduğunu bildirmektedir (Scales and Weights, s. 231, 234).

Bir İngiliz kaynağına göre Cezayir’de 1584 yılında hassas mallar ve

baharatın tartılmasında kullanılan kantar Kahire baharat kantarı gibi 120 sarraf paunduna (44,79 kg.) eşitti. Ayrıca metal gibi kaba mallar için kullanılan büyük kantar 180 libre (67,18 kg.) çekerdi (Hinz, s. 27). 1830'larda kullanılan attar kantarı 54,608 kg., manav kantarı 61,434 kg. ve büyük kantar 92,151 kg. değerindeydi (Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, III, 23). Kisch'in işaret ettiği beş farklı kantarın ağırlıkları ise şöyledir: 54,05 kg. (bakır ve bal mumu için), 59,455 kg. (pamuk ve badem için), 81,075 kg. (demir, kalay, yün için), 89,723 kg. (yağ, sabun, tereyağı, bal ve hurma için), 108,1 kg. (keten için) (Scales and Weights, s. 240).

1666 tarihli bir anı Tunus kantarının 125 Marsilya libresine, 1687 ve 1699 tarihli tüccar raporları da 100 Tunus rıtlının 124-125 Marsilya libresine eşdeğer olduğunu bildirir. Buna göre Tunus kantarının ağırlığı 50 kg. civarındadır (Boubaker, XVI [1984], s. 128-129). XIX-XX. yüzyıllarda yaygın olan attar kantarı da her biri 16 ukıyyelik 100 rıtla (50,4 kg.) eşitti (Kisch, s. 235; Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 249, 250).

Şeyzer kantarı 100 Şeyzer rıtlı = 1200 ukıyye = 68.400 dirhem ağırlığındaydı (Celâleddin eş-Şeyzerî, s. 15). Dımaşk ve Trablus kantarı 60.000 dirhemlik, Halep ve Hama kantarı ise 72.000 dirhemlik 100 rıtla eşitti (Kalkaşendî, IV, 181, 215, 233, 237). XIII-XVI. yüzyıllarda hazırlanmış tüccar rehberlerine göre Halep ve Hama kantarının değeri 214,3 kg. ile 229,6 kg., Dımaşk kantarınınki 174,2125 kg. ile 186,7626 kg., Lazkiye ve Cebele kantarınınki 214,623 kg. ile 221,4 kg., Trablus kantarınınki 197,3 kg. ile 198,62 kg. arasındaydı. Trablus pamuk kantarı ise 225 kg. çekerdi (Hinz, s. 26; Ashtor, XLV/3 [1982], s. 477-478). Ayrıca Kisch'e göre 100 rıtl (rottolo) = 1600 ons (50,863 kg.) ve 175 rıtl = 126.000 dirhem (398,872 kg.) ağırlığında Trablus kantarları vardı (Scales and Weights, s. 235, 240). XVII. yüzyılda Halep kantarı 575 Marsilya libresine (mazı için), Dımaşk kantarı da 110 rıtl veya 145 Marsilya libresine (mazı, kül için) eşitti (Thiollet, sy. 5-6 [1992], s. 119-120). Bu yüzyılda Dımaşk kantarının değeri 150 Osmanlı okkasına (192,4 kg.) yükseltildi (Hinz, s. 26). XVIII-XIX. yüzyıllarda Şam kantarı 180 okkaya (= 100 rıtl = 72.000 dirhem), Trablus kantarı 100 Trablus okkasına (48,83 kg.) tekabül ederdi (Sauvaire, JA, IV [1884], s. 269; Berov, XI/2 [1975], s. 35). XIX. yüzyılın sonlarına doğru odun ve kömür ölçümünde kullanılan Şam kantarı 200 okkaya (242,4 kg.) veya 100 rıtla (256,8 kg.), Halep kantarı ise 250 okkaya

(320,725 kg.) eşitti (Young, IV, 368).

Beyrut'ta XIII-XVI. yüzyıllar arasında iki çeşit kantarın kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, Dımaşk kantarına veya 600 Venedik küçük libresine (180,738 kg.) eşit olan baharat kantarı, diğeri Magosa kantarına veya 750 Venedik küçük libresine eşit olan 225,9 kilogramlık pamuk kantarıdır (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 478-479). 1291'den önce Taberiye kantarı 1,25 Akkâ kantarına eşitti. XIII-XVI. yüzyıllarda Taberiye kantarı 1,5 Dımaşk kantarına veya 1,25 Magosa kantarına (282,375 kg.) muadildi. 1291'den sonra Akkâ'da biri büyük (pamuk için), diğeri küçük (baharat için) olmak üzere iki çeşit kantar kullanılırdı. Birincisi Taberiye büyük kantarına (282,375 kg.), ikincisi de 80 Magosa rıtlına (180 kg.) tekabül ederdi. XVIII-XIX. yüzyıllarda Akkâ kantarı 4 Kahire kantarına (= 14.400 × 4 = 57.600 dirhem), Kudüs kantarı ise 5,5 Kahire kantarına eşitti. 1470'te Remle kantarı yaklaşık 273 kg. çekerdi (Cohen, s. 162; Sauvaire, JA, IV [1884], s. 268-269; Ashtor, XLV/3 [1982], s. 477, 479).

Irak'ta XI-XII. yüzyıllardan itibaren 100 menlik kantar yaygındı. W. Barret 1584'te 100 menlik Bağdat kantarını 722 Londra paundu (327,5 kg.), Basra kantarını 514 Londra libresi + 8 ons (233,376 kg.) olarak belirlemiştir (Hinz, s. 26). XIX. yüzyılda Hicaz kantarı 40 okkaya eşitti (SA, III, 1573).

İran'da XV. yüzyılın ilk yarısında ipek kantarı 30 menne, yani yaklaşık 57 kilograma eşittir. XVI. yüzyıldaki Portekiz işgali sırasında kullanılan Hürmüz kantarı 58,749 kilogramlık Portekiz quintali olmalıdır (Hinz, s. 26-27). Kisch de 215,319 kilogramlık bir İran ipek kantarına işaret eder (Scales and Weights, s. 240).

Mısır'da 1 kantar pirinç 110 Cerevî rıtl ağırlığında ve 3b veybe = 58b kadeh hacmindeydi (Mahzûmî, s. 29). Nâsır-Lidînillâh devrinde Kahire zeytinyağı kantarı 130 Kahire rıtlına eşitti (Kalkaşendî, IV, 304). Baharat için kullanılan kantar her biri 144 dirhemlik 100 rıtldan (45 kg.) ibaretti (İbnü'l-Uhuvve, s. 80; Kalkaşendî, III, 441). XIII-XVI. yüzyıllarda hazırlanmış tüccar rehberlerinin verdiği bilgilere göre bu kantar 41,3 kg. ile 44,464 kg. arasında bir değere sahipti (Hinz, s. 25; Ashtor, XLV/3 [1982], s. 472). Leys kantarı her biri 200 dirhemlik 100 Leys rıtlına (62 kg.) eşitti. XIII-XVI. yüzyıllarda bu kantarın 57,8361 ile 62,1 kg. arasında bir ağırlığı vardı

(Ashtor, XLV/3 [1982], s. 473). Cerevî kantar her biri 312 dirhemlik 100 Cerevî rıtla (96,7 kg.) eşdeğerdi. XIII-XVI. yüzyıllar arasında Cerevî kantar 90,318 kg. ile 96,996 kg. arasında bir değere sahipti (Hinz, s. 25; Ashtor, XLV/3 [1982], s. 473-474). Doğu Akdeniz ticaretinde kullanılan 100 menlik kantar (cantaro di mena) Giovanni da Uzzano'nun verdiği bilgiye göre 250 Floransa paundu veya 84,875 kg. idi. Her biri 3,125 gramlık 260 dirheme eşit olan şer'î menni esas alan hesaplama sonucunda ise (100 × 260 × 3,125 =) 81,25 kilogramlık değer ortaya çıkar. Floransalı F. Balducci Pegolotti'ye göre 1335'te İskenderiye'de kullanılan men kantarı 257 Ceneviz paundu yani 81,4 kg. idi. Anthonius Gonsales, 1665'te her biri on büyük rıtllık 24 rub'a (= 38.400 dirhem = 120 kg.) eşit olan daha ağır bir kantarın (quinthaer) kullanıldığını belirtir (Hinz, s. 25).

Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, XVIII. yüzyılda Mısır ve Suriye'de kullanılan çeşitli kantarların birbirine çevrilmeleri için şu cetveli hazırlamıştır:

Cebertî ayrıca Kahire kantarının 36 okka veya 14.400 dirheme eşit olduğunu da bildirmektedir (el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, vr. 31b-32b, 36b). Nusaybin metropoliti Eliya'nın (ö. 1049) kaydettiği (Sauvaire, JRAS, IX [1877], s. 299) 1 Kahire kantarı = 43,5

Dimyat rıtlı şeklindeki eşitlik de Cebertî'yi doğrular.

Mısır kantarının değeri XVIII. yüzyılda malın cinsine göre 100-275 rıtl, Kavalalı Mehmed Ali Paşa devrinde ise 100-150 rıtl arasında oynardı. 1829'da resmen 125 rıtl olarak sabitlenen Mısır ipek kantarının değeri 1835'te 100 rıtl veya 36 okkaya (= 36 × 400 = 14.400 dirhem = 55,944 kg.) indirildi (Lane, s. 570; Cuno, s. 208). Fransız heyetinin dirhem için bulduğu 3,0898 gramlık değerden hareketle 100 rıtllık Kahire kantarının ağırlığı (100 × 144 × 3,0898 =) 44,49312 kg. olarak hesaplandı (Mahmoud Beg, I [1873], s. 12). Ancak Mısır Hidivi Mehmed Tevfik tarafından Ocak 1892'den itibaren geçerli olmak üzere çıkarılan 28 Nisan 1891 tarihli ölçü kararnâmesi ile Mısır kantarı için 100 rıtl = 36 okka = (100 × 144 × 3,12 =) 44,928 kg. eşitliği benimsendi (Système, s. 17, 18, 20).

Balkanlar'da XIX. yüzyılda Filibe ve Vidin kantarı her biri 400 dirhemlik 44 okka çekerdi. Filibe demir kantarları ise 60 okkaya eşdeğerdi. İslimye'de

48 ve 44 okkalık kantarlar kullanılırdı. Bulgaristan'da kullanılan diğer bazı kantarların değerleri şöyledir: 1 Varna kantarı = 44 okka = 100 lodra = 56,44958 kg.; 1 Samokov kantarı = 1g Yunan kantarı = 60 okka = 75 kg.; 1 Batı Bulgaristan kantarı = 10 okka = 12,5 kg.; XIX. yüzyılda Tırhala ve Kandiye (Girit) kantarı 44 okka (= 100 rıtl = 17.600 dirhem); Selânik kantarı 45 okka (56,32 kg.); Sırbistan kurşun kantarı 100 lodra idi. Ayrıca o dönemde Balkanlar'da 59 okka (75,6 kg.), 100 okka ve 200 okkalık (257 kg.) kantarlar da kullanılmıştır. 44 okkalık İstanbul kantarı Sırbistan, Eflâk, Boğdan, Karadağ ve Bulgaristan'ın Osmanlı idaresinden ayrıldıktan sonra gerçekleştirdikleri ölçü reformlarında ağırlık ölçüleri için esas alınmıştır (Kisch, s. 240; Berov, XI/2 [1975], s. 35; İnalcık, Turcica, XVI [1984], s. 141; Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 119; SA, III, 1570, 1571). Basmadjian'ın verdiği bilgiden anlaşıldığı üzere Ermenistan'da da 43,857504 ve 45,9056 kilogramlık kantarlar (canthar) kullanılmıştır (JA, CCXII [1928], s. 147).

Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da İstanbul kantarının ağırlığı her biri 176 dirhemlik 100 lodraya ya da her biri 400 dirhemlik 44 okkaya eşit olup 122,, Kahire rıtlına tekabül ederdi (Cebertî, vr. 36b). XIX. yüzyılda Trabzon, Giresun ve Gümüşhane'de 44 ve 30 okkalık kantarlar kullanılırdı. Siirt ve Kayseri kantarı 180 okkaya veya 30 batmana eşitti. Erzurum'da kullanılan demir kantarı 120 okka çekerdi. Tekirdağ, Edirne, Çanakkale, Gelibolu, İzmit, Sakız ve Rodos adaları kantarı İstanbul'unkine eşdeğerdi (SA, III, 1564, 1566-1567, 1569-1571).

George Young, Türkiye'de kullanılan bazı kantarların 1890'lardaki metrik karşılıklarını şu şekilde aktarmaktadır: 1 İstanbul kantarı = 44 okka = 56,449329 kg.; 1 Anadolu kantarı = 180 okka = 230,922 kg. (odun ve kömür için); 1 Mardin kantarı = 240 okka = 307,896 kg.; İzmir'de ise 39 okkalık (50,033 kg., İngiliz ticaret malları için), 40-44 okkalık (51,308-56,4 kg., kaba ticaret malları için), 78 okkalık (100,066 kg., Avrupa ticaret malları için), 80 okkalık (102,616 kg., alelâde ticaret malları için) ve 180 okkalık (230,922 kg., özel ticaret malları için) farklı kantarlar kullanılırdı (Corps, IV, 368, 369). Bunlara 45 okkalık (= 7,5 batman = 57,818 kg.) İzmir kantarı da eklenmelidir (Kisch, s. 240; Berov, XI/2 [1975], s. 35).

Tanzimat döneminde başlatılan ölçü reformları çerçevesinde çıkarılan 20 Cemâziyelâhir 1286 (27 Eylül 1869) tarihli Mesâhât ve Evzân ve Ekyâl-i

Cedîdeye Dâir Kānunnâme ile 1 kantar aʻşârî veya kental = 100 vukıyye aʻşârî veya okka = 100 kg. eşitliği benimsenmiş, eski kantarın değeri ise 44 okka = 100 lodra = 11733g miskal = 17.600 dirhem = 56,44958 kg. olarak belirlenmiştir. 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere çıkarılan 29 Şevval 1298 (23 Eylül 1881) tarihli kararnâme ile uygulamaya konan onlu metrik sisteme göre 1 çeki = 10 kantar, 1 kantar = 10 batman, 1 batman = 10 okka (kilogram), 1 okka = 1000 dirhem (gram), 1 dirhem = 10 denk, 1 denk = 10 buğday, 1 buğday = 10 habbedir (Fî 29 Şevvâl Sene 1298, s. 3, 4). 26 Mart 1931 tarih ve 1782 nolu Ölçüler Kanunu'nda 1 kental = 100 kg. eşitliği korunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 113; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳnṭr" md.; Charlton T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 315; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 32; İbn Mâce, "Edeb", 1; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 12, 57-58; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 105; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, II, 460; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VII, 233; Bekrî, el-Muġrib, s. 69, 89, 91, 113; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 295, 296; Mahzûmî, el-Münteḳā min kitâbi'l-Minhâc fî ʿil-mi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 15; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 80; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 441; IV, 181, 215, 233, 237, 304; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1390/1971, II, 194; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr (nşr. Hamdî ed-Demürdâş Muhammed), Mekke-Riyad 1418/1998, VIII, 4408-4409; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 31b-32b, 36b; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târîhiyle Şeref Müteallık Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî

Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul

1299, s. 3, 4, 94; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 516-517; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 66-72; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 368, 369; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 24-27; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, London 1965, s. 228, 231, 234, 235, 240, 255; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1980, III, 23; Halil İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. X/320, 324, 325-326, 327, 339-341; a.mlf., "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 141; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 17, 18, 20; M. Gil, "Additions to Islamische Masse und Gewichte", Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber Akadémiai Kiadó, Budapest, Leiden 1988, s. 168; A. Cohen, Economic Life in Ottoman Jerusalem, Cambridge 1989, s. 162; E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, The Hague-London 1989, s. 570; K. M. Cuno, The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt: 1740-1858, Cambridge 1992, s. 208; Mahmoud Beg, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 12, 81; M. H. Sauvaire, "On a Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín", JRAS, IX (1877), s. 299; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, IV (1884), s. 261-269; K. J. Basmadjian, "Poids et mesures chez les anciens arméniens", a.e., CCXII (1928), s. 147; L. Berov, "Problèmes de la métrologie dens les territoires balqa-niques à l'époque de la dominion ottomane (XVe-XIXe SS.)", EB, XI/2 (1975), s. 35-36; E. Ashtor, "Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages", BSOAS, XLV/3 (1982), s. 471-479; Sadok Boubaker, "Poids et mesures dans la régence de Tunis au XVIIe siècle: Le ritl, le qafiz de blé et le mtar d'huile", Turcica, XVI (1984), s. 128-129; J. Hóvári, "The Transylvanian Kanthner and the Balkan Kantar", AOH, XXXIX/2-3 (1985), s. 259-274; D. Thiollet, "Les mesures", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye: Arab Historical Review

for Ottoman Studies, sy. 5-6, Zağvân 1992, s. 119-120; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ẖilâle’l-ḳarneyni’ş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, a.e., sy. 7-8 (1993), s. 249, 250; M. Vekov, “Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems”, Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 103, 119, 138; “Kantar”, SA, II, 938; “Ölçü”, a.e., III, 1563-1567, 1569-1571, 1573; Pakalın, II, 161-162.

Cengiz Kallek

KANTARA

(bk. KÖPRÜ).

KANTEMİROĞLU (DIMITRIE CANTEMIR)

(ö. 1723)

Boğdan voyvodası, mûsikişinas ve Osmanlı tarihçisi.

Son araştırmalara göre 26 Ekim 1673 tarihinde Vaslui ilinin şimdi kendi adıyla anılan Silişteni köyünde doğdu (Gorovei, s. 489 vd.). Boğdan Voyvodası Constantin Kantemir'in oğludur. Buradaki köylüler arasında çok rastlanan Timircan (Timirkan) adı zamanla Cantemir'e (Kantemir) dönüşmüştür. Bu lakabın atalarından birine Tatarlar tarafından verildiği rivayet edilir. Mütevazi bir köylü ailesinden gelen babası Constantin bir süre at yetiştiriciliği yaptı, daha sonra Lehistan'a geçti ve on yedi yıl burada ücretli asker olarak çalıştı. Kuzey savaşında gösterdiği gayret sayesinde yüzbaşılığa kadar yükseldi. Bir süre Eflak Voyvodası Grigore Ghica'nın çavuşluk hizmetinde bulundu; 1685'te Boğdan boyarları tarafından Boğdan voyvodalığına seçildi. Küçük oğlu Dimitrie'yi çok iyi yetiştiren Constantin, rahip Yeremiye Kakavelas'ı getirterek ondan Latince ve Yunanca öğrenmesini sağladı, ayrıca edebiyat ve felsefe dersleri aldırdı.

Dimitrie 1688 yılında İstanbul'a gitti ve 1691'e kadar orada kaldı. İki yıl sonra babasının ölümü üzerine boyarlar tarafından voyvoda seçildi. Onun bu ilk voyvodalığı sadece üç hafta sürdü (Mart-Nisan 1693). Zira büyük servete ve etkiye sahip olan Eflak Voyvodası Constantin Brancoveanu damadı Constantin Duka'yı Boğdan'ın başına getirtmişti. Bu durum karşısında Kantemir İstanbul'a döndü ve 1710 yılına kadar burada yaşadı. Bu süre içerisinde tahsilini sürdüren Dimitrie hem Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne hem de Enderun'a devam etti. Hocalarından felsefeci ve coğrafyacı Artalı Meletius, müneccim ve Arapça öğretmeni Nefioğlu, matematikçi ve Türkçe muallimi Sâdî Efendi (Yanyalı Esad Efendi), mûsiki öğretmeni Kemanî Ahmed'in adları bilinmektedir. Türkçe'den başka Arapça, Farsça, Fransızca ve İtalyanca, 1711'den sonra da eski Slavca ve Rusça öğrendi. Bu arada Batılı elçilerle ve özellikle Rus sefiri P. A. Tolstoy

ile dostluk ilişkileri kurdu.

İstanbul’da Fener’de Fethiye Camii civarında bulunan Boğdan Sarayı’na, 1693’ten itibaren Ortaköy’deki yalısına ve nihayet 1700 yılından sonra kendisinin yaptırdığı Sancaktar Yokuşu Sarayı’na (Eminönü) birçok dostu gelirdi. Çok iyi tanbur çalan, hatta bu çalgıyı daha iyi hale getiren Dimitrie evinde ziyafetler verir ve sohbetler düzenlerdi. Çağdaşı ve yakını Ion Nekulçe’ye göre Avrupa müziğinden ziyade Türk mûsikisini seviyordu. Misafirleri arasında Kırım hanının kapı kethüdâsı Davul İsmâil Efendi, bunun yardımcısı olup Kantemir’den müzik dersleri alan Hazinedar Latif Çelebi, Kara Mustafa Paşa’nın sadrazamlığı zamanında hazinedar olan İbrâhim Paşa, Defterdar Firârî Hasan Paşa, Râmi Mehmed Paşa gibi devlet ricâli de vardı. Ünlü minyatürcü Levnî de dostlarındandı. Dimitrie sanat eserleri toplar, resim yapar ve mimarlıkla da ilgilenirdi. 1711 yılından sonra sığındığı Rusya’da yapılan bazı kiliselerin planlarını kendisi çizmiştir.

Kantemiroğlu’nun gelirleri, iki defa Boğdan voyvodalığı yapan ağabeyi Antioh Kantemir’in tahsisatından, sekiz yıl Boğdan voyvodası olan babasından kalan mirastan, kısa da olsa kendi voyvodalığı zamanında edindiği mal varlığından ve nihayet eski Eflak voyvodası Şerban Kantakuzeno’nun kızı Kasandra ile 1699’da evlenmesinden gelen çeyizden oluşmaktaydı. Bunların dışında voyvoda oğlu, voyvoda kardeşi ve eski bir voyvoda olarak Bâbıâli’den “müşâherehor” sıfatıyla bir miktar para alması da söz konusuydu. 1697’de Boğdan birlikleriyle Osmanlı saflarında Zenta savaşına katılan Kantemiroğlu, 1710’da Ruslar’la başlayan savaş sırasında Kırım Hanı Devlet Giray’ın telkiniyle Boğdan voyvodalığına getirildi (25 Kasım 1710). Nekulçe’ye göre bu tayinde Kantemir’in samimi dostu olan hanın kapı kethüdâsı ve hazinedarbaşısı Davul İsmâil’in önemli rolü olmuştur. Tayin öncesinde sadrazama bir miktar rüşvet de vermişti (Silâhdar, II/2, s. 267).

Boğdan voyvodalığı sırasında Osmanlı Devleti’nin zayıflayıp çökmekte olduğu kanaatiyle Rusya tarafına geçen Kantemir’in bu hareketi Boğdan için çok zararlı

oldu; savaş esnasında pek çok Boğdanlı öldürüldü ve ülke Kırım kuvvetleri tarafından yağmalandı. Bundan sonra yerli voyvodalara güvenmeyen

Osmanlı hükümeti, yüzyılı aşkın süre boyunca (1711-1821) voyvodaları doğrudan İstanbul'dan Dîvân-ı Hümâyun'un eski tercümanları olan Fenerli Rumlar'dan tayin etmiştir.

Dimitrie Kantemir ile Çar I. Petro arasındaki gizli görüşmeler 1711 Ocağında başladı. Hatta bir rivayete göre Kantemir, İstanbul'a müracaat ederek Ruslar'ın ne düşündüklerini anlayabilmek için çarla münasebet kurma hususunda izin almış, Osmanlı hükümeti de ona güvenerek kendisine tam bir serbestiyet vermişti (Kurat, I, 331). Bazıları dışında boyarların çoğu Kantemir'in hareketini desteklemiştir.

Petro ile Kantemir arasında varılan anlaşmanın metni, esası Kantemir tarafından hazırlanmış ve Nisan 1711'de Lutsk'ta (Polonya) çar tarafından Boğdan voyvodasına verilmiş bir "gramota" (diploma) şeklindeydi (a.g.e., I, 331-336). Buna göre Boğdan voyvodası, boyarlar ve bütün tebaası çarın himayesi altında bulunacak, beyliğin arazisi eski âdet gereğince prensin hâkimiyetinde kalacak, beylik hakkı Dimitrie Kantemir ailesinin uhdesinden alınmayacak, çara hizmet uğruna prensin İstanbul'da feda ettiği köşk ve mâlikânelere bedel olarak kendisine Moskova'da bunların karşılığı verilecekti. Nekulçe'ye göre savaş Rusya için başarısızlıkla sonuçlanırsa Kantemir'in çardan alacağı tazminat üzerinde gizli bir anlaşma da yapılmıştı. Buna karşılık Petro da bazı şartlar ileri sürüp bunları anlaşmaya ekletmişti. Bu hükümlere göre, Kantemir soyundan olup Şark kilisesinden ayrılan veya ihanet eden olursa veraset hakkı muteber tutulmayacak, Boğdan Beyliği'ndeki kaleler, şehirler ve diğer müstahkem mevkiler gerektiğinde çarın askerleri tarafından işgal edilecekti. Çok geçmeden Rus orduları önce Lehistan'a, ardından Boğdan sınırı olan Dinyestr nehrini geçerek Boğdan topraklarına girdiler. Bu hadise üzerine Kantemiroğlu Yaş'ta bulunan Türk kumandanına, Türk sultanına ihanet edenin sadece kendisi değil bütün Boğdan halkı olduğunu söylemiştir (a.g.e., I, 368). Boğdan halkına hitaben neşrettiği beyannâmede bu hareketinin sebebini, Türkler'in Boğdan halkına zulmettiğini ve aşırı vergiler yüzünden halkın ezildiğini söyleyerek açıklamak isteyen Kantemiroğlu (a.g.e., I, 376) çara erzakla birlikte 10.000 kişilik ordu yardımı vaadinde bulunmuştu.

1711 Temmuzunda Ruslar'ın Prut nehri kıyısında kuşatma altına alınması ve hemen ardından kesin mağlûbiyetlerini gösteren bir antlaşmanın

imzalanması Kantemiroğlu'nu zor durumda bıraktı. Barış görüşmeleri sırasında Osmanlı delegeleri onun kendilerine teslim edilmesini istedilerse de Rus başdelegesinin Kantemiroğlu'nun kayıp olduğunu söylemesi üzerine bu talepten vazgeçtiler. Hatta sadrazamın, “İki devletin bir gâvur için çekişmesi değmez” dediği rivayet edilir. Bu arada Kantemiroğlu erzak arabalarından birine gizlice bindirilerek Türk hatlarından geçirilmiş, yanında birkaç kişiyle Yaş'a gidip kendi hazinelerini arabalara yükletmiş, eşini ve çocuklarını alarak tekrar Rus kıtalarına katılmıştı. Onunla birlikte Nekulçe başta olmak üzere 448 boyar ve ahaliden 4000 kadar Boğdanlı da Rusya'ya gitmişti.

Çar I. Petro, Petro Lutsk'taki taahhütlerini yerine getirerek Kantemir'e önce Harkov ülkesini verdi. Fakat bu topraklar Kırım'a çok yakın olduğundan daha sonra onu Moskova'ya getirtti. Kendisine bu civarda 15.000 nüfuslu bir köy bağışlayarak yılda 6000 ruble (20 kese kadar) maaş bağladı, ayrıca Moskova'da iki konak hediye etti (Neculce, I, 111). Eşi Kasandra'nın ölümünün ardından bir ara rahatsızlanan Kantemiroğlu altı yıl sonra 1719'da ikinci evliliğini yaptı. Bundan üç yıl sonra da Çar Petro'nun Doğu işlerinde başuzmanı, propagandacısı ve istihbarat uzmanı olarak Kafkasya seferine çıktı. Dağıstan'ın Derbend şehrine gitti, Eylül 1722'de Astrahan'a uğradı. Ancak burada hastalığı nüksedince Moskova'ya döndü, 21 Ağustos 1723'te burada öldü.

Eserleri. Hayli maceralı bir hayat yaşayan ve ömrü siyasî çalkantılar içerisinde geçen Kantemiroğlu daha çok bir ilim ve kültür adamı olarak tanınır (bu şöhreti sayesinde Berlin Akademisi'ne üye seçilmiştir). İstanbul'da bulunduğu yıllarda edebiyata ve tarihe dair kitaplar kaleme almış, mûsikiyle ilgili önemli eserler vücuda getirmiştir. Eserlerinde Batı kültüründen de yararlanarak bir sentez yapmaya çalışmış, bu karma kültür onun kıyafetlerine bile yansımıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Divanul sau gâlceava Inteleptului cu lumea (Divan veya bilgenin âlemle tartışması; Yaş 1698). Romence olarak İstanbul'da kaleme aldığı bu eserinde müellif insanın hayvanî arzulardan temizlenmesi gerektiğini vurgular. Eser, kullanılan yeni felsefe terimleriyle Romen dilinin zenginleşmesine ve modernleşmesine katkıda bulunmuştur. 2. Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae (Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişi ve çöküşü tarihi). 1710'dan önce İstanbul'da yazılmaya başlanan ve

Rusya'da 1717'de tamamlanan eser Latince olup ilk defa oğlu Antioh Kantemir tarafından İngilizce olarak 1734'te Londra'da bastırılmıştır. İkinci baskısı 1756'da yine Londra'da yapılan eser Fransızca (Paris 1743) ve Almanca'ya da (Hamburg 1745) tercüme edilmiştir. Kitabın Latince yazma nüshası Virgil Cândea tarafından Harvard Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunarak yayımlanmıştır (Bucureşti 1999). Kantemiroğlu kitabına bu adı, Osmanlı Devleti'nin Viyana bozgunundan sonra artık çöküş dönemine girdiği kanaatiyle vermiştir. Hammer'in Osmanlı Tarihi'ne kadar eser, Paul Rycaut'un eseriyle birlikte Osmanlı Devleti hakkında Avrupa'da en çok okunan kitap olmuştur. Kantemiroğlu bu eserinde siyasî olayların yanında ekonomik ve kültürel değerlendirmeler de yapmıştır. Kaynakları arasında Osmanlı kronikleri başta gelir. Kitabın en değerli kısmı dipnotlarıdır. Burada yazar Osmanlı medeniyeti hakkında şahidi olduğu konuları izah eder ve düşüncelerini açıklar. Müstakil bir Osmanlı tarihi olarak padişahlara göre kaleme alınan eser 1876'da Romence'ye çevrilmiş, Romence metninden Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, çev. Özdemir Çobanoğlu, I-III, Ankara 1979-1980; İstanbul 1999). Kantemiroğlu ayrıca Osmanlı Devleti'nin müessese ve idarî sistemine dair De Statu politico Aulae Othomanicae adıyla bir eser kaleme almış, ancak bunun nüshası 1722'deki Kafkas seferi sırasında denize düşüp kaybolmuştur.

3. Kniga sistima ili sostoyaniye muhammedanskiya religü. Rusça olarak 1722'de Petersburg'da yayımlanan eser İslâm dini ve bu dinin hoşgörüsü hakkında olup Türk-İslâm hüsn-i hattı, hıristiyan keşişlere nisbetle dervişlerin üstünlüğü, zorla müslüman olmanın yasaklanmış olması ve Kur'an'ın eşsiz dil güzelliği gibi konuları da içermektedir. Ancak eser yayımlanırken Rus Ortodoks patrikliğince sansüre tâbi tutulmuştur. Kitap 1987'de Romence'ye çevrilmiştir. 4. Vita Constantini Cantemyrii (Bucureşti 1973). Babasının hayatını konu alan bir eserdir. 5. Historia Moldo-Vlachica. Berlin Akademisi tarafından istenen bu eseri daha sonra genişleterek Romence Hronicul vechimii Romano-Moldo-Vlahilor (Romen-Moldova-Eflak halkının eski tarihi) adıyla yeniden kaleme almıştır (Bucureşti 1901, 1983). 1717-1723 yılları arasında yazılan kitabın sadece I. cildi tamamlanabilmiştir. Burada Romen halkının ve dilinin oluşumu, Romenler'in dil ve âdetlerinin ortaklığı üzerinde durulmuş, bunların tamamen Romalılar'a dayandığı ileri sürülmüştür. Ancak eski yerli halk

olan Daçyalılar'ı ihmal eden bu Roma teorisi daha sonra eleştirilmiştir. 6. Istoria İeroglifica (Bucureşti 1973). Bir roman niteliğindeki eserde kuşların dünyasına uyarlanarak Boğdan ve Eflak aristokrasisinin hikâyesi anlatılır, bunların Osmanlı Devleti ile olan münasebetleri tasvir edilir. 7. Descriptio Moldavia. Yine Berlin Akademisi tarafından istenen eser Boğdan'ın coğrafyası, tarihi, dili, müesseseleri ve halk âdetlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca Osmanlı-Boğdan ilişkileri ilk defa olarak burada etraflıca tasvir edilmektedir (son baskısı, Bükreş 1973). 8. Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

I. Neculce, Letopisetul Tarii Moldovei (ed. G. Strempel), Bucureşti 1982; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 41, 444, 575; Silâhdar, Nusretnâme, II/2, s. 267; Râşid, Târih, III, 343; T. Burada, Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir, Bucureşti 1911; G. Pascu, Viata şi operele lui Dimitrie Cantemir, Bucureşti 1924; Ş. Ciobanu, Dimitrie Cantemir în Rusia, Bucureşti 1925; Akdes Nimet Kurat, Prut Seferi ve Barışı, Ankara 1951, I-II, tür.yer.; M. Guboğlu, "Dimitrie Cantemir şi istoria İmperiului otoman", Studii şi articole de istorie, Bucureşti 1957, II, 179-208; a.mlf., "Dimitrie Cantemir orientaliste", SAO, III (1961), s. 129-160; P. P. Panaitescu, Dimitrie Cantemir Viata şi opera, Bucureşti 1958; Halil Bedi Yönetken, "Dimitrie Cantemir dans l'histoire de la musique turque", Actes du colloque international des civilisations balkaniques, Sinaia 1962, s. 145-149; Dan Badarau, Filosofia lui Dimitrie Cantemir, Bucureşti 1964; C. Maciuca, Dimitrie Cantemir, Bucureşti 1972; P. Vaida, Dimitrie Cantemir şi umanismul, Bucureşti 1972; Ş. Giosu, Dimitrie Cantemir Studiu Lingvistic, Bucureşti 1973; 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir, Bucureşti 1974; İ. Baha Sürelsan, "Kantemiroğlu ve Türk Musikisi", Dimitrie Cantemir (1673-1723), Ankara 1975, s. 73-108; Dimitrie Cantemir (1673-1723), Ankara 1975 (UNESCO Türkiye Millî Komisyonu); A. I. Babiy, Dimitriy Kantemir, Moscova 1984; Cem Behar, Klasik Türk Musikisi Üzerine Denemeler, İstanbul 1987, tür.yer.; E. Taralunga, Dimitrie

Cantemir, Bucureşti 1989; O. Wright, Demetrius Cantemir: The Collection of Notations, London 1992; Romen Kaynak ve Eserlerinde Türk Tarihi I: Kronikler (haz. Mehmet Ali Ekrem), Ankara 1993, s. 90-91, 98-117; Dictionarul Scrütorilor români, Bucureşti 1995, s. 443-448; N. Manolescu, İstoria critica a literaturii române, Bucureşti 1997, I, tür.yer.; D. Rapa, Cantemiriana. Breviar bibliologic, Galati 1998; E. Popescu-Judetz, Prince Dimitrie Cantemir: Theorist and Composer of Turkish Music, İstanbul 1999; a.mlf., "Dimitrie Cantemir et la musique turque", SAO, VII (1968), s. 825-849; J. de Hammer, "Sur l'histoire ottomane du prince Cantemir", JA, IV (1824), s. 32-45; Rauf Yekta Bey, "Şark Musikisi: Kantemiroğlu", Şehbâl, III/52, İstanbul 1328, s. 72-73; İ. Minea, "Despre Dimitrie Cantemir, omul, scriitorul, domnitorul", Revista Arhivelor, I, Bucureşti 1924-26, s. 1-3; Ruşen Ferit Kam, "Bestekâr Kantemiroğlu", Radyo, V/51, Ankara 1946, s. 3, 22; Mesut Cemil, "Dimitrios Kantemirou la musique turque vers le début du XVIIIe siècle", La Quinzaine d'Ankara, I/7 (15 Mai 1947), s. 4-5; E. Pop, "Dimitrie Cantemir şi Academia din Berlin", Studii Revista de İstorie, XXII, Bucureşti 1969, s. 825-847; I. Matei, "Le maître de langue turque de Dimitrie Cantemir: Es'ad Efendi", RESEE, X/2 (1972), s. 281-289; V. Candea, "La diffusion de l'œvre de Dimitrie Cantemir en Europe du sudest et au procheorient", a.e., X/2 (1972), s. 345-361; a.mlf., "Life Story of a Manuscript: Dimitrie Cantemir's History of the Ottoman Empire", a.e., XXIII/4 (1985), s. 297-312; Türkkaya Ataöv, "Doğumunun 300. Yıldönümünde Dimitrie Cantemir (1673-1723)", SBFD, XXVIII/1-2 (1973), s. 205-208; M. M. Alexandrescu-Dersca, "Dimitrie Cantemir, istoric al Imperiului otoman", Studii Revista de istorie, XXVI/5, Bucureşti 1973, s. 971-989; N. Ciachir, "Cu privire la activitatea politica desfaşurata de Dimitrie Cantemir ın Rusia, 1711-1723", Revista Arhivelor, XXXV/3 (1973), s. 453-463; E. Lozovan, "D. Cantemir et l'expansion russe au Caucase (1722-1724)", Revue des études roumaines, XIII-XIV, Paris 1974, s. 91-105; M. Maxim, "Haraciul moldovenesc ın opera lui D. Cantemir", Analele Universitatii Bucureşti. Filosofie Istorie Drept, XXII, Bucureşti 1974, s. 69-78; G. Cioranesco, "La contribution de Démètre Cantemir aux études orientales", Turcica, VII, Paris 1975, s. 204-232; a.mlf., "Contributions à l'iconographie cantémirienne", SOF, XXXVI (1977), s. 222-229; a.mlf., "Une gravure rare représentant D. Cantemir à cheval", a.e., XXXVIII (1979), s. 223-225; S. S. Gorovei, "Miscellanea genealogica. 1.

Note cantemiriene”, Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie, XXI, Yaş 1984, s. 489-496.

Mıhaı Maxım

MÛSİKİ. Dimitrie Kantemir, siyasî faaliyetleri ve çok yönlü çalışmaları yanında bir Türk mûsikisi nazariyecisi, bestecisi ve tanbur icracısı olarak da şöhret kazanmıştır. Mûsiki bilgisini dönemin ünlü hoca ve müzisyenleriyle kendi deneyimlerinden elde ettiğini ifade eden ve Osmanlı kaynaklarında Kantemiroğlu diye tanınan sanatkâr, 1700 yılı civarında Türk mûsikisi tarihinde daha çok Kantemiroğlu Edvârı (Mecmuası) diye anılan Kitâbü İlmi’l-mûsikî alâ vechi’l-hurûfât adıyla Türkçe bir eser yazdı. İki bölümden oluşan kitap, nazarî bilgiler yanında alfabetik olarak sıralanmış 350’yi aşkın enstrümantal beste (peşrev ve semâi) notasını da içine almaktadır. Eser, mûsikinin amelî tarafı ile daha tartışmalı bir yönü olan nazarî esaslarını, Türk mûsikisinin standart çalgısı kabul edilen tanburun perdelerinden yararlanarak ana dizi üzerinde özetlemiştir. Kitâbü İlmi’l-mûsikî, Türk mûsikisinin teorik temellerine yeni nazarî esaslar ilâve etmesi bakımından bir dönüm noktası teşkil eder. Kantemiroğlu’nun “kavl-i cedîd” ya da “kavl-i hakîr” diye adlandırdığı deneyci metoda dayanan bu yeni teori onun nota sistemiyle uygulamasına istinat etmekte ve “kavl-i kadîm” olarak da bilinen geleneksel nazariye ile çatışmaktadır. Bu yeni teori, Ortaçağ mûsiki otoritelerince sistemleştirilen soyut nitelikteki eski teoriye güçlü bir karşı çıkış özelliği taşır. Kitaptaki konular genel ve özel olarak mantıkî sınıflamaya göre ele alınmakta, konuların tartışmasında iki kıyas kullanılmaktadır. Bunlardan lengüistik kıyas mûsiki unsurlarıyla dil unsurlarını karşılaştırmakta, diğeri ise tıpkı tıp bilimindeki gibi anatomik (küçük) parçalara ayırarak mukayeseye dayanmaktadır.

Kantemiroğlu’nun keşfettiği ve başlıca ilkesi olarak uyguladığı yeni teorinin temeli alfabetik nota yazımıdır (notations, notalama). Harflerle sayıları bir araya getirdiği için bizzat Kantemiroğlu tarafından “ebcedî ve adedî” olarak adlandırılan tanımlayıcı (tasvir edici) ve kural koyucu (belirleyici) iki boyuta sahip bu teorinin, mûsiki eserlerinin kaybolmasını önleyerek onları okuyucuya ve müzisyenlere sunmaya dayandığı açıktır. İslâm mûsikisinde Ortaçağ’dan beri devam eden alfabetik nota (yazım) sistemini ancak Kantemiroğlu kendi çağındaki tanbur perdeleri için

kullanmış, iki sekizliyi, yukarıdan bir tam ses aşan yegâhtan tiz hüseynîye kadar uzanan bir ses alanı için otuz üç harf ile (perde) göstermiştir. İkiye ayrılarak

tasnif edilen perdelerin on altısı sabit (tamam) ana perde, on yedisi ise yarım perde diye de bilinen değişebilir, tamamlanmamış perde olarak sınıflandırılmıştır. Kantemiroğlu, bu otuz üç işaretten başka, notada hiçbir zaman gösterilmediğinden herhangi bir işlevi olmayan âhenk telinin perdesine denk düşen nerm çârgâh (kaba çârgâh) için de özel bir işaret icat etmiştir. Semboller nesih, rik‘a ve sülüs olmak üzere üç ayrı hat üslûbundan esinlenilerek üretilmiş tek, çift ve üç harfli yazı şekilleridir. Her sembol başlı başına bir notayı gösterir. 1, 2, 3, 4, 6 ve 8 rakamları perde sembollerinin altında notaların sürelerini göstermek için kullanılır. Her ne kadar çağdaşı Şeyh Nâyî Osman Dede, Kantemiroğlu'nun icat ettiği yönteme çok benzeyen alfabetik nota yazımı metodunu kullanmışsa da her iki müzisyenin birbirinden ne kadar etkilendiğini tesbit etmek imkânsızdır.

Kitâbü İlmi'l-mûsikî, makamların yeni bir tasnifi ve yeni bir tahlil yönteminin izahı ile devam etmektedir. İnici ve çıkıcı makamlar hareketin yönüne ve öngördüğü perdealan derecesine göre sınıflandırılmıştır. Kantemiroğlu'nun tertibine göre makamlar eşit ses ölçüleri göz önüne alınarak yediye ayrılır. Bu bağlamda makam, bir bestenin tasarımını belli bir açılımla şekillendiren melodik örgülerin toplanmasından oluşan, perdealan özellikleri içeren bir çerçevedir. Daha sonra gelen ses uygunluğu (akort) ve akortsuzluk konusu tamamen yenilikçi bir yaklaşımdır. Ardından geçki (modülasyon) yönteminin de bir şaheseri olan ve "taksîm-i küll-i külliyyât" denilen, bütün makamlara geçkili hüseynî taksim anlatılır. Eser, klasik faslın ayrıntılı bir tarifi ve ikinci bölümde yazılan notalarla ilişkili peşrev ve semâilerin bir katalogu ile sona erer.

Eserin bizzat müellif elinden çıktığı anlaşılan bilinen tek nüshası, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde kayıtlıdır (Hüseyin Sadeddin Arel Armağanı, nr. Y 2768). Kitap ilk defa Hüseyin Sadeddin tarafından (Bedî‘ Mensî imzasıyla) sahibi bulunduğu Şehbâl dergisinin 66-85. sayılarında (70. sayı hariç), metin kısmı ve bazı notalarının kopyası yayımlanmak suretiyle Batı notasına çevrilmeden neşredilmiştir. Ayrıca Eugenia Popescu-Judetz, Kantemiroğlu'nun bestelediği peşrev ve

semâilerin Batı notasına çevrilmiş şekillerine ve kitabın aslının küçültülmüş fotoğraflarına da yer vererek eseri Rumence'ye tercüme etmiş ve 1973'te Bükreş'te yayımlamıştır. Kitabın orijinal metninin Latin harfleriyle ve metnin bugünkü Türkçe'ye çevirisiyle notaların günümüz Batı notasına çevrimi 1976 yılında Yalçın Tura tarafından yayımlanmaya başlanmış, ancak bu çalışma yarıda kalmıştır. Eser daha sonra aynı müellif tarafından tamamlanarak yeniden neşredilmiştir (Kitâbu ʿİlmi'l-mûsikî ʿalâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı, İstanbul 2001, I-II). Bu arada Owen Wright eserin nota bölümünü Batı notasına çevirerek neşretmiş (1992), Walter Feldman da Music of the Ottoman Court adlı eserinde Kantemiroğlu'ndan Batı notasına çevirdiği bazı notalara yer vermiştir.

Kantemiroğlu'nun peşrev ve semâi notaları koleksiyonu XVII. yüzyıl enstrümantal mûsiki repertuvarının önemli bir kaynağını teşkil eder. Ancak esas itibariyle sistem, perde ve süreyi (duration) tek bir şekilde bütünleştirmeye uygun değildir. Çünkü notaların altında sayılarla gösterilen ritmik değerler çoğu durumlarda okuma anında uyarlanması gereken ritmik modellerin yaklaşık göstergesidir. İcracının notaları sese uyarlaması gerekir. Notaları okumayı kolaylaştırmak için Kantemiroğlu belirli parça ve dilimleri gösteren ilâve işaretler koymuştur. Onun bu eseri Ali Ufkî Bey tarafından yazılan Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı mûsiki antolojisine benzetilebilir. Kantemiroğlu'nun melodi koleksiyonu, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında onun sistemiyle kaydedilen Kevserî Mecmuası ile de benzerlikler taşımaktadır. Kantemiroğlu'nun bestelediği elliye yakın enstrümantal eserin (peşrev ve semâi) bir kısmı nota koleksiyonlarından, bir kısmı Kevserî Mecmuası'ndan ve büyük bölümü de sözlü gelenek ve Hamparsum notaları yoluyla günümüze aktarılmış olup konserlerde de icra edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

T. T. Burada, Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir, Bucharest 1911; P. P. Panaitescu, Dimitrie Cantemir-Viata si Opera, Bucharest 1968; C. Maciuca, Dimitrie Cantemir, Bucharest 1972; E. Popescu-Judetz, Dimitrie

Cantemir-Cartea stiintei muzicii, Bucharest 1973; a.mlf., Türk Musiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996; a.mlf., XVIII. Yüzyıl Musiki Yazmalarından Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1998; a.mlf., Prince Dimitrie Cantemir: Theorist and Composer of Turkish Music, İstanbul 1999; a.mlf., Prens Dimitrie Cantemir: Türk Musikisi Bestekârı ve Nazariyatçısı (trc. Selçuk Alimdar), İstanbul 2000; a.mlf., “Kantemiroğlu”, DBİst.A, IV, 418-419; Dimitrie Cantemir (1673-1723), Ankara 1975 (UNESCO Türkiye Millî Komisyonu); O. Wright, Demetrius Cantemir-The Collection of Notations, London 1992; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996.

Eugenıa Popescu-Judetz

KANUN

(القانون)

Bir devlette yetkili kamu organı tarafından çıkarılan uyulması zorunlu, genel, sürekli ve soyut hukuk kuralları anlamında bir hukuk terimi.

Aslının Grekçe'de önceleri en dar anlamıyla, vergilemeye yönelik arazi tahririnde kullanılan bir uzunluk ölçüsü birimini belirten kanon kelimesi olduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra bu işlem sonucunda birer ölçüt teşkil etmek üzere hazırlanan vergi kural ve listelerine, hatta onların kaydedildiği tahrir defterlerine de isim olmuş, zamanla anlamı genişleyen kelime, "vergiye ilişkin olanlar başta olmak üzere kamu alanındaki çeşitli esas, kural, ilke ve düzenlemeler" mânasında kullanılmaya başlanmıştır. Muhtemelen Mısır ve Suriye bölgesinin müslümanlar

tarafından fethedilmesinden sonra Arapça'ya kānûn (çoğulu kavânîn) şeklinde geçmiştir.

Kanun kavramının İslâmî dönemin maliye terminolojisinde yukarıdaki anlamını koruduğu görülür. Nitekim haraç takdir ve tahsil kurallarını ve vergi miktarlarını gösteren kayıtlara "kānûnü'l-harâc" adı verilmiştir. Günümüzde Tunus gibi bazı Arap ülkelerinde zeytin, hurma vb. ürünlere konulan vergileri ifade etmesi de bu kullanımın devamı olmalıdır. Kelimenin anlamı zamanla ahlâkî, dinî, içtimaî, siyasî, ilmî vb. konularda söz konusu edilebilecek her türlü esas, usul ve kaideleri (din, dünya, âhiret, şeriat, hisbe, edep, davranış, usul, siyaset, dil, nahiv, tıp kanunları tamlamalarında olduğu gibi) kapsayacak şekilde genişlemiştir.

Kanun kelimesi, kazandığı "dünya ve âhiret işlerinde ölçüt alınması gereken dosdoğru kurallar" (hayat düsturu) anlamına uygun bir hukuk terimi olarak Hıristiyanlık'ta kilise hukukunu ve kilise konsillerinin kararlarını (Canon law), İslâm'da ise şer'î hukuku (el-kānûnü'ş-şer'î) ifade etmekte de kullanılmıştır. Ancak İslâm hukuk terminolojisinde kanun kelimesiyle daha çok devlet başkanının belirli alanlardaki yasama yetkisine

istinaden özellikle idare, ceza, anayasa ve maliye hukuku alanlarında yürürlüğe koyduğu kurallar ve yaptığı düzenlemeler kastedilmiştir. Şer‘î ahkâmı yorumlayıcı, tamamlayıcı veya şartlara uyarlayıcı mahiyet taşıyan bu tür hüküm ya da yasaları ifade eden bu terimin kapsamı zaman içinde özellikle İran ve Türk hukuk ve törelerinin etkisiyle (Büveyhîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar, Safevîler dönemlerinde) “kaynağını geleneksel şer‘î hukuktan almayan örf ağırlıklı yasa” şeklinde daha özel bir anlam kazandığı, literatürde rastlanan şeriat-kanun ayırımının da bu gelişmenin ürünü olduğu görülür (bk. ŞERİAT). Nihayet Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Batı hukukunun etkisiyle başlatılan kanunlaştırma hareketleriyle birlikte kelime Türkçe’de geniş anlamıyla (mevzuat) yetkili kamu organları tarafından çıkarılan yazılı hukuk kurallarını, dar ve teknik anlamıyla yasama organı tarafından bu adla çıkarılan genel, sürekli ve soyut hukuk kurallarını ifade eder olmuştur. Aynı kökten türeyen kānûnî “kanunlara uygun”, taknîn “yasama”, kānûn-ı esâsî “anayasa”, kanunnâme “kanun ve kanunlar mecmuası” anlamına gelir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḳānûn” md.; Türk Hukuk Lûgati, Ankara 1944, s. 184-185, 188; Hâris Süleyman el-Fârûkī, el-Muʿcemü’l-ḳānûnî, Beyrut 1991, “ḳānûn” md.; Hıfzı Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 143; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, London 1971, s. 100-111; a.mlf., “Islamic Law in Contemporary States”, The American Journal of Comparative Law, VIII, Berkeley 1959, s. 137-138; Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı, Ankara 1975, s. 49, 54; Zahit İmre, Medenî Hukuka Giriş, İstanbul 1980, s. 131-135; Subhî Mahmasânî, “İslâm Hukukunun Tedvini I” (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 313, 323-325; a.mlf., “İslâm Hukukunun Tedvini II”, a.e., sy. 4 (1986), s. 362, 375; Pakalın, II, 102-103; Y. Linant de Bellefonds, “Ḳānūn”, EI² (İng.), IV, 556-557; M. Akif Aydın, “Batılılaşma”, DİA, V, 164-165; Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, a.e., XIII, 11-12.

DİA

Malî Yönetim ve Kamu Yönetimi.

Kanun kelimesi “resmî kayıtların tutulduğu defter ve toprak vergilerinin kaydedildiği liste” ile (kānûnü’l-harâc, kānûnü’l-cerâid) “tesbit edilmiş kurallar” şeklindeki anlamlarını korumuştur. Vergi tarhıyla ilgili bu prensip, Sevâd topraklarına dair düzenlemeleri ve belirli bir toprak parçası üzerine muayyen bir vergi konulması uygulamasını başlatan kişi olarak kabul edilen Hz. Ömer dönemine kadar götürülebilir. Bu düzenleme Sâsânîler devrindeki vergi sisteminin devamı olarak kabul edilmektedir. Eski İran geleneğinde olduğu gibi İslâmî dönemde de kesin kayıtlara ve resmî sicillerle ilgili kurallara olan sıkı bağlılık doğru ve âdil bir idarenin kuruluşu olarak kabul edilmiştir (Mâverdî, s. 151, 215-218). Klasik hilâfet devrinde Farsça birer terim olan düstûr ve avârec “vergi listesi” mânasında kanun teriminin eş anlamlısı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Mukātaa yoluyla toprak vergilerinin toplanmasını düzenleyen şartları (şürût) ifade eden kanun kelimesi, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarafından kullanılmadığı ve Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından sıkça kullanıldığı için Irak ve doğu eyaletlerine daha sonra yayılmış olmalıdır. Abbâsîler döneminden sonra kanun Mısır’da, İran’da, Anadolu’da ve Hindistan’da aynı anlamlarla malî bir terim olarak görülür. “Kānûn-ı memleket” Risâle-i Felekiyye’de (s. 182), “kesin meblağlar ve hisselere göre her bölge için bir vergi defterine önceden kaydetme” olarak tanımlanır. Tahsildarlar da vergileri bu deftere göre toplamak zorundadırlar. Son olarak Osmanlı Devleti’nde özellikle toprak vergilerini ve bu vergilerin toplanmasıyla ilgili yöntemleri ayrıntılı biçimde belirleyen tahrir defterleri ve ayrı ayrı sancaklar için çıkarılan kanunnâmeler aynı sistemin devamı olarak kabul edilmektedir. Bu tür kayıtların muhafaza edildiği daireler ise İlhanlı Devleti’nde “beytü’l-kānûn”, Osmanlı Devleti’nde “defterhâne” şeklinde adlandırılmıştır.

Kanun terimi, “malî kurallar” biçimindeki anlamı gelişerek “sultanın idareci olmasından dolayı elinde bulundurduğu yetki sebebiyle şeriattan bağımsız olarak ortaya koyduğu hukukî emirler” mânasını kazanmaya başladı. Buna daha önce Abbâsîler devrinde de rastlanmaktadır (Mâverdî, s. 32-33). Bu çerçevede, hüküm/ahkâm, düstur, zâbite / zavâbit (zavâbit-i mesâil-i örfiyye ifadesinde olduğu gibi Osmanlı terimi olarak), âyin (âyîn-i şâhân, âyîn-i

şehriyârî, âyîn-i cihânbânî ifadelerinde olduğu gibi özellikle devlet teşkilâtları ve törenlerle ilgili olarak gayr-i İslâmî kurallar için ve daha genel olarak âyîn-i narh-i ecnâs ifadesinde olduğu gibi) ve resm / rüsûm kanun kelimesiyle eş anlamlıdır. XIX. yüzyılda Batı etkisinin yayılmasıyla birlikte kanun kelimesi Avrupa modellerine dayalı olarak çıkarılan bütün seküler kanunları, kānûn-ı esâsî de anayasayı ifade etmek için kullanılmıştır. Kanun kelimesi aynı zamanda, Osmanlı döneminde esnaf birlikleri yöneticileri tarafından belirlenen ve kadı tarafından kaydedilen esnaf birlikleriyle ilgili nizamlarda olduğu gibi herhangi bir teşkilâtı düzenleyen kuralları ifade etmek için de kullanılır. Son olarak kanun, hareket tarzı nizamlarda ve aynı zamanda "kānûnü'l-belâğa" ya da "kānûn fi't-tıb" ifadelerinde olduğu gibi din dışı bilimlerden herhangi birindeki temel bilgiler ya da genel ilkelere işaret edebilir.

"Din dışı hukukî emir" anlamı taşıyan kanun kelimesi ve bunun şeriatla ilişkisi öteden beri üzerinde durulan konuların başında gelir. İlk halifeler döneminden itibaren Hz. Ömer'in Sevâd topraklarıyla ilgili kararında olduğu gibi yalnızca ülü'l-emrin iradesiyle uygulanan hukukî emirlere dair kayıtlar mevcuttur. Bu tür emirler genellikle şeriatın şekillendiği süreçte şeriata dahil edilmiştir. İdarî düzenlemeler ve uygulamalar şeriata, örf ve âdet kavramları gibi sünnet kavramının geniş yorumu ve istihsan ilkesine başvurma yoluyla girdi (Schacht, s. 99-112). Fakat bu süreç, Şâfiî ve özellikle İbn Hanbel ve Dâvûd b. Halef'in dönemlerinden

sonra sünnetin dar yorumu ve istihsanın reddedilmesiyle birlikte sona erdi.

Kamu hukukuyla ilgili konular şeriat çerçevesi içerisinde ilk olarak toprak vergileriyle ilgili düzenlemeler hususunda, daha sonra ise siyasî otoritenin kaynağı, idare hukuku, çarşı-pazarla ilgili düzenlemeler ve ceza hukuku gibi daha genel konularla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Şâfiî'den sonra fıkıh usulünün sınırları o kadar dar çizildi ki yeni idarî düzenlemeler bu sınırların dışında bırakıldı ve yeni bir devlet kanunu ya da devlet başkanı kanununun alanına girdi. Bu süreç aynı zamanda hilâfetteki siyasî gelişmeler tarafından da desteklendi. İran'da kurulan sultanlıklarda (Büveyhîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular) yerli bürokrasi, hükümdarlarının mutlak hâkimiyetini güçlendirmek ve şeriat karşısında siyasî otorite ve devlet hukuku için bağımsız bir statü elde etmek amacıyla

eski İran devlet geleneklerini canlandırmaya çalıştı. Bu dönemde kanun ve şeriat arasındaki çatışma sultan ve halife arasındaki rekabeti yansıtmaktadır. Bu dönemde Mâverdî, şeriatın uygulanmasını sağlamak ve İslâm toplumunun bekasını korumak için seküler gücün (kuvvetü'ssaltana, el-imâre) gerekliliğini iddia etmiştir. Diğer bir ifadeyle kamu yararı bağımsız bir siyasî otoriteyi ve onun kanun yapma ve düzenlemelerde bulunma konusunda ehil olduğunu haklı gösteren temel ilke olarak kabul edilmiştir. Bu iddia, kanun koyucu olarak sultanın otoritesine temel olmak üzere İslâm sultanlıklarında düzenli olarak tekrarlanmıştır. Bu süreçte de adalet ve kanun kavramları İran devlet görüşüyle bağlantılı olarak fukaha tarafından siyasete dair kaleme alınan çalışmalarda ayrı bir konu olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Fukaha, seküler kanun tarafından düzenlenen konuları tabii olarak şeriat tarafından "el-a'mâlü'l-âmme, hukūkullah, siyaset" terimleriyle ayrılmış olan askerî ve hükümetle ilgili teşkilâtlar, vergilendirme, özellikle toprak vergileri, beytülmâl ve ceza hukukuyla ilgili hususları ihtiva eden kamu hukuku sahasında değerlendirmiştir. Şeriat, devlet başkanına fethedilmiş topraklar ya da mevât topraklarla ilgili uygulamaları, İslâmî olmayan vergilerinin derecelerini, ta'zîr cezasının miktarını ve toplumun iktisadî menfaatlerini korumayı düzenleyen kuralları kanunlaştırma ve uygulama yetkisi vermiştir. Aynı zamanda kamu yararının gerektirdiği durumlarda şeriat tarafından ele alınmamış olan herhangi bir konu hakkında devlet başkanının karar verme ve yasama faaliyetinde bulunma otoritesini de kabul etmiştir. Nas, yani Kur'an ve hadis tarafından düzenlenmemiş olan konularda fertlerin sultanın emrine itaat etmesinin dinî bir yükümlülük olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.

Ayrıca bazı fakihler, devlet başkanının otoritesine dayalı olarak alınan kararları şeriatla ilgili çeşitli problemlerin çözümü için zaruri görmektedir. Şeriatın iki çözümü câiz gördüğü durumlarda ülü'l-emrin kararı kesindir; aynı şekilde fukaha arasında ciddi ihtilâfların bulunması halinde devlet başkanı, kamu yararını gözeterek uygulamada birliği sağlamak ve toplumda ayrılıkların oluşmasını önlemek amacıyla belirli bir mezhebin hükümlerinin takip edilmesine karar verebilir. Bu sebeple Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde (Ebüssuûd Efendi, s. 347) kadılar mahkemelerde Hanefî mezhebinin kurallarını takip etmek zorunda idiler. Bu tür bir karar,

daha sonraki hukukî gelişme tarafından takip edilen istikameti önemli ölçüde etkilemiştir. Hanefî mezhebini karakterize eden geniş ilkeler sayesinde bir taraftan fetvalar, diğer taraftan kadı mahkemelerinin kararları ve sultanlar tarafından yürürlüğe konulan düzenlemeler şeklinde yeni hukukî kuralların ortaya konulabildiği yeni bir dönem başlamıştır.

Moğol istilâlarını takip eden dönemde bağımsız devlet kanunu kavramı önemli ölçüde güçlendi. Osmanlı Devleti'nde, Orta Asya'da, Hint yarımadasında ve Timur'un hâkimiyeti altındaki bölgelerde devlet teşkilâtı, askerî işler, vergiler, toprak üzerindeki tasarruf hakkı ve ceza hukuku meselelerine dair devlet başkanları tarafından çıkarılan kararlar, şeriattan tamamen bağımsız olarak zengin bir devlet kanunu külliyatı meydana getirdi.

İlhanlı Devleti'nde İranlı bürokratların gayretleri sayesinde eski İran devlet kanunu kavramı ilerleme kaydederken Moğol aristokrasisi yasa hukuk sisteminin üstünlüğünü sağlamaya çalışıyordu. Orta Asya bozkır imparatorluklarında geçerli olan gelenekler ve inançlar, devletin varlığını kağan tarafından konulan törenin muhafazası sayesinde sürdürdüğü şeklindeki görüşü desteklemiştir (İnalcık, Reşit Rahmeti Arat İçin, s. 259-271). Bu görüş Türk ve Moğol yönetici hânedanları tarafından Ortadoğu'ya götürüldü ve onların bu bölgede kurdukları devletlerde Osmanlı Devleti de dahil canlılığını sürdürdü. Şu husus gözden uzak tutulmamalıdır ki ilk dönemde bazı Osmanlı yazarları Cengiz Han yasasını adaleti tesis ettiği gerekçesiyle övmüşler ve Osmanlı devlet düzenlemeleri "yasak" ya da "yasaknâme" şeklinde anılmıştır. Mısır ve Suriye'de de "siyaset" ile karışmış olan yasa meşrû bir hukuk kaynağı olarak kabul edilme eğilimindedir. Bu yeni devletlerde devlet kanunuyla şeriat arasındaki çatışma bürokrasi, ulemâ ve askerî sınıflar arasındaki sosyopolitik bir mücadeleyi kapsamaktadır. Moğol yönetiminin sona ermesinin ardından İran ve Anadolu'da Türk-Moğol devlet kanununun tamamen kaldırılması yönünde güçlü bir baskı vardı. Devlet hizmetindeki bazı ulemâ istihsan, maslahat ve özellikle örf gibi İslâmî ilkelere başvurmak suretiyle bağımsız devlet kanunu ilkesinin meşrûluğunu ispata teşebbüs etmiştir.

Daha sonraki yıllarda bu ilkelere dayalı olarak devlet kanununun sahasını en fazla geliştiren devletler Osmanlı Devleti ve Hint yarımadasındaki Türk-

Moğol devletleriydi. Osmanlı hukukçuları bu noktalara vurgu yaparak eskiden beri bağımsız yargı mahkemelerinin görevi olduğu için devlet kanununun kadılar tarafından uygulanması gerektiği prensibini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte vezîriâzam, yeniçeri ağası, kaptan paşa, defterdar ve başbaki kulu divanları gibi siyasî ve askerî otoritelerin özel mahkemeleri devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde şeriat ile padişah kanunu arasındaki çatışma çeşitli safhalarda kendini göstermiştir. Merkezîleşmiş ve mutlakiyetçi imparatorluk sisteminin destekleyicisi olarak Fâtih Sultan Mehmed kanun ve örf ilkelerini kuvvetlendirmiş ve seküler kanunun bağımsızlığını desteklemiştir. Aynı zamanda Osmanlı kanunnâmelerini yürürlüğe koymuş ve ulemâyı devlet kontrolündeki daireler hiyerarşisine daha da yakınlaştırmıştır. Bürokrasiye mensup olan o dönem tarihçilerinden birine göre bu dünyanın "doğru düzen"i (nizam) mutlaka sultanın kesin cebrî otoritesini (yasağ-ı pâdişâhî) ve sultanın tek kişilik iradesinin kararlarını yürürlüğe koymasını gerektirir (Tursun Bey, s. 13). Fâtih Sultan Mehmed'in halefi II. Bayezid devrinin (1481-1512) ilk yıllarında şeriat taraftarları Fâtih'in bağımsız

yasama faaliyetine karşı sert tepki göstermişlerdir. Yavuz Sultan Selim dinî otoritelerin devlet işlerine müdahalesini kabul etmemiştir. Kanûnî Sultan Süleyman, şeriatın devlet kanunu üzerindeki kontrolünü söyleme eğiliminde olduğu halde devlet kanunu nişancının yetki alanı olarak bağımsızlığını korumuştur. Şeriat karşısında bir dereceye kadar kanuna verilen geçerliliğin mezhep farklılıklarına dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Ebüssuûd Efendi, Hanefî mezhebince para vakıflarının kurulmasını istihsana dayalı olarak tamamen şeriata uygun kabul ederken Mehmed Birgivî kesinlikle dine aykırı görmektedir; Birgivî ve Kadızâdeliler şüphesiz ki daha dar Hanbelî öğretisini takip ediyorlardı. XVII. yüzyıldan itibaren kanun alanı açık bir şekilde şeriatın lehine daralmaya başladı. Müftülerin fetvaları sürekli olarak nişancıların kanun yapma yetkilerini sınırladı ve şeyhülislâmın devlet işlerindeki etkisi o derece çoğaldı ki 1107 (1696) yılında kanun kelimesinin şeriat kelimesiyle yan yana kullanımı sultanın bir fermanıyla yasaklandı (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 568).

Bununla birlikte daha sonraki reform dönemlerinde şeriattan bağımsız

olarak kanun yapma faaliyeti bir defa daha arttı. Sosyal ve siyasî faktörlerle şiddetlenen kanun ve şeriat arasındaki mücadele kendisini açıktan açığa fikir ayrılıklarında gösterdi. Bu kanunlar, devamlı şekilde istihsana dayalı olarak dinî hukuk tarafından kabul edilebilir, dinin ve ümmetin selâmeti için zarurî yasalar olarak sunuldu ve ulemâ tarafından verilen fetvalarla tasdik edildi. Bununla birlikte reform düzenlemeleri, devletin menfaatlerini diğer bütün kaygıların üzerinde kabul eden ve ilhamını İslâm'a yabancı kaynaklarda (geleneksel İran-Türk Devleti ya da XIX. yüzyıl Avrupa devletleri) bulan bürokrat sınıfı tarafından yürürlüğe konuluyordu. Her İslâm toplumunda ortaya çıkan tartışmalar modernleşme yoluna girmek dolayısıyla kanun ve şeriat arasındaki ilişki meselesi üzerinde yoğunlaştı. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat döneminde değiştirilerek ya da değişikliğe uğramadan kabul edilen Avrupa kanunları devlet başkanı tarafından yapılan hukukun alanlarında (idare hukuku, vergi hukuku, ceza hukuku vb.) yürürlüğe konuldu (Veldet, Tanzimat I, s. 139-209). Avrupalılaşma ve modernleşmenin bir neticesi olarak aynı yüzyılın ikinci yarısında bazı yeni hareketler ortaya çıktı. Bir yandan genç entelektüeller ve ulemâ ictihad kapısının açılıp açılamayacağını tartışırken diğer yandan Fransız sosyoloji ekolünden etkilenen bir kısım Osmanlı aydını, şeriatın muâmelât kısmının sosyal ve tarihî bir ürün olduğunu ve toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak değiştirilebileceğini, yeni ihtiyaçların millî bir meclis yani şûra vasıtasıyla dinî naslar çerçevesinde yapılacak yeni bir yasama yoluyla karşılanabileceğini iddia ettiler. Bu düşünce akımları, 1917 yılında aile hukuku alanındaki radikal bir değişikliği ve kadı mahkemelerinin şeyhülislâmın kontrolünden çıkarılarak Adliye Nezâreti'ne bağlanmasını kolaylaştırdı. Daha sonra Lozan'da kapitülasyonların kaldırılması tartışmaları sırasında Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler hukuk sistemi gündeme geldi ve seküler medenî kanun hazırlandı. Ancak diğer İslâm ülkelerinde İslâm hukuk kaynaklarına bağlılığı sürdürme yönündeki arzu yakın zamanlara kadar devam etti.

Osmanlı Devleti'nde kanunların hazırlanması ve yürürlüğe konulmasıyla ilgili prosedür şu şekilde tanımlanabilir: Yasamayı meşrûlaştıran ve bu yasamanın kaynağını meydana getiren ilke "sultanın sınırsız yetkisi" (eş anlamlısı "yasak") anlamında örf ilkesiydi. Bu sebeple her çeşit kanun sultanın bir hükmü şeklinde yayımlanmış ve "... kanun emr edip buyurdum ki ..." (İnalcık, Belleten, XI/44, s. 700, belge 10) şeklinde formüle

edilmiştir. Uygulamadaki prosedür ise şöyleydi: Nişancı ya da defterdarın dairesine bağlı bir kâtip herhangi bir hükmü ferman yahut berat şeklinde düzenler; bu taslak nişancı veya defterdar tarafından kontrol edildikten sonra vezîriâzam tarafından "sah" kelimesiyle tasdik edilirdi. Önemli kanunlar ise sultanın el yazısıyla onayı (hatt-ı hümâyun) alınmak suretiyle onaylanır. Bazı kanunların bizzat sultan tarafından yazdırıldığına dair deliller mevcuttur. Timar, ziraî vergiler ve toprak hukukuyla ilgili kanunlar nişancının alanına girmekteydi. Diğer malî konularla ilgili kanunlar ise defterdara bağlı olan Başmuhasebe Dairesi'nde kaydedilmekteydi. Kanunların birer nüshası kadılar, valiler, mültezimler, gümrük eminleri vb. uygulanmalarıyla ilgili görevlilere gönderiliyordu. Genel olarak halkı ilgilendiren kanunlar münâdîler tarafından pazar ya da cami avluları gibi halka açık mekânlarda ilân edilir yahut kadı tarafından bu amaçla mahkemeye davet edilen ayan ve eşrafa okunarak açıklanırdı. Belgenin aslı ise şehir bedesteninde veya kadının muhafazası altındaki bir sandıkta korunurdu. Kanun sultanın şahsî fermanı olduğundan yürürlükte kalması için her yeni devlet başkanı tarafından onaylanması gerekliydi. Fâtih Sultan Mehmed kanunların düzeltme ve değişiklik gerektirebileceğini kabul ve ifade etmiştir.

Daha çok bir genel tahrir, cülûs, bir adaletnâmenin yürürlüğe girmesi ya da reformların ilanı gibi zamanlarda Osmanlılar fethedilen bir ülkenin kanun veya âdetlerini onaylayıp kendi kanun sistemlerine maletmekteydiler. Geleneksel uygulamaya (kānûn-ı kadîme) müracaat etme Osmanlı kanunlarının genel özelliğidir. Kānûn-ı kadîm kavramı daha çok eski örfî hukuk uygulamalarına işaret eder. Geleneksel olarak uygulanan ve geçerliliği sürekli olan kurallar, "Kānûn-ı kadîm oldur ki evvelin kimse bilmeye" ifadesiyle tarif edilir.

Osmanlı Devleti'nde kanunların sahip olduğu bağımsız statünün bir göstergesi de bunların nişancının denetimi altında oluşudur. Nişancı kanunlara doğruluğunun ispatı olan tuğrayı koyma sorumluluğuna sahip olduğu için bir kanunun nihaî ve resmî olarak yürürlüğe girmesi onun elindedir. Bir kanunun yürürlükte kalıp kalmayacağını ve çeşitli idarî daireler tarafından yayımlanan yeni hükümlerin mevcut kanun külliyatına uygun olup olmadığını belirleyen kişi de nişancıdır. Kanunlar toprak meseleleri ve timar sistemiyle o derece ilgiliydi ki timar sisteminin

çöküşüyle birlikte kanunun faaliyet alanı daraldı ve nişancı da daha önceki önemini kaybetti.

Osmanlı Devleti'nin dışında özellikle Hint yarımadasında ve Orta Asya'dan göç eden Türk hânedanları tarafından kurulan İslâm devletlerinde kanun vasıtasıyla bağımsız yasama ilkesinin yerleşmiş olması tesadüfî değildir. Bu bölgelerde kanun, zâbite, âyîn, düstur veya "şâhî ferman" gibi terimlerin kullanılması geleneği, hem devlet başkanının başlıca görevi olarak İran'daki adalet kavramı hem de Orta Asya törü ya da tüzük kavramlarına kadar götürülebilir. Hindistan'da Ziyâeddin Berenî'ye göre (760/1359 yılları) zâbite ya da devlet kanunu, bir hükümdarın devletin refahını gerçekleştirmek için kendi üzerine aldığı zorunlu bir görev ve kesinlikle sapmayacağı bir eylem kuralıdır (Fetâvâ-yı Cihândârî, s. 6).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'Ḫarâc, Bulak 1302, s. 36-38, 47-57, 60, 85, 97, 218; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 962; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1386/1966, s. 32-33, 77-78, 148, 151, 173-175, 207, 215-218; Nizâmülmülk, Siyar al-Mulūk (Siyāsatnama) (trc. H. Darke), Tahran 1962, s. 89, 95, 126, 133, 138, 209; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 166, 260, 356, 381, 382, 398; Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 305; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 721; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 257, 298; Z. Baranî, Fetâvâ-yı Cihândârî: Political Theories of the Delhi Sultanete (nşr. ve trc. M. Habib - A. Selim Han), Delhi, ts., s. 6, 64-71, 136-143; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964, I, 323; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 223; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 23, 172, 182-184; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mehmed Arif), İstanbul 1330, s. 13; Ebüssuûd Efendi, Ma'rûzât (MTM, I/2 [1331] içinde), s. 337-348; Ebü'l-Fazl el-

Allâmî, Âʾin-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Calcutta 1867-77, s. 60; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 568; Barkan, Kanunlar, s. 259; F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname, Berlin 1935, s. 46; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 139-209; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 271, 320, 376; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 106-125, 179, 265; H. Busse, Untersuchungen zum Islamischen Kanzleiwesen, Caire 1959, s. 85, 129; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1959, s. 99-112; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa’da İpekçilik, İstanbul 1960, s. 274-276, 318; Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India, London 1963, s. 102, 202; Halil İnalcık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 259-271; a.mlf., “Bursa Şer’iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 700; a.mlf., “Adaletnâmeler”, TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 49-145; a.mlf., “On the Secularism in Turkey”, OLZ, XIV/9-10 (1969), s. 438-446; D. Ayalon, “The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Re-examination”, St.I, XXXIII (1971), s. 97-140; XXXIV (1971), s. 151-180; XXXVI (1972), s. 113-158; XXXVIII (1973), s. 107-156.

Halil İnalcık

KANUN

Özellikle Şark mûsikisinde kullanılan telli bir mûsiki aleti.

Kanun kelimesinin hemen bütün organologlarca Yunanca kanondan türediği kabul edilir. Alet Türkiye, İran ve Arap ülkelerinde kānun, diğer ülkelerde kanon kökünden türemiş bir kelimeyle (meselâ Yunanistan'da kanonaki) tanımlanır. Tellerinin uzunluğuyla titreşimleri arasındaki münasebeti araştırmakta kullanılan telli bir deney aletiyle telleri kısmen ses kutusu, kısmen de sap üzerinde kalan lavta cinsinden bir çalgıya da kanon adı verilir.

Günümüzde Türkiye'nin yanı sıra Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki İslâm ülkeleriyle Balkanlar'da, Özbekistan ve Ermenistan'da da kullanılan kanun tarih boyunca çeşitli değişiklikler geçirmiştir. Bâbilliler ve Asurlular'ın kanunun atası sayılabilecek kithara cinsinden çalgılarının bulunduğu tesbit edilmiştir. Kanunun da organolojide, bir kasa üzerinde uzundan kısaya doğru sıralanıp gerilmiş tellerin açık olarak titreştirilmesiyle ses veren bütün çalgıların ortak adı olan kithara kapsamına giren bir alet olduğu söylenebilir. Bu çalgıların zamanla komşu kültürlerce de benimsendiği, kanuna geometrik yamuk biçiminin Araplar tarafından verildiği sanılmaktadır.

X. yüzyıla ait Süryânî sözlüklerindeki ifadelerden Araplar'ın geometrik yamuk biçiminde kithara cinsinden bir çalgı kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu çalgı muhtemelen Araplar'ın "kisâre" dedikleri alettir. Yine aynı dönemde yazılmış bir Süryânî sözlüğündeki "geometrik yamuk biçiminde on telli çalgı" olarak tasvir edilen "kisoro"nun da zamanla kisâre ile özdeşleşmiş olduğu söylenebilir.

İbn Hallikân kanunu Fârâbî'nin icat ettiğine inanıldığını söyler. Ancak Fârâbî'nin el-Mûsîḳa'l-kebîr'de açık telli çalgılardan söz ederken kanundan bahsetmemesi, ayrıca İbn Sînâ'nın eserlerinde bu mûsiki aletini söz konusu etmemesi İbn Hallikân'ın ifadelerinin rivayetten ibaret olduğunu göstermektedir.

İbnü’ş-Şekündî’ye göre kanun Endülüs çalgılarının en itibarlısı ve İşbîliye (Sevilla), mûsiki aletlerinin şehrin başlıca ihraç malları arasında bulunmasından dolayı en önemli çalgı yapımcılarının toplandığı bir merkezdi. Kanun Endülüs yoluyla XII. yüzyıla doğru Avrupa’ya da girmiş, İspanya’da “cano”, Fransa’da “canon”, Almanya’da “Kanon”, İtalya’da “cannale” adıyla anılmıştır. Kanun, Avrupa’da piyanonun ataları sayılan klavikord ve klavsen gibi çalgılara da esin kaynağı olmuştur.

Hasan Kâşânî Kenzü’t-tuḥâf’ında başka çalgıların yanı sıra kanuna da yer vermiş, geometrik yamuk biçiminde çizdiği kanunu ayrıntılı ölçüleriyle tanıtmıştır. Üçer üçer akortlanan altmış dört telli bu kanunun eşiğinin günümüzdekinden farklı olarak burguların sıralandığı eğik kenara yakın olduğu görülmektedir. Ünlü nazariyatçı ve bestekâr Abdülkādir-i Merâgī de eserlerinde kanuna yer vermiştir. Onun tasvirinden bu dönemde kanunun, burulmuş bakırdan yapılan telleri üçer üçer akortlanan ve skalası çenginkiyle aynı olan (muhtemelen 3 × 24 = 72 tel) geometrik yamuk biçiminde bir saz olduğu anlaşılmaktadır.

Kanun XV. yüzyıla kadar düşey olarak tutulup çalınmaktaydı. Bir XVI. yüzyıl Bizans freskinde, dik yamuk biçimindeki bir kitharanın sol kolla eğik kenar göğse gelecek biçimde tutulduğu ve sağ elle çalındığı görülmektedir. Bu tutuş biçimi kanun benzeri bir Hint çalgısı olan “surmandal”da halen yaşamaktadır. XV. yüzyılda düşey tutuştan yataya geçilince sol el de icraya katılmış, bu ise çalma tekniğini tamamen değiştirmiştir.

Osmanlı sınırları içinde kanun XV. yüzyılda kullanılmaya başlanmış ve yapısı zamanla değişikliklere uğramıştır. XVI. yüzyılda İstanbul’da kullanılan kanunların İran ve Mâverâünnehir’de kullanılanlardan farksız olduğu söylenebilir. Bazı minyatürlerde de tesbit edildiği üzere kanun bu dönemde göğsü bütünüyle ahşap, metal telli bir çalgıydı. Bu kanunun modern bir benzeri kalun adıyla günümüzde Uygurlar tarafından kullanılmaktadır. XVI. yüzyıl kanunu muhtemelen makam değiştikçe yeniden akortlanmayı gerektiriyordu. Ancak bu dönem müziğinde makam geçkileri çok az yapıldığından, kanunda akort değişikliğine de fazla ihtiyaç duyulmamıştır.

Ali Ufkî Bey ve Kantemiroğlu'nun eserlerinde kanundan hiç söz etmemelerine karşılık Evliya Çelebi, İstanbul'da elli beş kanun icracısının mevcudiyetinden bahseder. XVII. yüzyıl Osmanlı kanununun biçimi tam olarak bilinmemektedir. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru ise bugünküne çok yakın yeni bir şekil kazandığı söylenebilir. O dönemde İran'da kanun icrası terkedilmiş olduğundan çalgıya bugünkü yapısını kazandıran değişiklikler Osmanlı sınırları içinde Türkiye, Suriye ve Mısır'da yapılmış olmalıdır. 1714'te Jean-Baptiste van Mour'un çizdiği bir gravürdeki dikdörtgen görünümlü kanun bütün göğsün ahşap olduğu izlenimini vermektedir. Filippo Buonanni'in çizdiği ve Mour'unkine çok benzeyen kanunî gravüründen ise çalgının metal telli olduğu anlaşılmaktadır.

1761'den sonra kaleme alındığı bilinen Kemânî Hızır Ağa'nın Tefhîmü'l-maḳāmât adlı eserindeki resimde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'da kullanılan kanunun Ortaçağ'dakilerden tamamen uzaklaşmış olduğu görülmektedir.

Kanunun bağırsak telli bir çalgı olduğundan bahseden ilk eser İngiliz John Covel tarafından 1670-1679 yılları arasında kaleme alınmıştır. Ancak ondan daha önce ünlü lugatçı Francisko a Mesgnien Meninski, 1680-1687 yıllarında yazdığı eserinde kanunu ellialtmış bronz telli bir çalgı olarak tanımlamıştır. Bu bilgiden hareketle kanunda bağırsak tellerin XVIII. yüzyılın sonuna doğru kullanılmaya başlandığı, bronz tellerin ise zaman içinde tamamen terkedildiği söylenebilir. Bronz tellerden bağırsak tellere geçiş yeni bir icra tekniğinin de doğmasına yol açmıştır. Bu yeni kanunun nerede geliştirildiği konusunda kesin bilgi bulunmuyorsa da kanunun dönemin Mısır saz topluluklarının ayrılmaz bir parçası olduğu göz önüne alındığında onun bu bölgede geliştiği tahmin edilebilir.

Sultan II. Mahmud devrinin gözde sazları arasında yer alan kanun XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da oldukça rağbetteydi. Profesyonel müzisyenlerin oluşturduğu çalgı takımlarında kanun daima yer almıştır. XX. yüzyılın eşiğinde son önemli değişikliğe uğrayan bu saza mızgılıktan hemen sonra her tel takımının altına kaldırılabiliryatırılabilir metal mandallar yerleştirilmiş, önceleri üç dördü geçmeyen mandalların sayısı zamanla arttırılmıştır. Günümüzde bir tam aralıkta 9-12 mandal bulunur. Mandalların sol elin icradaki payını arttırmasından sonra gerek Türkiye'de

gerek Suriye, Lübnan ve Mısır'da arp tekniğinden birçok unsur kanuna uyarlanmış, çalgının tekniği, akorlar ve arpejlerle zenginleştirilmiştir. Türk mûsiki tarihinde kanun icracılığı ile şöhret kazanmış pek çok mûsikişinas bulunmaktadır. Bunlar arasında Kanûnî Ömer Efendi, Kanûnî Hacı Ârif Bey, Şemsi Bey, Âmâ Nâzım Bey, Ferit Alnar, Vecihe Daryal, Erol Deran özellikle zikredilmelidir. Zamanımızda on parmakla icrayı tercih ederek mızrabı bırakan kanunîler de yetişmiştir.

Kanunun günümüzde bütün ülkelerde ortak olan temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Alet, üzerine tellerin gerildiği ve rezonans kutusu vazifesi gören dik yamuk biçiminde, ahşap kasa ile üstünden tellerin geçtiği uzun köprünün ayaklarının bastığı, yamuğun dik kenarına komşu, deri gerilmiş bir bölümden oluşur. Türk mûsikisinde kullanılan kanunun başlıca ölçüleri şöyledir: Kasanın burguluk dışında en uzun kenarı 87 cm., karşısındaki dik kenar 42 cm., burguluğun dışında uzun kenara paralel olan en kısa kenar 26 santimetredir. Kasanın derinliği içten 4,3 cm., dıştan 5 cm. kadardır. Göğüs kısmında genellikle çınar ağacı kullanılır. Kanunun yanlıkları ve sırtı çeşitli ağaçlardan yapılabilir. En az üç büyük kafes bulunan göğüste deriyle kapatılmış dört bölmenin her biri 12,5 × 8,5 cm. boyutlarındadır. Mısır kanununda ise teller daha aralıklı takıldığından dik kenarın uzunluğu 50 santimetreyi bulur. 15 × 9 cm. boyutlarında olan derili bölmeler beş adet olduğundan köprünün de beş ayağı vardır. Kasanın derinliği dik bölgede içten 5,5 cm., pest bölgede 6 cm. kadardır. Genel olarak kanunda teller üçer üçer akortlanır. En pest birkaç tel takımı ikili olabilir. Kasanın eğik kenar karşısındaki kenarını oluşturan tel tahtasından çıkarak köprüyü aşan her tel, eğik kenar boyunca uzanan mızgılıktaki özel yarığından geçerek bir akort burgusuna sarılır. Üç sıra oluşturan burgular mızgılığa paralel olan burguluğa üstten girer. Üst uçları kesik piramit biçiminde olan burgular özel akort anahtarıyla döndürülür. Eskiden kullanılan bağırsak teller bugün yerini naylona bırakmıştır. Günümüzde Türk mûsikisinde kullanılan kanunda yirmi beş veya yirmi altı tel takımı (toplam yetmiş beş veya yetmiş sekiz tel) bulunur. Teller bemollü olarak akortlanır. Mızgılıktan hemen sonra tellerin altına yerleştirilen yatarkalkar küçük metal mandallar tellerin boyunu uzatıp kısaltmaya, dolayısıyla makam müziğine özgü küçük aralıkları elde etmeye yarar. Kanunun ses alanı tiz muhayyerden kaba yegâha kadar üç buçuk sekizli kadardır. İcracı bir iskemleye oturarak dizlerine yatay durumda koyduğu kanunu, metal yüksükler yardımıyla her

iki elinin işaret parmaklarına taktığı bağa veya fildişi mızraplarla çalar.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Câmiʿu'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1987, s. 203; Hasan Kâşânî, Kenzü't-tuḫaf (Se Risâle-i Fârisî der Mûsîḳā içinde, nşr. Takī Bîniş), Tahran 1992, s. 117-118; G. Toderini, Letteratura Turchesca, Venedik 1787, I, tür.yer.; G. A. Villoteau, Description de l'Egypte (tıpkıbasım), Köln 1997, s. 731; E. W. Lane, The Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1836; H. G. Farmer, Studies in Oriental Musical Instruments, London 1931, I, 3-16; a.mlf., Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 33-34; a.mlf., "The Canon and Eschaquiel of the Arabs", JRAS (1926), s. 239-256; a.mlf., "Onbeşinci Yüzyılda Türk Sazları" (trc. M. İlhami Gökçen), MM, sy. 417 (1987), s. 15-17; A. Berner, Studien zur arabischen Musik auf Grund der gegenwärtigen Theorie und Praxis in Ägypten, Lipsia 1937; C. Sachs, The History of Musical Instruments, New York 1940, s. 138, 257-258; Mahmut R. Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 122; K. Vertkov, Atlas Muzıkalnih instrumentov narodov SSSR, Moskova 1963, tür.yer.; J. Wenkins - P. R. Olsen, Music and Musical Instruments in the World of Islam, London 1976, s. 50; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 92-93; a.mlf., "Türk Sazları", MTM, sy. 5 (1331), s. 237-238; Schéhérazade Qassim Hasan, Les instruments en Irak, Paris 1980, s. 65-66; Mahmoud Guettat, La musique classique du Maghreb, Paris 1980, s. 243-247; J. During, La Musique Iranienne, Paris 1984, s. 94; The New Grove Dictionary of Musical Instruments, London 1984, s. 169-171; Habib Hassan Touma, La Musique Arabe, Paris 1996, s. 96-98; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 127, 156-159; Etem R. Üngör, "Kanunun Mandal Tertibatı Hakkında Etüd", MM, sy. 23 (1949), s. 19-20; İsmail Baha Sürelsan, "Türk Musikisi Umumî Dizisine Göre Kanun Mandallanması", a.e., sy. 100 (1956), s. 169, 181-183; sy. 101 (1956), s. 202-203, 213; sy. 102 (1956), s. 234-235; sy. 103 (1956), s. 266-267, 279-280; Halûk Güneyli, "Kanun Sazı ve Bizde Kanun Çalanlar", a.e., sy. 184 (1963), s. 82-83; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", a.e., sy. 252 (1969), s. 25.

Fikret Karakaya

KĀNÛN-ı ESÂSÎ

(قانون أساسى)

1876 yılında kabul edilen Osmanlı Devleti anayasası.

Kānûn-ı Esâsî'nin kabulüne ve I. Meşrutiyet döneminin başlamasına yol açan gelişmeleri 10 Mayıs 1876'da ortaya çıkan öğrenci (talebe-i ulûm) hareketiyle başlatmak mümkündür. Medrese öğrencilerinin

bu hareketi halktan da destek görünce Sultan Abdülaziz, Sadrazam Mahmud Nedim Paşa ve Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'yi azletmek zorunda kalmış, yerlerine Mütercim Rüşdü Paşa'yı sadrazam, İmâm-ı Sultânî Hayrullah Efendi'yi de şeyhülislâm olarak tayin etmiştir. Bu arada seraskerliğe de Hüseyin Avni Paşa getirilmiş, Midhat Paşa, Şûrâ-yı Devlet başkanı olarak Hey'et-i Vükelâ'da yer almıştır. Talebe-i ulûm hareketinin arkasında iktidarı ele geçiren Meşrutiyet yanlısı bu ekibin bulunduğunu gösteren bir hayli kanıt vardır. Daha sonra yine bu ekip tarafından Sultan Abdülaziz tahttan indirilerek yerine Şehzade Murad geçirildi, üç ay sonra da V. Murad'ın yerine II. Abdülhamid tahta çıkarıldı. II. Abdülhamid'in Kānûn-ı Esâsî'ye ve Meşrutiyet'e taraftar oluşunun veya böyle bir görüntü vermesinin bu seçimde etkisi vardır. Bu esnada Midhat Paşa da bir kānûn-ı esâsî hazırlığına başlamıştı.

Esas itibariyle hâricî sebeplerin Kānûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasında rol oynadığı söylenebilir. Sultan Abdülaziz'in hal'edilmesi, yerine önce V. Murad'ın ve ardından II. Abdülhamid'in geçmesi, hıristiyan tebaanın yoğun olarak yaşadığı Bosna-Hersek'te isyanın çıktığı, Bulgaristan'da karışıklıkların arttığı ve bu olayları kendi hâkimiyet alanlarını genişletmek için bahane olarak kullanmak isteyen Sırbistan ve Karadağ'ın Osmanlı Devleti'ne savaş ilân ettiği bir döneme rastlar. Sırbistan ve Karadağ'la yapılan savaşın beklenenin aksine Osmanlı Devleti lehine bir seyir takip etmesi Rusya'nın diplomatik müdahalesiyle iki aylık bir ateşkes antlaşması yapılmasına ve bölgede Rusya'nın güç kazanma ihtimali üzerine bunu kendi politikası bakımından tehlikeli gören İngiltere'nin Balkanlar'daki

ihtilâfları görüşmek üzere devletler arası bir konferansın toplanmasını istemesine yol açtı. Neticede Osmanlı Devleti İstanbul'da bir konferans toplanmasına razı oldu. Konferansa Paris Antlaşması'nı imzalamış olan devletler, Osmanlı Devleti, Rusya, İngiltere, Fransa, Avusturya, Almanya ve İtalya katıldı. Konferansta Batılı devletleri etkilemek ve Balkanlar'da yabancı müdahalesiyle reform yapmaya gerek olmadığını, Osmanlı Devleti'nin genel bir reform yapmaya esasen istekli ve kararlı olduğunu göstermek için Osmanlı tarihinde ilk defa olarak Kānûn-ı Esâsî ilân edildi (23 Aralık 1876). Konferans çalışmalarına başlarken durum top atışlarıyla delegelere ve İstanbul halkına duyuruldu. Aynı gün Bâbıâli'deki törende padişahın 1876 anayasasının ilânıyla ilgili iradesi okundu. Ancak bu ilânın yabancı delegeler üzerinde beklenen etkisi görülmedi, aksine bu sürpriz gösteri yersiz bulundu.

Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı aslında Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ve Islahat Fermanı ile belli ölçüde benzerlik gösterir. Gülhane'de okunan hatt-ı hümâyun büyük ölçüde Mısır meselesinde, Islahat Fermanı ise Kırım savaşından sonra toplanan Paris Konferansı'nda Batılı devletlerin desteğini sağlama amacına yönelikti. Ancak Kānûn-ı Esâsî'nin ilânını bütünüyle dış sebeplere bağlamak mümkün değildir; bunda iç sebeplerin de rolü vardır. Bir anlamda Kānûn-ı Esâsî Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinin tabii bir devamıdır. Esasen bu dönemin önemli bir muhalefet hareketi olan Genç Osmanlılar'da halkın yönetimde söz sahibi olması düşüncesi belli bir ağırlık kazanmıştı. Genç Osmanlılar'ın Midhat Paşa ile paralellikleri de daha çok bu noktada ortaya çıkmıştır. Ancak anayasanın ilânında dış dinamiklerin rolünün iç dinamiklerin rolünden fazla olması bu hareketin sonraki dönemlerde sürekli bir yükselme seyri takip etmesini engellemiştir.

Midhat Paşa, V. Murad'ın padişahlığı döneminde elli yedi maddelik bir anayasa taslağı hazırlatmıştı. II. Abdülhamid, Said Paşa'ya o güne kadar kabul edilmiş Fransız anayasalarını da Türkçe'ye çevirme görevini verdi. Bu çeviri ışığında ikinci bir taslak ortaya çıktı. Sonunda nihaî metni hazırlamak üzere Meclisi Mahsûs adı altında Midhat Paşa'nın başkanlığında ulemâ, asker ve bürokratlardan oluşan bir komisyon kuruldu. Üye sayısı yirmi dörtle otuz yedi arasında değişen bu komisyon alt komisyonlar halinde çalışarak bir tasarı hazırladı. Bunu yaparken Batı anayasalarından da faydalanıldı. Öte yandan hazırlıklar sürerken

kamuoyunda anayasa aleyhtarı bir hava oluşmaya başlamış, yeni bir talebe-i ulûm hareketi hazırlıklarına girişilmişti. Midhat Paşa ve onu destekleyenler, böyle bir çaba içinde bulunanların yargılanmadan sürgüne gönderilmesini istemişler, padişahın yargılama yapılması isteğine rağmen bunu sağlamışlardı. Sonuçta hazırlanan tasarı Hey'et-i Vükelâ'da görüşülerek kabul edildi ve padişahın onayına sunuldu. Burada Cevdet Paşa ilginç bir ayrıntı vermekte ve hazırlanan tasarının ilgili komisyonda ve Meclisi Vükelâ'da tartışıldığını, kendisinin bazı noktalarda Midhat Paşa'ya karşı çıktığını, ancak paşanın padişahın onayına Meclisi Vükelâ'da son şekli verilen metni değil komisyonda benimsenen metni sunarak istediği metnin kanunlaştırılmasını sağladığını söylemektedir.

Kanunun hazırlanmasında bir kurucu meclis veya halk temsilcilerinden oluşan bir yasama meclisi rol almış değildir. Bu bakımdan Kānûn-ı Esâsî'nin şeklî açıdan anayasa sayılmayacağını söyleyen hukukçular varsa da maddî hukuk açısından anayasa kabul edilmemesi için bir sebep yoktur. Anayasanın hazırlanmasında padişahın haklarını korumaya özen gösteren Cevdet Paşa, Mütercim Rüşdü Paşa gibi muhafazakârlarla Midhat Paşa, Süleyman Paşa, Ziyâ Paşa ve Nâmık Kemal'in başını çektiği liberal-reformist grup mücadele etmiştir. Kānûn-ı Esâsî'nin en çok tartışılan maddesinin padişaha yurt dışına sürgün etme yetkisi veren 113. maddesi olduğu anlaşılmaktadır. Genç Osmanlılar'ın ileri gelenlerinden Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'nın bu maddeye esastan karşı çıktıkları ve arzu edilen reformları yapmada gerekli kararlılığı göstermediği için Midhat Paşa'ya sitem ettikleri bilinmektedir.

Kānûn-ı Esâsî on iki başlık altında toplanmış 119 maddeden teşekkül etmektedir. Bu maddelerle oluşturulan anayasal düzen şu şekilde özetlenebilir: Devlet bir bütündür (md. 1); saltanat ve hilâfet Osmanoğulları'nın en büyük erkek evlâdına aittir (md. 3); vekillerin tayin ve azli, yabancı devletlerle sözleşme yapılması, savaş ve barış ilânı, hutbelerde isminin okunması, kara ve deniz kuvvetlerinin kumandası, Meclisi Umûmî'nin toplanması ve tatili, Hey'et-i Meb'ûsan'ın feshi padişahın dokunulmaz haklarındandır (md. 7); devletin resmî dini İslâm'dır (md. 11); basın kanun dairesinde hürdür (md. 12); genel âdâbı ve asayişi ihlâl etmemek şartıyla diğer din mensuplarının din ve vicdan hürriyetiyle mezhep imtiyazları tanınmıştır (md. 13); herkesin eğitim ve öğretim hakkı

vardır (md. 15); Osmanlı toplumunun bir parçasını oluşturan gayri müslimler kendi inançları doğrultusunda eğitim yapabilirler (md. 16); Osmanlı tebaasının dilekçe, mülkiyet, konut dokunulmazlığı hakları vardır (md. 14, 21, 22); hiç kimse kanunda öngörülenden başka bir mahkemede yargılanamaz (md. 23), müsâdere ve angarya (md. 24), işkence yasaktır (md. 26); sadrazam ve şeyhülislâm bizzat padişah tarafından belirlenerek tayin edilir, diğer vekiller sadrazam tarafından belirlenip padişah tarafından

tayin edilir (md. 27); vekiller görevleriyle ilgili faaliyetlerinden sorumludur, görevleriyle ilgili olarak yüce divana gitmelerine Hey'et-i Meb'ûsan karar verir, şahıslarıyla ilgili konularda ise ait oldukları mahkemede yargılanırlar (md. 30, 31, 33); vekillerle Hey'et-i Meb'ûsan arasında bir anlaşmazlık çıktığında vekilin değiştirilmesi veya Hey'et-i Meb'ûsan'ın feshi padişahın yetkisindedir (md. 35); gecikmesinde sakınca bulunan hallerde muvakkat kanun çıkarılabilir (md. 36); Meclisi Umûmî, Hey'et-i Meb'ûsan ve Hey'et-i A'yân olmak üzere iki meclisten oluşur (md. 42); meclis her yıl ekim başında toplanır ve mart başında faaliyetlerine son verir, padişah gerek görürse meclisi vaktinden önce toplantıya çağırır (md. 43, 44); Meclisi Umûmî üyeleri düşünce ve beyanlarında hürdürler, gerek meclisteki konuşmaları gerekse genel olarak açıkladığı görüşleri için haklarında soruşturma açılamaz (md. 47); üyelerin vatana ihanet, Kānûn-ı Esâsî'yi değiştirme ve irtikâpla suçlanmaları durumunda üyeliklerinin düşmesine üçte iki çoğunlukla karar verilir, haklarında kesinleşmiş mahkûmiyet kararı olanların üyeliği düşer (md. 48); kanun teklifi Hey'et-i Vükelâ'ya aittir; Hey'et-i A'yân ve Hey'et-i Meb'ûsan padişahtan izin alarak kendi görevleri dahilindeki kanun tekliflerini Şûrâ-yı Devlet'e iletirler, burada hazırlanan kanun tasarıları her iki mecliste kabul edilir ve padişah tarafından onaylanırsa kanunlaşır (md. 53, 54); Meclisi A'yân'ın üyeleri Meclisi Meb'ûsan üyelerinin üçte birini geçmemek üzere padişahça belirlenir (md. 60); Hey'et-i A'yân, Meclisi Meb'ûsan'dan geçen kanun tasarılarını kabul veya reddeder yahut değişiklik yapılması için geri gönderir (md. 64); her elli bin erkek nüfus için bir milletvekili seçilir (md. 65); Hey'et-i Meb'ûsan padişahın iradesiyle feshedildiği takdirde altı ay içinde yeni bir seçim yapılır (md. 73); meclis başkanını, ikinci ve üçüncü başkanları üç misli aday arasından padişah seçer (md. 77); hâkimler azledilmezler (md. 81); yargılama alenîdir ve mahkemeler yetki ve sorumluluk alanına giren davaları kabulden kaçınamazlar (md. 82, 84); kişilerle hükümet arasındaki

davalar da genel mahkemelerde görülür (md. 85); her ne ad altında olursa olsun olağan üstü yetkili mahkemeler kurulamaz (md. 89); vekillerin, Mahkeme-i Temyîz başkan ve üyelerinin, padişahın hakları aleyhinde harekete geçenlerle devleti tehlikeye düşürenlerin yargılanmaları otuz üyeden oluşan yüce divanda yapılır (md. 92); malî yükümlülükler ancak kanunla konur (md. 96); özel bir kanunla izin verilmedikçe bütçe dışında harcama yapılamaz (md. 100); fevkalâde durumlarda bütçe kanununun yürürlük süresi en fazla bir yıl daha uzatılabilir (md. 101); ülkenin herhangi bir yerinde ihtilâl çıkacağını gösteren emârelerin ortaya çıkması durumunda hükümetin o bölgeye has olmak üzere sıkıyönetim ilânına hakkı vardır, hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri kolluk kuvvetlerinin araştırmalarıyla sabit olanlar padişah tarafından ülkeden uzaklaştırılabilir (md. 113); Kānûn-ı Esâsî'nin hiçbir maddesi hiçbir bahane ile askıya alınamaz (md. 115); Kânûn-ı Esâsî hükümleri, her iki meclisin ayrı ayrı vereceği üçte iki çoğunluk ve padişahın onayıyla değiştirilebilir (md. 116). Bu son madde 1876 anayasasını katı anayasalar arasına sokmaktadır.

1876 anayasasının yürürlüğe girmesinden kısa bir süre sonra Midhat Paşa istifaya zorlanmış, ardından 113. maddeye dayanılarak sürgüne gönderilmiştir. Meclisi Umûmî iki dönem (19 Mart 1877-28 Haziran 1877 ve 13 Aralık 1877-14 Şubat 1878) çalışmış, daha sonra II. Meşrutiyet'e kadar tatil edilmiştir. Bu tatilde meclisin kozmopolit yapısının etkisi vardır. 65. maddede her elli bin erkek için bir mebus seçileceği beyan edilmişse de fiiliyatta bu gerçekleşmemiştir; meclisin ilk dönemi için yahudilerden her 18.750 erkeğe bir milletvekilliği düşerken hıristiyanlardan her 107.550, müslümanlardan her 133.367 erkeğe bir milletvekilliği düşmüştür. Farklılık bölgeler arasında da görülmüştür. Avrupa bölgesinde yaşayanlar için her 88.882 erkeğe bir milletvekilliği düşerken Asya bölgesinde yaşayanlardan her 162.148 erkeğe bir milletvekilliği düşmüştür (Shaw, II, 181-182). Kānûn-ı Esâsî meclislerin tatil edilmesiyle bir anlamda askıya alınmış olduğu halde Osmanlı salnâmelerinin başında tam metin olarak yayımlanmaya devam etmiştir.

Meclisi Meb'ûsan'ın tatilinden sonra bir anlamda yürürlüğü durdurulan Kānûn-ı Esâsî II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine tekrar yürürlüğe girmiştir. İlânı takip eden yıllarda Kānûn-ı Esâsî yedi defa değişikliğe uğramıştır. Bunların içinde en köklü olanı 21 Ağustos 1909'da yapılanıdır. Bu değişiklikte yirmi

bir madde tâdil edilmiş, bir madde tamamıyla kaldırılmış ve üç madde ilâve edilmiştir. Getirilen en önemli yenilikler padişahın Meclisi Umûmî'de anayasaya bağlılık yemini etmesi, hükümetin bundan böyle Meclisi Meb'ûsan karşısında sorumlu olması ve güven oyu alma mecburiyetinde bulunması, Hey'et-i Meb'ûsan'ın birinci ve ikinci başkanlarını doğrudan kendisinin seçmesi, padişahın sahip olduğu hakları ancak Meclisi Vükelâ aracılığıyla kullanabilme mecburiyetinin getirilmesi olarak sayılabilir. Ayrıca antlaşma yapma konusunda yasama organının yetkilerinin arttırılması, her iki meclisin padişah tarafından toplantıya davet edilmeden kendiliğinden toplanması, yasa önerilerinin doğrudan vekiller tarafından da yapılması, Şûrâ-yı Devlet'in yasama erkinden çıkarılması, padişahın yasaları mutlak veto yetkisinin sınırlandırılması ve meclisin kendisine iade edilen kanunun üçte iki çoğunlukla geri göndermesi durumunda onaylama zorunda olması bu değişiklikle kabul edilmiştir. Yeni düzenleme ile birlikte 1876 metninde padişaha tanınan yetkilerin bir kısmı kaldırılmış, böylece Osmanlı Devleti'ne daha meşrutiyetçi bir yapı kazandırılmış ve esas itibariyle parlamenter hükümet modeli benimsenmiştir. Öte yandan 1876 anayasasının en çok tartışılan padişaha sürgün yetkisi veren 113. maddesi de yürürlükten kaldırılmıştır. Bu köklü değişikliği ikinci derecede önemli olan 1914, 1915, 1916 (üç defa) ve 1918 değişiklikleri izlemiştir. 1876 yılında kabul edilen Kānûn-ı Esâsî Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar yürürlükte kalmıştır. Hatta Tarık Zafer Tunaya'ya göre 1924 Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 104. maddesi dikkate alındığında bu yürürlük 1924'e kadar sürmüştür. Bu durumda söz konusu anayasa kırk sekiz yıl yürürlükte kalmış olmaktadır (TCTA, I, 39).

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1296, IV, 2-20; Cevdet, Tezâkir, IV, 167-168; Mithat Cemal Kuntay, Namık Kemal, Devrinin Olayları ve İnsanları Arasında, İstanbul 1956, II, 55-137; St. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1976, II, 181-182; Recai G. Okandan, Amme Hukukumuzun Ana Hatları, İstanbul 1977, s. 116-460; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1983, VIII, 1-26; Bernard Lewis,

Modern Türkiye’nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 158-172, 204-207; Bülent Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, İstanbul 1996, s. 92-170; Bekir Sıtkı Baykal, “Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler”, TTK Belleten, XXIV/96 (1960), s. 601-636; Selda Kaya Kılıç, “1876 Anayasası’nın Bilinmeyen İki Tasarısı”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 557-633; Tarık Zafer Tunaya, “1876 Kanun-i Esasisi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, TCTA, I, 27-39.

M. Akif Aydın

KĀNÛN-ı KADÎM

(bk. KANUN).

el-KĀNÛN fi’t-TIB

(القانون في الطب)

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) ansiklopedik ve sistematik tıbbî eseri.

İbn Sînâ el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ı 403 (1012) yılında gittiği Cürcân’da yazmaya başlamış, Büveyhî hânedanının Rey, Hemedan ve İsfahan’daki saraylarında hekimlik yaptığı dönemde çalışmasını on yılı aşkın bir sürede tamamlamıştır. Müellif dağınık vaziyetteki Helenistik, Bizans ve Süryânî tıp literatürünü derleyip sistemleştirmesi yanında bunlara kendi gözlemlerini de katarak kitabı güncelleştirmek suretiyle İslâm tıp tarihinin en büyük eserini meydana getirmiştir. İbn Sînâ’dan bir asır sonra kaleme aldığı Çehâr Maḳāle adlı eserinde (s. 71) Nizâmî-i Arûzî el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın önemini, “Bukrat (Hipokrat) ve Câlînûs (Galen) sağ olsalardı bu kitabın önünde secde etmeleri gerekirdi” cümlesiyle ifade eder.

el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb beş kitaptan meydana gelir. “el-Külliyât” (tıbbın genel ilkeleri) başlığını taşıyan ve teori ağırlıklı olan ilk kitap dört kısımdan oluşur. Birinci kısımda tıp biliminin tanımı verildikten sonra klasik usule uygun olarak önce anâsır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa ve dört mizaç teorisi ele alınıp açıklanır; insanın anatomik yapısı hakkında bilgi verilir ve her bir organın yapısı ayrıntılı olarak incelenir. İkinci kısımda hastalığın tanımı yapılır; uyku ve uyanıklık, alışkanlıklar ve besinler, banyo ve güneşin hastalıkla ilgili tesirleri tartışılır: Ayrıca ısı, anormal hareketler, zevk ve acının vücut üzerindeki etkileri gibi özel hastalık sebeplerinden söz edilir. Koruyucu hekimliğe dair üçüncü kısımda sağlık, hastalık ve kaçınılmaz ölüm sebepleri hakkında bilgi verildikten sonra çocuk yetiştirme, yetişkinlerin ve yaşlıların izlenmesi gereken hayat düzeni üzerinde durulmakta, mizaç anormallikleri ve iklim değişikliklerinin etkileri hakkında bilgi verilmektedir. Tedavinin ana hatlarıyla ilgili dördüncü kısımda genel tedavi ilkeleri, müshillerin kullanımı, kan alma ve kusma konuları ele alınmıştır.

Basit ilâçlarla (droglar) ilgili olan ikinci kitabın ilk kısmında İbn Sînâ, tıbbî

birikimi yanında kendi deneylerinden de yararlanarak ilâçların tabii özellikleri üzerinde durur. Onun ilâçlara dair deneysel çalışmaları daha çok ilâçların vücut üzerindeki etkileriyle ilgilidir. İkinci kısımda ebced sistemiyle 800'e yakın ilâcın adı verilerek her bir ilâcın mahiyeti, kullanım miktarı, tabii özellikleri ve etki alanları incelenmiştir.

Patolojiyle ilgili üçüncü kitapta tek tek organlara mahsus hastalıklar üzerinde durulur; bu hastalıkların belirtileri, teşhis ve prognozları hakkında bilgi verilir. Meselâ başla ilgili hastalıklar arasında beyin rahatsızlıkları, baş ağrıları, sara, paraliz, göz, burun, boğaz ve diş hastalıkları; sindirim sistemiyle ilgili olanlar arasında mide, bağırsak, karaciğer ve safra kesesi hastalıkları; üreme organları hastalıkları ve bu münasebetle döllenme ve gebelik hakkında bilgi verilir.

Belli organlara has olmayan hastalıkların ele alındığı dördüncü kitap dört kısma ayrılmış olup ilkinde ateşli hastalıkların (humma) belirtileri arasında ishal, iştahsızlık, fazla kilo kaybı, korku, ağrı, ateş ve hormonal dengesizliğin görüldüğü belirtilir; ateşli hastalıklarda kusma, ateş, susuzluk, ishal gibi belirtilere göre tedavi uygulandığı görülür. Şişmelerle ilgili ikinci kısımda yaralar ve onların küçük cerrahi denilen tedavileri; üçüncü kısımda metaller, bitkiler ve hayvanî ürünlerden kaynaklanan zehirlenmeler, insan ve hayvan ısırmalarından doğan rahatsızlıklar; dördüncü kısımda estetikle ilgili problemler üzerinde durulur. Şişmanlık ve zayıflık başta olmak üzere saç, tırnak ve deri bakımı, kötü kokular ve renk solgunluğu da dördüncü kısımda ele alınmış ve ayrıca deri hastalıklarıyla ilgili olarak ilk defa ayrıntılı bir frengi açıklaması verilmiştir. el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın beşinci ve son kitabı reçetelerden meydana gelen bir kodeks niteliğinde olup 650 kadar ilacın terkibi ve uygulanış şekli hakkında bilgi verir.

Pek çok yazması bulunan (Brockelmann, GAL, I, 457-458; Suppl., I, 823-824; Şehhâte el-Kanavâtî, s. 196-204; Ergin, s. 38-39) el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın ilk baskısı 1593'te Roma'da yapılmış, daha sonra Kahire (1290), Bulak (1294), Leknev (1298) ve Lahor'da (1905) yayımlanmıştır. İdvâr el-Kaş (I. Al-Qashsh), eser ve müellif hakkında bilgi veren bir mukaddime ve ara başlıklar, açıklayıcı dipnotlar gibi bazı ilâveler yaparak Bulak baskısını esas alan yeni bir neşir gerçekleştirmiştir (Beyrut 1987, 1993; diğer bazı baskıları için bk. Janssens, s. 26-27).

el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, ilk defa Gerard de Cremone tarafından 1150-1187 yıllarında Tuleytula’da (Toledo) Latince’ye çevrilmiş, bu çeviri 1473’te Milano’da, 1476’da Padoa’da, 1482’de Venedik’te basılmıştır. Andreas Alpago’nun İbrânîce çevirileriyle de karşılaştırarak düzelttiği bu tercüme tekrar yayımlanmıştır (Venedik 1527). Padoa Üniversitesi hocalarından Andrea Graziolo’nun çevirisinin ilk bölümü 1585’te Venedik’te neşredilmiştir. Max Meyerhof, el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın XV ve XVI. yüzyıllarda Avrupa’da otuz altı defa basıldığını kaydeder (Terzioğlu, Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sina [Avicenna] ve Tababet, s. 54, 64). Bunun dışında büyük bölümü Latince’ye, bazı bölümleri İbrânîce’ye olmak üzere çoğu kısmî sekseni aşkın çevirisi yapılmıştır. İlk İbrânîce çeviri Nathan Ha-Meati tarafından 1279’da Roma’da gerçekleştirilmiş ve 1491’de Napoli’de basılmıştır. Ayrıca Tokatlı Hekim Mustafa Efendi eseri 1760’larda Türkçe’ye çevirmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1903; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1015; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1335). el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın 1564’te Venedik’te neşredilen Latince tercümesinin göz hastalıklarıyla ilgili bölümleri Berlin Üniversitesi’nde 1889-1900 yıllarında doktora tezi olarak Cuan Cueva, Paul Uspensky, Theodor Bernikow ve Elias Michailowsky tarafından Almanca’ya çevrilip incelenmiştir (bu çalışmalar için bk. Terzioğlu, a.g.e., s. 59; Janssens, s. 33-34). Eserin tamamı bir komisyon tarafından beş cilt halinde Rusça’ya (Taşkent 1954-60), birinci cildi Esin Kâhya tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Ankara 1995) (eserin Doğu ve Batı dillerine diğer bazı kısmî çevirileri için bk. Terzioğlu, a.g.e., s. 51-56; Janssens, s. 32-34).

el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb üzerine Fahreddin er-Râzî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbrâhim b. Ali es-Sülemî el-Mısrî, Şemseddin el-Âmülî gibi âlimler tam ve kısmî pek çok şerh yazmıştır. Bunların en önemlisi İbnü’n-Nefîs’e ait Şerḥu teşrîḥi’l-Ḳānûn başlıklı çalışmadır (Kahire 1988). el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın anatomiye dair ilk üç bölümünün şerhi olan eser, özellikle İbn Sînâ’nın akciğer kan dolaşımıyla ilgili görüşünü düzelterek bu hususta tıbbî bir keşif ortaya koyması bakımından büyük önem taşır. Bu şerhin Andreas Alpago tarafından yapılan Latince çevirisi 1547’de Venedik’te basılmıştır (el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb üzerine yapılan şerh, hâşiye özet tarzında çalışmaların bir listesi için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1311-1313; Şehhâte el-Kanavâtî, 204-211).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb (nşr. İdvâr el-Kaş), Beyrut 1413/1993, I-IV, tür.yer.; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden 1909, s. 71; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1311-1313; C. de Vaux, Les penseurs de l’Islam, Paris 1921, II, 269; Serkîs, Muʿcem, I, 130-131; Brockelmann, GAL, I, 457-458; Suppl., I, 823-824; G. Şehhâte el-Kanavâtî, Müʾellefâtü İbn Sînâ, Kahire 1950, s. 192-213; Osman Ergin, İbn Sina Bibliyografyası, İstanbul 1956, s. 38-39, 112-118, 127; J. L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989), Leuen 1991, s. 26-37; Arslan Terzioğlu, Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sina (Avicenna) ve Tababet, İstanbul 1998, s. 31-65; a.mlf., “İbn Sînâ [Tıp]”, DİA, XX, 331-335; A.-M. Goichon, “Ibn Sīnā”, EI² (Fr.), III, 969.

Esin Kâhya

KANÛNÎ HACI ÂRİF BEY

(bk. HACI ÂRİF BEY, Kanûnî).

KANÛNÎ KÖPRÜSÜ

Gebze ile Hereke arasındaki Dilovası’nda XVI. yüzyıla ait köprü.

Kocaeli ili sınırları içinde Diliskelesi mevkiinde Marmara denizine ulaşan Dilderesi üzerinde inşa edilmiş olup bundan dolayı Dilderesi Köprüsü diye de anılır. Osmanlı Devleti’nin doğuya uzanan en önemli ana yolu olan İstanbul-Bağdat yolu üzerinde yer almaktadır. Ordunun doğuya yapacağı seferler için ordugâhın Gebze yakınında Sultançayırı denilen yerde kurulduğu bilinmektedir (Kâtib Çelebi, s. 671). Bu sebeple köprü kervan ve sefer yolunun üzerindeki önemli mimari tesislerden biri durumundadır. Eskiden şehirler arası yol bu köprüden geçerken günümüzde yaklaşık 50 m. kuzeyinden geçmektedir. Bu sebeple bakımsız kalan yapı zamanla harap olmuş ve 1972-1973 yıllarında Karayolları Genel Müdürlüğü tarafından onarımı yapılmıştır. Köprü halen araç trafiğine kapalıdır ve yayalarca kullanılmaktadır.

Köprünün inşa tarihi bilinmemektedir; kitâbesi yoktur, fakat mimari özellikleri göz önüne alınarak XVI. yüzyıl içine tarihlenir ve Mimar Sinan’ın eseri olarak değerlendirilir. Gerçekten Kanûnî Köprüsü, Mimar Sinan’ın yapıları olduğu bilinen Trakya’daki Alpullu Köprüsü ve Harâmidere (Kapı Ağası) Köprüsü’ne oldukça benzemektedir. Mimar Sinan’ın eserlerini ele alan kaynaklar içinde bu köprünün adına sadece Tuhfetü’l-mi‘mârîn’de rastlanmaktadır. Aptullah Kuran, kaynak vermeden köprünün Kanûnî’nin Irakeyn Seferi’nden önce yapıldığının söylendiğini belirtirse de 940-942 (1533-1536) yılları arasına rastlayan sefer hakkında Matrakçı Nasuh’un yazdığı Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eserin yegâne nüshasında resmedilen (İÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 13a) ve Hereke Kalesi ile yakın çevresini tasvir eden minyatürde böyle bir köprü yer almamaktadır. Eserin minyatürlerinde görülen en önemli özellik güzergâh üzerindeki yerlerin asıllarına uygun bir şekilde resmedilmiş olmasıdır, dolayısıyla köprü gibi askerî bir tesisin burada yer almaması mümkün değildir. Buna göre köprü 1533 yılından sonra yapılmış olmalıdır. Kanûnî Köprüsü’nün, dönemin imar faaliyetlerinin en yoğun olduğu XVI. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında inşa edilmiş olması mümkündür.

Köprünün üç adet kemeri vardır. Bunlardan ortada yer alan sivri kemer daha geniş bir açıklık halinde 9,70 m. genişliğe sahipken bunun iki yanında bulunan yuvarlak kemerli açıklıklar 6,50 m. genişliğindedir. Kemerlerin arasında sel yaranların üst kısmına rastlayan yerlerde suyun yükselmesine karşı yapılmış sivri kemerli ince uzun tahliye gözleri mevcuttur. Uzunluğu 45,24, genişliği 6,05 m. olan köprünün eğimi % 12-% 6 arasında değişmektedir.

Kanûnî Köprüsü'nün inşasında kullanılan taş düzgün kesilmiş kalkerdir. Kemerlerde, tahliye gözleri ve duvarlarda küçük boyutlu taşlar kullanılmış, direnç gerektiren ayaklar ve sel yaranlarda ise daha büyük boyutlu taşlar yer almıştır. Sel yaranlar üçgen prizma şeklinde ve uçları sivriltilmiş olup arka yönleri dikdörtgen prizma biçiminde ve uçları küttür. Ana kemerin iki yanındaki hafifletme gözlerinden bir üçüncüsü de köprüye Diliskelesi tarafından bakıldığında (güney) sağ uçta bulunmaktadır. Ana kemerin kilit taşı çok belirgin bir şekilde dışa taşkındır. Köprünün korkulukları mevcut kısma zarif bir kornişle bağlanarak yenilenmiş, çok fazla tahrip görmüş olan esas döşemenin üzeri betonla kaplanmıştır. Sağlam kalan orijinal bir baba taşı Gebze istikametindeki uca monte edilmiş, diğerleri buna benzetilerek yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Teẕkiretü'l-ebniye, s. 43; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 671; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952, s. 6, 41-45, 82-83, rs. 32-36, tablo 9; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 134, rs. 79; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 230, 382; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 176-177; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 256, 264, 404; Kâzım Çeçen, "Sinan'ın Yaptığı Köprüler", a.e., I, 429-438; II, rs. 420; M. Gojković, Stari Kamenimostovi, Beograd 1989, s. 189, rs. 216; İsmet İlter, "Ölümünün Yıl Dönümünde Köprüleriyle Mimar Sinan-V", Karayolları

Bülteni, XIX/241, Ankara 1970, s. 16-19; a.mlf., “Köprüleriyle Mimar Sinan”, Mesleki ve Teknik Öğretim, XVIII/216, İstanbul 1971, s. 27-29.

Enis Karakaya

KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN

(bk. SÜLEYMAN I).

KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN CAMİİ

Macaristan’ın Sigetvar Kalesi içinde XVI. yüzyılda yapılmış cami.

Sigetvar (Szigetvar) Kalesi, Kanûnî Sultan Süleyman’ın son seferinde 21 Safer 974’te (7 Eylül 1566) fethedilerek Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kale içindeki cami fetihten sonra inşa edildiğine göre Kanûnî Sultan Süleyman’ın hâtırası için onun adına yaptırılmış olmalıdır. Selânikî Mustafa Efendi, padişahın katılımıyla bu camide büyük bir cemaatle cuma namazının kılındığını söylüyorsa da caminin yapımı bu kadar kısa bir sürede bitirilemeyeceğine göre padişahın burada bizzat namaz kılmış olmasına ihtimal verilemez.

Evliya Çelebi, Macaristan seyahatinde Sigetvar’a da uğrayarak kaleyi ayrıntılı biçimde anlatır ve üstü çatılı, kurşun kaplı, kalabalık cemaati olan bu mâbedin sağ tarafında şerefeye kadar 110 basamaklı bir merdiveni olan yüksek bir minaresinden bahseder.

Molnàr’ın verdiği bilgiye göre Sigetvar, 1689’da savaşsız Avusturyalılar’a teslim edildikten sonra General de Vecchi bazı aramalarda bulunmak üzere içini kazdırmış, arkasından da camiyi eve dönüştürmüştür. Onun 1702’de ölümünün ardından Kanûnî Sultan Süleyman Camii önce askerî hastahane, XVIII. yüzyılda da tahıl deposu olmuştur. Bir ara kapalı at meydanı (manej) haline getirilen cami uzun yıllar depo olarak kullanıldıktan sonra 1963’te perişan durumundan kurtarılarak büyük ölçüde tamirine girişilmiş, yaklaşık iki yüzyıllık süre içinde yapılan değişiklik ve ilâvelerden ayıklanmıştır. 1970’lerde restorasyon çalışmaları henüz tamamlanmamışken iç duvarlarında orijinal sıva üzerine yazılmış yazılar görülebiliyordu. Bunlar arasında kapının yanındaki duvarda 1050 (1640-41) tarihli bir grafitti mevcuttu. Ayrıca bazı duvarlarda, Sigetvar Avusturyalılar’ın işgaline uğradığında yabancı askerlerin yazdıkları hâtıra yazıları dikkati çekiyordu. Osmanlı tarihçisi Joseph von Hammer-Purgstall 1847’de Sigetvar Kalesi’ndeki çeşitli yazılara dair bir makale yayımlamıştır.

Mimarisi bakımından fazla gösterişli olmayan Kanûnî Sultan Süleyman Camii uzunlamasına dikdörtgen planlı bir mekândan ibarettir. Osmanlı devri Türk mimarisinde genellikle enine yapılan bu tip camilerin tanınmış örnekleri İstanbul'da Mimar Sinan'ın eseri Yedikule'de Hacı Evhad, Fındıkzade'de Odabaşı, Balat'ta Ferruh Kethüdâ, başka bir mimarın eseri olan Lâleli'de Çoban Çavuş camileridir. Halbuki Sigetvar'daki camide uzunlamasına dikdörtgen uygulanmıştır ki pek nâdir örneği olan bu tipe çok geç bir dönemde, XIX. yüzyıl başlarında İstanbul'da yapılmış olan Âdilşah Kadın Camii (Edirnekapı) örnek verilebilir. Sigetvar Camii de üzeri ahşap çatı ile yani sakıfla örtülen camilerin az rastlanan temsilcilerinden biri sayılabilir.

Günümüzde mevcut binada bir son cemaat yeri yoktur. Minaresi ise Sigetvar elden çıktıktan sonra gövde başlangıcına kadar yıktırılmış, Evliya Çelebi'nin bahsettiği minareden yalnız kürsü ve pabuç kısımları kalmıştır. Minarenin biri zeminde, biri de daha yukarıdaki mahfil kısmında olmak üzere iki girişi vardır.

Duvarlardaki bazı kiriş deliklerinden evvelce içeride bir mahfil olduğu anlaşılmaktadır. Mekânın üstünü örten tavanın aslında bu tip camilerdeki gibi çatı altında gizli bir ahşap kubbe ile örtülü olup olmadığı bilinemez. Bugün basit bir tavan vardır. Son tamirde meydana çıkarılan mihrabın yaşmak kısmının en üst dizisi tahrip edilmiş olmakla birlikte klasik üslûpta tuğladan mukarnaslı olduğu bellidir. Eskiden buraya dayalı olan minberin izi kıble duvarındaki sıva üzerinde açık biçimde görülebilmektedir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin görüşüne göre caminin dışında cepheye bitişik bir sahnın varlığı tahmin edilmektedir. Herhalde cemaatin çokluğu sebebiyle gerekli görülerek eklenmiş olan bu yan bölümden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Ayverdi, minareden başlayan bu ekin caminin giriş kısmı ve sol tarafında "L" şeklinde uzandığını söylemektedir. Bu bölümün önü kıble tarafında bir duvarla kapatılmış ve buraya bir mihrap yerleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 35-36; II, 568; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 516; E. Foerk, Emlékek Magyarszágban, Budapest 1917, lv. 27-28; Danişmend, Kronoloji2, II, 350 vd.; J. Molnàr, Macaristan'daki Türk Anıtları, Ankara 1973, s. 12, lv. XI, XII; G. Gerö, Turkish Monuments in Hungary, Budapest 1976, s. 23; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri, I, 248-249; J. Hammer-Purgstall, "Inscriptions turques, arabes, persanes dans la forteresse de Szigetvár", Revue d'Académie (1847).

Semavi Eyice

KANUNNÂME

(قانوننامه)

Osmanlılar'da devlet tarafından belirlenen ve derlenen kanunları ifade eden bir terim.

Osmanlı döneminde genel olarak belirli bir konuya dair hukukî maddeleri ortaya koyan padişah hükmünü ifade eder. XV. yüzyılda yasaknâme kelimesi de aynı anlama sahipti. Arap hilâfeti sırasında kavânîn "kanunlar kodu" mânasına gelmekteydi. Osmanlı Devleti'nde kānunnâme teriminin anlamı genellikle vezirlerin ve paşaların yürürlüğe koyduğu düzenlemeleri, yetkili bir otoritenin kesin ve açık olarak belirlediği kanunları ya da reform tasarılarını ifade edecek şekilde genişlemiştir. Bununla birlikte kanunnâme, ancak padişah hükmü tarafından resmî bir nitelik kazanabileceği için herhangi bir normal kanun gibiydi. Sadece tek bir hüküm (ferman veya berat) ya da belirli ve sınırlı bir konu kanunnâmeyi şekillendirebileceği gibi bütün imparatorluğa yahut belirli bir bölgeye veya sosyal bir gruba uygulanabilen kanunnâmeler de vardı.

İslâm ülkelerinde resmî, tedvin edilmiş kanunnâmelerin uygulamasının iki kaynağı vardı: Eski Ortadoğu kültürlerine ait gelenekler ve Türk-Moğol hanlıklarının gelenekleri. Eski İran imparatorlukları resmî görevliler tarafından suistimal edilmesini önlemek için hukukî maddeleri -özellikle vergi kanunlarını- sürekli olarak halkın görebileceği yerlerde taşlar üzerine kazımak suretiyle ilân etmekteydiler. Bu uygulama, muhtemelen eski Mezopotamya medeniyetlerinden intikal eden bir gelenekti. Benzer biçimde hilâfet döneminde kanunnâme şeklinde hükümleri ve arazi vergileriyle ilgili şartları (şürût) ihtiva eden kayıtlar olmalıydı. Bu hükümler, vergi toplanmasında bir düstur olarak mültezimlere ve idarecilere resmen gönderilirdi. Moğol İran İmparatorluğu döneminde "Yasa-yi Kadîm-i Cengiz Han, Yargunâme" olarak bilinen Cengiz Han Yasası ya da Yasak-ı Büzürg, askerî-siyasî işlerin düzenlenmesi için kaynak vazifesi görmüştür. Müslüman Gāzân Han döneminde bile Cengiz Han yasası geleneği devletin iyi idaresi için esas kabul edildi. Moğol idaresinin çöküşünden sonra

ulemânın yasaya karşı güçlü tepkisine rağmen yasaknâme veya sadece yasak terimi, hükümdar tarafından hazırlanan kanun kodları için kullanılmaya devam etti. Yerli görevlilerin çabalarıyla yasa ile İran-İslâm mezâlim yargılaması geleneği ortaya çıktı. Tedvin edilmiş kanunnâmelerin yalnızca İran, Anadolu, Irak ve Hindistan'da, yani Türk-Moğol geleneklerinin ve hanlıklarının etkili olduğu yerlerde ve tipik Osmanlı kanunlarının ve idaresinin yürürlükte bulunduğu Osmanlı Devleti'ne ait bölgelerde (Rumeli ve Anadolu) ortaya çıkmış olması ilginçtir.

Kanunnâmeler kamu hukuku, devlet teşkilâtı, idare, vergi, ceza hukuku ve hisbe (ahkâm-ı dîvânî, istîfâ-i memâlik, tehdîd ve siyâset-i mücrimân) alanlarını kapsamaktaydı. Osmanlılar bir bölgeyi fethettiklerinde genellikle mevcut kanunları muhafaza etmişler veya önemsiz bazı değişikliklerle uygulamışlardır. Bu açıdan Memlük Kayıtbay, Akkoyunlu Uzun Hasan ve Dulkadırlı Alâüddevle kanunları, Osmanlı kanunnâmeleri olarak orijinal şekilleriyle bugüne ulaşmıştır. Bir Akkoyunlu kaynağı Uzun Hasan'ın, ülkesinin tamamında kullanılmak üzere uygulanması zorunlu bir ceza kanunnâmesi yayımladığını doğrulamaktadır (Woods, s. 121-122). Uzun Hasan'ın kanunnâmeleri ya da yasaları Doğu Anadolu'da, Azerbaycan'da, Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem'de geçerliydi. Osmanlılar Doğu Anadolu'da yürürlükte olanları 922'den (1516) 955'e (1548) kadar uyguladılar. Irak'ın fethinden sonra Safevî kanunlarını yürürlükten kaldırırken Uzun Hasan'ın kanunlarını geçerli tuttular (H. İnalcık, TTK Belgeler, II/3-4, s. 140-142). Bu kanunnâmelerin temel amacı, örfî vergilerin ve pazar vergilerinin yani bâcların ödenme usullerini ve oranlarını göstermekti. Dulkadıroğulları kanunnâmeleri temel olarak ceza kanunnâmeleriydi. Güney Anadolu, Suriye ve Mısır için hazırlanan Osmanlı kanunnâmeleri örfî vergiler, gümrük vergileri ve pîşkeşlerle (hediye) ilgili Kayıtbay'a atfedilen kanunnâmeyi ihtiva eder (Barkan, Kanunlar, s. 200 vd., 364-365, 370). Hindistan'da Timur'a atfedilen Tüzükât, Âyîn-i Ekberî ya da "Ahkâm-ı Âlemgîrî" gibi sultanlar tarafından hazırlanan kanunlar ve düzenlemelerin varlığı da bilinmektedir. Ancak sadece I. Âlemgîr'in ceza kanunu imparatorluğa ait hükümler şeklinde yürürlüğe konduğu için gerçekten Osmanlı kanunnâmeleriyle karşılaştırılabilir özelliktedir.

Ulemânın bu tür tedvinlere karşı çıkması, kanunları sürekli hale getirme konusunda sultanları tereddüde sevketti. Böylece sultanlar kanunları, belirli

bir konu hakkında imparatorluğa ait tek tek hükümler şeklinde yayımlama yolunu tercih ettiler. Sonuç olarak tedvin edilmiş yalnız birkaç kanunnâme vardır. Fâtih Sultan Mehmed, kendisinden sonraki nesilleri bağlayıcı şekilde tedvin edilmiş ve resmî olarak yürürlüğe konulmuş bir kanunnâme neşreden ilk müslüman hükümdar olarak görünmektedir. Bu konuda o muhtemelen Türk-Moğol hanlarının yasa / töre uygulamasını izlemiştir. Kendisi biri reâyâ, diğeri devlet teşkilâtıyla ilgili olmak üzere iki kanunnâme yayımlamıştır.

Fâtih Sultan Mehmed'in reâyâ için hazırlanan kanunnâmesi ilk defa halktan doğrudan vergi alan askerî sınıfın, timarlıların yolsuzluklarını önlemeyi, ikinci olarak para cezalarını ve vergi oranlarını belirlemeyi ve bu şekilde devletin tebaasına koruyucu adaleti getirme idealini gerçekleştirmeyi amaçlamıştı. Bu kanunnâme, kadılar ve valiler için anlaşmazlıkları çözmede bir uygulama olarak yayımlandı. Reâyâ kanunnâmesi belirli bir modele göre tedvin edilmiştir (kanunnâmelerin hiçbir sistemi izlemediği şeklindeki teori için bk. a.g.e., s. X-XIII). İlk üç bölüm, hem müslümanlara hem de gayri müslim reâyâya uygulanacak ceza maddelerini ihtiva etmekteydi. Konuların düzenlenmesi fıkıh eserleriyle benzerlik gösterir. Özellikle kanunnâme reâyânın devlete ve askerî sınıfa ödemesi gereken para cezalarının miktarını belirler. Üçüncü bölümün sonuna kadıların aldığı bazı vergilerin oranları eklenmiştir. Reâyâ kanunnâmesinin dördüncü bölümü reâyânın sipahilere ödediği düzenli vergileri sıralamaktadır. Reâyânın sipahiler için yerine getirmek zorunda olduğu geleneksel yedi göreve karşılık yedi nakdî vergiyi açıklar ve bu hizmetlerin yerine belirlenmiş vergileri gösterir (İnalcık, TTK Belleten, XXIII/92 [1959], s. 576-578). İlk olarak çift vergisine tâbi bütün müslüman reâyâyı ele alır. Daha sonra ayrı bir bölüm bütün hizmetlerden muaf tutulan Yörükler'in teşkilâtını ve yükümlülüklerini gösterir. Bir sonraki bölüm hıristiyan reâyâ tarafından ödenen ispençeye bağlı vergileri belirtir. Son bölüm, pazar yerlerinde ödenen ve hem hıristiyanlara hem müslümanlara uygulanan bâc vergilerini sıralar.

Genel olarak Osmanlı kanunnâmeleri sistematik bakımdan Osmanlı vergi mantığına ve idarî sistemine göre düzenlenmiştir. Ancak daha sonra eklenen kanunlar sisteme aykırıdır. Fâtih Sultan Mehmed'in kanunnâmesinde vergileri ve reâyâ ile sipahiler arasındaki ilişkileri düzenleyen dört bölüm

sancak kanunnâmeleri ve tahrir kayıtları ile aynı sistemi takip eder. Bu bölümlerde sırasıyla çift vergileri, âşâr vergileri, meyve ağaçları vergileri, kovan vergileri vb., ardından hayvanlarla ilgili ödenen vergiler ve son olarak para cezaları ile zuhurata bağlı düzensiz vergiler yer alır. Bazı sancak kanunnâmeleri, Fâtih Sultan Mehmed kanunnâmesi gibi bâc vergilerini gösteren bir ek ihtiva eder.

Osmanlı kanunnâmeleri çıkarılış şekillerine göre şu ana başlıklar altında sınıflandırılabilir. 1. Padişah Hükümleri Şeklindeki Kanunnâmeler. Bunlar, belirli idarî meselelere ya da ihtiyaçlara cevap vermek üzere fermanlar yahut beratlar şeklinde yayımlanmış olup valiler ve kadılar tarafından uygulanmaları istenen hükümlerdir. Çoğunluğu orijinal olarak kanunnâme formundaydı ve belirli bir konu hakkında çok sayıda maddeyi ihtiva etmekteydi. Tamamlanmış ya da özet nüshalar başşehirdeki resmî kayıtlarda veya eyaletlerdeki kadı sicillerinde yer almaktadır. Resmî kopyaları bu kaynaklardan çıkarılabilir. Bu kanunlar, muhtemelen bürokratların ihtiyaçlarını karşılamak için padişah hükümleri şeklinde hazırlanmıştır. Bilinen en eski ferman-kanun mecmuası II. Bayezid döneminden kalmadır (Kānunnâme-yi Sultânî ber-Mûceb-i Örf-i Osmânî [nşr. R. Anhegger - H. İnalcık], Ankara 1956).

2. Sancak Kanunnâmeleri. İlhanlılar, her bölge için düzenlemeleri ve vergileri gösteren “kānûn-ı memleket” diye bilinen müstakil defterler hazırlamışlardı. Bu an‘ane şüphesiz Abbâsîler döneminden eski İran’a kadar uzanır. Osmanlılar kendi bölgesel vilâyet ya da sancak (livâ) kanunnâmeleriyle bu uygulamayı sürdürdüler. Bu kanunnâmeler padişahın tuğrasıyla onaylanmış ve her bölgenin mufassal tahrir defterlerinin başında yer almıştır. Bu çeşit kanunnâmeler, öncelikle reâyâ ile timar sahipleri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve engellemek amacıyla devlet arazi (mîrî) sisteminin ve timarların yürürlükte olduğu eyaletler için mevcuttu. Sancak kanunnâmeleri resmî nitelikte olup belirli bir tarihte yürürlüğe girdikleri için hüküm formundaki kanunnâmelerle benzerlik göstermekteydi. Beylerbeyi divanları ve kadı mahkemeleri bu kanunlara uygun şekilde karar vermek zorundaydı.

Sancak kanunnâmeleri, reâyâ vergileri ve arazi kanunlarının formülleştirilmesi konusunda en iyi belirlenmiş ilkeleri takip etmiştir. Bu

ilkeler, muhtemelen XV. yüzyılın ilk yarısı ya da kısa süre öncesindeki bir sistemi model almış ve “Kānûn-ı Osmânî” başlığı altında Osmanlı rejiminin özelliklerini belirlemiştir. Fâtih Sultan Mehmed, devletin bütün bölgelerinde yürürlüğe girecek olan

reâyâ kanunnâmesinde bu ilkeleri kanunlaştıran ilk sultandır. Ferman formundaki kanunlar ve zaman zaman çıkarılan kanunlar hariç mufassal tahrir defterlerinde II. Bayezid’den önce hiçbir sancak kanunnâmesi yer almaz. Eldeki en eski sancak kanunnâmesi, 892 (1487) tarihli Hudâvendigâr (Bursa) Sancağı Tahrir Defteri’nde bulunmaktadır (Barkan, Kanunlar, s. 1-6). Her sancak için mufassal tahrir defterinin baş sayfalarına kanunnâme koyma uygulaması II. Bayezid döneminden kalmadır. 892 (1487) tarihli Hudâvendigâr Kanunnâmesi’nin daha sonrakiler için model alındığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı hukuku genel olarak emsali izlediği için sancak kanunnâmelerini kronoloji ve coğrafyaya göre gruplara bölmek mümkündür. Vergi oranı temel alınırsa Batı Anadolu bölgesini içine alan Anadolu eyaletinin sancaklarına ait kanunnâmelerin Hudâvendigâr Kanunnâmesi ile birlikte bir grup teşkil ettiği ortaya çıkar. Malatya, Diyarbakır, Erzurum, Musul, Harput ve Mardin gibi Doğu Anadolu sancaklarıyla Suriye iki ayrı grup teşkil ederken Karaman, İçel ve Ankara gibi Orta Anadolu sancakları birincisine benzer şekilde başka bir kategori oluşturur.

Rumeli sancak kanunnâmeleri de özel ve ayrı bir grup meydana getirir. Burada tipik kānûn-ı Osmânî’yi temsil eden maddeler Bizans ve Slav örf hukuku ve kurumlarıyla birlikte verilmiştir. Çok sayıda kanun tamamen Osmanlı öncesi uygulamaya dayalıdır: Arazi birimi olarak baştina ve bir reâyâ vergisi olarak ispenç, Balkan feodalizminden geçen saman ve odun vergileri ve ikişer ölçek buğday ve arpa cinsinden tahıl vergisi gibi. İçki üretimiyle ilgili diğer vergiler -fıçı vergisi, obruçuna ve monapolya âdeti- aynı şekilde Osmanlı hâkimiyeti öncesine dayanır. Bir kısım Rumeli kanunnâmeleri Yörükler, müsellemler, voynuklar, Eflaklar, Tatarlar ve filoriciler gibi gruplarla ilgili maddeleri ihtiva eder. Rumeli kanunnâmelerinin bir diğer özelliği, reâyâ ve sipahiler arasındaki işleri düzenleyen tipik sancak kanunlarının yukarıdaki gruplarla ilgili olan maddelerle yan yana olmasıdır (bk. “Silistre Kanunnâmesi”, a.g.e., s. 278-

289). Bazılarında ise yalnızca askerî sınıf üyeleri arasındaki işleri düzenleyen kanunlar yer alır (bk. “Niğbolu Kanunnâmesi”, a.g.e., s. 267-271).

Macaristan’la ilgili sancak kanunnâmeleri, Macar Krallığı döneminden intikal eden belirli vergiler ve kanunlar dışında XVI. yüzyıl Rumeli kanunnâmeleri örnek alınarak hazırlanmıştır. Bu durum, bir bölgenin fethinden sonra Osmanlılar’ın yeni fethedilen yerler için model olarak komşu bölgelerin sancak kanunnâmelerini aldıklarını gösterir. Yerel kanunların ve vergilerin muhafaza edilmesinden ve belirli tarihlerde Osmanlı hukukunda görülen değişikliklerden dolayı bazı farklılıklar da ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Kānûn-ı Osmânî’nin ilkeleri daima mîrî arazi tasarrufu ve köylülerin statüsüyle ilgili meselelere dairdir.

3. Belirli Gruplarla İlgili Kanunnâmeler. Bu tür kanunnâmeler eyalet kanunnâmeleri ile aynı kategoride ele alınabilir. Özel kanunnâmeler genellikle belirli bir yerde devlete hizmet eden reâyâ grupları için çıkarılmıştır. Bunlar prensip olarak yedek askerî hizmeti yerine getiren gruplar olup en önemlileri yaya ve müsellem, canbâz, eşkinci Yörük ve eşkinci Tatar ve Eflaklar’dır. Bu grupların kanunnâmeleri, yardımcı askerî kıtalar olarak teşkilâtlandırıldıkları için vergi muafiyetine sahip olduklarını gösterir. XV. yüzyılda bu gruplar askerî statüye sahiptiler, fakat XVI. yüzyılda askerî önemleri azaldıkça reâyâ statüsüne intikal ettiler ve mevcut sancak kanunnâmelerinin hükümlerine tâbi oldular. İkinci olarak çeltikçiler ve madenciler gibi devlet adına üretim alanında iş yapan belirli grupların kendi kanunnâmeleri vardı. Madenci kanunnâmelerinin çoğu Osmanlı öncesi yerel kanunların tercümesiydi. Belirli bir yerde yerleşik olan savaş esirleri (ortakçı kullar) bu gruplar arasında özel bir konumdadır. Aynı şekilde Rumeli Çingeneleri de kendi kanunnâmelerine tâbi idiler.

4. Devlet Teşkilâtlarıyla İlgili Kanunnâmeler. Bunlar üçüncü kategoriyi oluşturur. Fâtih Sultan Mehmed’in devlet teşkilâtlarıyla ilgili kanunnâmesinin başlangıcında devletin işlerini düzenlemek için yazıldığı ifade edilir. Saray, hükümet ve protokol konularıyla ilgili olarak Osmanlı devlet sisteminin mantığını izler. Sırasıyla hükümetin şekli ve yetki alanlarını, yetkililerin padişahla ilişkilerini, rütbeleri ve derecelerini, terfi, ücret, emekliliklerini ve cezaları ele alır. Fâtih Sultan Mehmed’in

kanunnâmesi bu türde tektir. Sonraki padişahlar devlet teşkilâtıyla ilgili düzenlemeler çıkarmışlarsa da bunlar kapsamlı değildir. Bu konuda daha sonra hazırlanan kanunnâmeler ve düzenlemeler devlet adamları ve bürokratların derlemeleridir. En önemlileri arasında Ayn Ali Efendi, Nişancı Abdurrahman Paşa, Eyyûbî Efendi, Hezârfen Hüseyin Efendi'ninki sayılabilir.

Osmanlı arşivlerinde merasimle ilgili birkaç resmî kanunnâmenin yazma metinleri vardır (teşrifat defterleri), aynı zamanda merasimle ilgili olarak resmî görevliler tarafından yazılmış eserler de mevcuttur (Abdullah Nâilî Paşa, Defteri Teşrîfât, TTK Ktp., nr. Y, 49). Padişahlar ya da sadrazamlar için el kitabı olarak veya reformlar tavsiye etmek için kaleme alınan bazı risâleler devlet teşkilâtıyla ilgili kanunlar hakkındaki ayrıntılı konuları ihtiva eder (meselâ Lutfî Paşa, Koçi Bey, Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın risâleleri bu konuda ilginç örneklerdir). Devlet teşkilâtının özel yönleriyle, söz gelimi yeniçerilerle ilgili Kavânîn-i Yeniçeriyân gibi kanunnâmeler de vardır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1320). Timarlar, hazine işleri, mukātaalar, gümrükler, darphâne, para birimi, kapı kulları, ulemâ, tahrir sistemi ve askerî seferlerle ilgili başka kanunlar ve kanunnâmeler de bulunmaktadır.

5. Genel Kanunnâmeler. Bu tür kanunnâmeler devletin bütün bölgelerinde yürürlükte olmak üzere düzenlenmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in reâyâ kanunnâmesi daha sonraki padişahların kanunlarının çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu kanunnâme, II. Bayezid zamanında 907 (1501) yılında daha genişletilmiş ve değiştirilmiş bir uyarlamayla Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmâniyye başlığı altında yürürlüğe konmuştur (nşr. N. Beldiceaneu, Wiesbaden 1967). Kanunnâme Hersekzâde Ahmed Paşa'nın değişikliklerini ihtiva eder ve daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman'a atfedilen kanunnâmenin temelini oluşturur. Giriş kısımları ve bölüm başlıkları birbirine benzer. Üç büyük bölüme ayrılmış olup ilk bölüm, Fâtih Sultan Mehmed'in ceza kanununun genişletilmiş ve daha sistematize edilmiş bir uyarlamasıdır. İkinci bölüm, sipahinin yükümlülükleri ve sipahi sınıfını etkileyen kanunlarla ilgilidir. Daha sonra sipahilerin reâyâ üzerindeki "sâhib-i raiyyet" ve "sâhib-i arz" olarak haklarını ve aldıkları vergileri tanımlar. Bu bölüm aynı zamanda has ve timar gelirleri ve bâc kanunu, yaya ve müsellemlerle ilgili ek bir kanunnâmeyi de ihtiva eder. Üçüncü bölüm, reâyânın hakları ve yükümlülüklerini ve mîrî toprak tasarrufu şartlarını ele

alır. Bundan sonra askerî görevleri yerine getiren ve özel kanunlara bağlı olan azeb, Yörük, haymana ve Eflak gibi reâyâ grupları için hazırlanmış özel kanunlar yer alır. Sonuç olarak bu genel kanunnâmenin tedvin edilmesi sırasında yayımlanan iki özel kanun vardır. Biri Kānûn-ı Osmânî'yi ihlâl ettiği için yürürlükten kaldırılan Konya'daki bid'atlarla ilgilidir. Diğeri ise saraya ait odun ile ilgili düzenlemeleri ihtiva eder.

Kanunnâmenin tedvini belli bir modelin takip edildiğini göstermektedir. İlk olarak önemli ölçüde 892 (1487) tarihli Hudâvendigâr Kanunnâmesi'nden ve benzer şekilde Karaman ve Rum (Amasya) gibi Anadolu sancakları kanunnâmelerinden alıntılar, aynı zamanda kānûn-ı Osmânî'nin dışında kanunlar mevcut olduğu için Rumeli'deki Vidin ve Semendire (Smederovo) gibi sınır sancaklarının kanunnâmelerine göndermeler yapar. Kanunnâmeye Semendire defter kayıtlarından maddeler doğrudan eklenmiştir. Vergi kanunları bölgesel bir karaktere sahiptir ve bu sebeple kanunnâme bu konuyla ilgili bir genel düzenleme ihtiva etmez. Arazi hukuku, timar sahipleri ve ceza hukuku alanlarında kanunnâme genel bir başvuru kaynağı niteliği taşır.

Padişah hükümleri şeklindeki yeni kanunların ve yine yeni sancak kanunlarının ortaya çıkışıyla bu genel kanunnâme II. Bayezid'den sonraki padişahlar tarafından yeniden düzenlenmiştir. Yavuz Sultan Selim'in kanunnâmesi geniş ölçüde yayılmış olmasa da Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yürürlüğe konulan sonraki uyarlamasıyla dikkat çeker. Bu süreçte Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi genel kanunnâmelerde önemli değişiklikler yapmıştır. Çok sayıda yazma nüsha onun adı altında bir araya getirilmiş kanunları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1004). XVI. yüzyılı takip eden buhran döneminde Kanûnî Sultan Süleyman'ın kanunnâmesi klasik Osmanlı rejiminin temeli olarak örnek gösterilmeye başlandı. Bununla birlikte timar rejiminin çökmesi bu kanunnâmenin önemli kısmını kullanılmaz hale getirdi ve XVII. yüzyılda Kānunnâme-i Cedîd-i Sultânî isimli yeni bir kanunnâme onun yerini aldı. Bu kanunnâme, o dönemde Osmanlı mahkemelerinde yaygın bir şekilde kullanılan ayrıntılı bir tedvindi (bu metinle ilgili eleştirel hiçbir çalışma yoktur; pek çok uyarlaması öşür gibi vergilerle ilgili 1084 [1673] tarihli bir fermanla biter; bazı uyarlamalar daha kısadır; bir uyarlama eklerle birlikte yayımlanmıştır: Millî Tetebbûlar Mecmuası, I, 49-112, 305-348; diğer

önemli uyarlamaları çeşitli kütüphanelerde yer alır; örnek için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 398, 400, 475, 969, 2664, 2730, 3586, 4107, 5828, 5845, 5846, 9550, 9623, 9737).

Bu kanunnâmenin kesin tedvini açıkça gerileme dönemlerinin problemlerine, özellikle arazi problemlerine cevap olarak 1084 (1673) yılından kalmadır. Klasik dönemde Nişancı Celâlzâde'nin formüle ettiği kanunlar ve XVI. yüzyılın sonlarında hazırlanan pek çok reformcu kanunun yazarı Nişancı Hamza Paşa tarafından formüle edilen diğerleri bu kanunnâmenin önemli bir bölümünü kaplar. Benzer şekilde 1012-1019 (1603-1610) yılları arasında yürürlüğe giren kanunlar, aynı zamanda Kānunnâme-i Sultan Ahmed Han'ı zikreden bu kanunnâmenin yeni özellikleri arasındadır. Kanunnâmeyi önceki derlemelerden ayıran bir diğer önemli nokta da Sultan I. Ahmed döneminden itibaren daha önce nişancılar tarafından ele alınan konularla, özellikle arazi ve sipahilerle ilgili hukuka dair müftülerin fetvalarının dahil edilmesidir. Derleyen kişi, temel olarak Pîr Mehmed'in fetva mecmuasından yararlanmıştır (Zâhirü'l-kudât, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1938; Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin fetva koleksiyonlarının pek çok nüshası vardır, örnek için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1008; Bahâî Efendi koleksiyonu için bk. TSMK, Revan Köşkü, nr. 1938, vr. 151a-166b). Kānunnâme-i Cedîd-i Osmânî nişancıların hazırladığı ve padişahların onayladığı, sadece örfî kanunları ihtiva eden klasik dönemin kanunnâmelerinden esaslı farklılık arzeder.

Genel kanunnâmelerin hiçbirinin mahkemelerde ve devlet dairelerinde uygulanacak resmî bir kanun olmadığı iddia edilmiştir (Barkan, Kanunlar, mukaddime). Belirli bir konuda ve belirli bir tarihte geçerli olan bir kanunun daima en son ferman ya da en son sancak kanunnâmesindeki bir madde olduğu doğrudur. Bununla birlikte belirli bir süreçte beylerbeyi divanlarında ve mahkemelerde geçerli olan genel kanunnâmeler resmî kararlar için bir kaynak ve başvuru metni olmuştur. Genel kanunnâmelerde değişiklik gerektiren hükümler ya doğrudan kadı ya da beylerbeyi tarafından eldeki nüshaya dahil edilmiştir veya tasdik için başşehirdeki nişancıya gönderilmiştir. Bununla birlikte kadılar, ellerindeki resmen onaylanmamış kanunnâmelere göre karar verme konusunda serbest idiler. Daha önce kadılara ya da mahkeme görevlilerine ait olan ve günümüze kadar gelen yüzlerce kanunnâme vardır. Nâdir durumlarda bu görevliler,

hukukî maddeleri kendi kişisel görüşlerine göre bölümler ve alt başlıklar halinde düzenlemişlerdir. Bu şekilde genel kanunnâmelerin birkaç türü günümüze ulaşmıştır. XVI. yüzyıla ait belgeler açıkça ortaya koymaktadır ki genel kanunnâmeler, merkezî hükümet tarafından mahkemelerce uygulanması zorunlu resmî kanunlar olarak bütün imparatorluk için yürürlüğe konulmuştur. Yürürlükte olan (maʻmûlün bih) resmî bir kanunnâme, diğer kanunnâmeleri kontrol için referans olarak ya da divandaki belgelerin düzenlenmesi ve kayıtları için reîsülküttâbın elinin altında bulunurdu. Kadılar resmî kanunnâmeleri resmî sicillere kaydeder ve bundan böyle onlara uygun hareket etmek zorunda bulunurlardı. Fâtih Sultan Mehmed'in, II. Bayezid'in ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın kanunlarının giriş kısımları, onların yayımlanmalarının bir padişah hükmü ve uygulanmalarının zorunlu olduğunu ifade eder. "Maʻmûlün bih" ya da "muʻteber" ifadeleri bunu açıklamak için kullanılır.

Avrupa hukuk terminolojisindeki anlamıyla resmî kanun kavramı Osmanlı Devleti'ne XIX. yüzyılda girmiştir. Bu yüzyılda kanunnâmelerin, nizamnâmelerin, hatta Mecelle'nin kanunlaştırılmasında ve yürürlüğe girmesinde Avrupa hukuk kavramları hâkim olmuştur. III. Selim dönemindeki askerî kanunlarda da açıkça görülen bu etki Tanzimat devrinin kanunlarında daha açık bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Bunların bazıları (meselâ Ticaret Kanunu) Avrupa kanunlarının doğrudan tercümeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Kānunnâme Mecmuaları: TSMK, Revan Köşkü, nr. 1935, 1936; İÜ Ktp., TY, nr. 398, 400, 475, 696, 1734, 2664, 2730, 2753, 3586, 4107, 5828, 5845, 5846, 9550, 9623, 9737; British Museum, Or., nr. 9503; Bibliothèque Nationale, ancien fonds turc, nr. 34, 35, 85; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 1969, 1970; Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1004, 1085, Esad Efendi, nr. 2362; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734; Staatsbibliothek, Vienna mixt. 478, H. O. 154; Bursa İl Halk Ktp., nr. 1996: TSMK, Bağdat Köşkü, nr.

347, 404; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 72, 76, 80; Konya Koyunoğlu Müzesi Ktp., nr. 11337, 12334, 12337, 12395, 12396; Zâhirü'l-Kudât, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1938; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1094; Yahyâ Efendi Fetvâları, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1008; Bahâî Efendi Fetvâları, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1938, vr. 151a-166b; Reşîdüddin Fazlullah, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 149, 304; Şems-i Münşî, Düstûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskova 1964, I, 212, 322, 325; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 57; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-99; Şeref Hân, Şerefnâme (ed. Veliaminof-Zernov), Petersburg 1862, II, 120; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân; Koçi Bey, Risâle (Aksüt); Koca Hüseyin, Bedâyiü'l-vekāi' (nşr. A. S. Tveritonovoy), Moskova 1961, II, vr. 277b-283b; Avni Ömer, "Kānûn-i Osmânî Mefhûm-i Defteri Hâkānî" (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59 [1951] içinde), s. 381-399; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (nşr. Sevim İlgürel), Ankara 1999; Naîmâ, Târih, V, 101, 199; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (nşr. ve trc. W. L. Wright), Princeton 1935; Abdullah Nâilî Paşa, Defteri Teşrîfât, TTK Ktp., Y, nr. 49; Hırzü'l-mülûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1612; a.e. (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988; Tüzûkât-i Tîmûrî (nşr. M. Davy), Oxford 1783; Gıyâsî, Târîhü'l-Gıyâsî (nşr. M. Schmidt-Dumont), Freiburg 1970, s. 219; Teşrîfât-ı Kadîme; Kānunnâme-i Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 220; Kavânîn-i Yeniçeriyân, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1320; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1279; Aristarchi Bey, Legislation Ottomane, İstanbul 1873-74; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, II, I/3 [1331] içinde), s. 494-544; "II. Mehmed Kānunnâmesi" (nşr. Mehmed Arif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1330; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 139-209; Osmanische-Türkische Quellen zur Bulgarischer Geschichte, Sofia 1943, III; R. Anhegger, Beiträge zur Geschichte des Bergbaus im Osmanischen Reich, İstanbul 1943-45, 2 bölüm ve ek; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XI/3-4, İstanbul 1945, s. 214-215; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 434; a.mlf., Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957,

tür.yer.; Kānunnâme-yi Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956; Kānûn-i Kānunnâme (nşr. B. Durdev v.dğr.), Sarajevo 1957; N. Beldiceanu, Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale á Paris: I Actes de Mehmed II at de Bayezid II du ms. fonds Turc ancien 39, Paris-La Hey 1960; a.e.: II règlemets miniers 1390-1512, Paris-La Hey 1964; a.mlf., Les actes des premiers sultans, II règlements miniers 1390-1572, Paris-The Hague 1964; a.mlf., Code de lois coutumières de Mehmed II, Wiesbaden 1967; a.mlf. - I. Beldiceanu-Steinherr, "Quatre actes de Mehmed II concernant les valaques des Balkans slaves", SOF, XXIV (1965), s. 115; A. S. Tveritinova, Kniga zakonov Sultan Selima I, Moskova 1969; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 7-32, 171-180, 189-190, 317; J. E. Woods, The Aqquyunlu: Clan Confedaration, Empire, Minneapolis-Chicago 1976, s. 121-122; Halil İnalcık, "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 693-703; a.mlf., "Osmanlı Hukukuna Giriş", Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XIII, Ankara 1958, s. 117; a.mlf., "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu", TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 295-300, 576-578, 594-608; a.mlf., "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), 140-142, 156; a.mlf., "Suleiman the Lawgiver", Ar.O, I (1969), s. 105, 115, 117-126, 128-135; W. Hinz, "Steuerinschriften aus dem mittelalterlichen vorderen Orient", TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 745-769; Mebrure Tosun, "Sümer, Babil ve Asurlularda Hukuk", a.e., XXXVII/148 (1973), s. 565.

Halil İnalcık

KĀNUNNÂME-i ARÂZÎ

(bk. ARAZİ KANUNNÂMESİ).

el-KĀNÛNÜ’l-MES‘ÛDÎ

(القانون المسعودي)

Bîrûnî’nin (ö. 453/1061 [?]) astronomi ağırlıklı ansiklopedik eseri.

421 (1030) yılında Gazneli Sultan Mesud’a sunulan kitap astronomi, trigonometri, astroloji, jeodezi, meteoroloji, coğrafya, peygamberler tarihi ve bir ölçüde hükümdarlar tarihi muhtevalı bir ansiklopedi niteliğindedir ve on bir ana bölüm (makale) içerisinde yer alan 142 alt bölümden (bab) oluşmuştur.

Bîrûnî, eski Grekler’den kendi dönemine kadar gelen astronomiye dair problemleri ve gözlem tablolarını (zîc) yeniden inceleyerek tartışır. Astronomların çeşitli zamanlarda yaptıkları gözlemler hakkında bilgi vermekle yetinmez, ayrıca gerçekleştirdiği yeni gözlemlerle o bilgilerin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır; bu arada kendisinin de yanılabileceğini hatırlatarak her zaman eleştiriye açık olduğunu belirtir. M. Fatin Gökmen’e göre, Bîrûnî Hindistan’daki araştırma ve incelemelerini tamamlayıp döndükten sonra astronomik gözlemlerine başlamış ve düzenlediği tabloları el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî’de ortaya koymuştur. Bu tabloların güneşe ait olanlarını Gazne’deki gözlemleri üzerine bina etmiş, ay ve gezegenlerinkini Habeş el-Hâsib ve Bettânî’nin zîclerinden, sabit yıldızlara ait olanı da Abdurrahman es-Sûfî’nin Ṣuverü’l-kevâkibi’s̱-s̱âbite’sinden almıştır. el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî, yalnız İslâm astronomisi için değil aynı zamanda asıl metinleri kaybolan Kalde ve Grek astronomileri için de birinci derecede önemli bir kaynaktır ve mevcut Grek metinlerinde görülmeyen Bâbil astronomisinin parametrelerini de ihtiva etmektedir.

Kitabın ilk bölümü kozmik varlığın genel tasviri hakkındaki bilgilerle başlamaktadır. Diğer bölümler çeşitli takvimleri birbirine çevirmek, trigonometri, dönencelerle burçlar kuşağı, irtifa almak, güneşin eğimi, güneş tutulması yardımıyla bir yerin boylamını tashih etmek, enlem ve boylamı belli iki nokta arasındaki mesafeyi bulmak, takvimleri birbirine çevirme yöntemleri, güneşin ortalama hareketinin hesaplanması, ayın

başucu noktasının değişken olduğu, ayın düzenli ve düzensiz hareketleriyle ilgili görüşler, güneşle ayın kavuşum ve istikbal durumları, ay ve güneş tutulmaları ve sabit yıldızlar gibi çok çeşitli konuları içermektedir.

el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'nin Türkiye kütüphanelerinde mevcut altı nüshasından en eskisi (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2277), 436 (1045), en yenisi de (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 364) 1047 (1637) istinsah tarihlerini taşımaktadır. Eserin trigonometriye ait kısmı (3. makale, bab 1-10) Die trigonometrischen Lehren des al-Bîrûnî (Hannover 1907), Gazne ve İskenderiye şehirlerinin enlem ve boylamlarıyla yerkürenin enlem ve boylamlarına dair kısımları (2. makale, bab 5-6; 7. makale, bab 5) Karl Schoy tarafından tercüme ve dipnotlarıyla birlikte neşredilmiştir (ISIS, V [1923], s. 51-54; VI, 1471; VII, 536; VIII, 739). Karl Schoy ayrıca bu konuda "Aus der astronomischen Geographie der Araber. Originalstudien aus al-Qānūn al-Masʻūdī" başlıklı bir inceleme yayımlamıştır (a.g.e., V [1923], s. 51-74). Eserin dünya coğrafyasına ait kısmının metni (5. makale, bab 9-10) çeşitli nüshalar karşılaştırarak Zeki Velidi Togan tarafından neşredilmiştir (Biruni's Picture of the World, s. 3-35). Kitabın tamamının neşri ise çeşitli nüshalar karşılaştırılıp Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüsha (nr. 1141) esas alınarak üç cilt halinde Haydarâbâd-Dekken'de gerçekleştirilmiştir (1373/1375/1954-1956) (eserle ilgili diğer incelemeler için bk. Sezgin, VI, 266).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî fi'l-heyʾe ve'n-nücûm (nşr. S. H. Bârânî), Haydarâbâd 1373/1954, s. 4-5; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1314; Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 873; Sezgin, GAS, VI, 265-266; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985, s. 126-127; a.mlf., İslâm'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nâbi Avcı), İstanbul 1991, s. 136; Zeki Velidi Togan, "Bîrûnî", İA, II, 640-641; Fatin Gökmen, "Bîrûnî", a.e., II, 645-646; İmâm İbrâhim Ahmed, "el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî li'l-Bîrûnî", Tİ, II, 405-420.

Cevat İzgi

KAPALI ÇARŞI

(bk. BEDESTEN; BÜYÜK ÇARŞI).

KAPAN

Osmanlı döneminde büyük şehirlerde özellikle zahire türünden ihtiyaç maddelerinin toptan alınıp satıldığı yer.

Sözlükte “büyük terazi, kantar” anlamına gelen kelimenin Latince campanadan Farsça’ya, buradan kabbân şeklinde Arapça’ya geçtiği (İA, VI, 198), Türkçe’ye ise kapan olarak girdiği öne sürülür. Mısır’da kantar kullanan kimseye “kabbânî”, alım satım mukavelelerine nezaret eden kuruma da “Dîvânü’l-kabbânî” denirdi.

Arap ve Türk-İslâm devletlerinde kullanılan kapan tabiri Osmanlılar’da daha ziyade un kapanı (kapan-ı dakīk), bal kapanı, yağ kapanı vb. satılan malın adıyla birlikte kullanılmış, böylece büyük tartı aletinin ismi olmaktan çıkıp günümüz toptancı hallerine veya zahire borsalarına benzeyen yerlerin adı olmuştur. Un, yağ ve baldan başka tahıl, kahve, tütün, ipek, pamuk, kumaş ve çeşitli dokumalar üreticiden satın alınarak başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerdeki kapanlara getirilirdi. Buralarda kadı nâibinin nezâretinde esnaf temsilcilerinin de hazır bulunmasıyla mallar tartılır, ağırlık, kalite ve çeşidine göre vergi ve narha tâbi tutulduktan, fiyatları belirlendikten sonra esnaf aracılığıyla tüketiciye arzedilirdi.

Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminde yaptırılan cami, medrese, imaret vb. vakıf müesseselerinin masraflarını karşılamak üzere bunların yanlarına kapanlar da inşa ettirilmiştir. Orhan Bey zamanında Bursa’da tartı işlerinin yapıldığı Emir Hanı ile Ulucami’nin batı tarafında Kapan Hanı adlı yapıların bulunduğu bilinmektedir. İstanbul’un fethinden sonra şehirde büyük kapanlar yaptırılmış olup bunlardan Fâtih Sultan Mehmed döneminde yaptırılan un kapanı bir semt adı olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. İstanbul yağ kapanı Galata’da idi. Önemli gelir kaynaklarından olan kapanlardaki işlemler önceleri devlet adına emin, nâib, kethüdâ gibi memurlar tarafından yapılırken zamanla ortaya çıkan malî buhranlar yüzünden kapanlar iltizama verilmeye başlanmıştır. Böylece XIX. yüzyıl başlarında kapan gelirinin bir kısmı devlete, bir kısmı da şehreminliğine intikal etmiştir. Belediyelerin günümüzde tartı vergisi

(kantar resmi) almaları eski kapan vergisinin devamından başka bir şey değildir.

Buğday, arpa, pirinç gibi hububat dışında her çeşit yağ, peynir, işkembe, bal vb. içine alan zahire ticaretiyle uğraşanlara “kapan tüccarı” veya “kapan hacıları” denirdi. XVIII. yüzyıl ortalarında İstanbul’un zahire ihtiyacının yüzde doksandan fazlasını bunlar karşılardı. Yağ ve bal mübâyaasıyla meşgul tâcirlerin statüsü hububat tâcirlerininkinden farklıydı.

Un kapanı tâcirlerinin en önemli yardımcıları “yazıcı” denilen görevlilerdi. Tüccar, yazıcılarını hububat satın almak için gerekli sermayeyi vererek üretim bölgelerine gönderir, onlar da satın aldıkları ürünleri gemilerle şehirdeki un kapanına getirirlerdi. Yazıcıların bu işi yapabilmeleri için ellerinde görevleriyle ilgili bir ferman veya kapandan verilmiş bir tezkire bulundurmaları gerekirdi. XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren her üretim merkezi bir iskeleye bağlanmış ve kapan tâcirlerinin hangi kazadan ne kadar zahire satın alacakları tahminî olarak belirlenmişti. İstanbul halkının ihtiyacı olan hububatın büyük kısmı un kapanı tâcirleri tarafından temin edilirdi. Bu bakımdan önemi büyük olan kapan tâcirlerine devlet her türlü kolaylığı gösterirdi.

Çeşitli yerlerden un kapanına getirilen hububat burada cinsine göre ayrılır ve kapan defterlerine kaydedilirdi. Kaydı yapılan hububat, kapan nâibinin izni olmadan kapan dışına çıkarılamaz ve esnafa dağıtılamazdı. Tevziat işi ancak nâibin nezâretinde kethüdâ, yiğitbaşı gibi esnaf temsilcilerinin huzurunda fiyatı belirlendikten sonra yapılabilirdi. XIX. yüzyılda zahire nezâretinin kurulmasından sonra yeni düzenlemeler ve uygulamalar getirilmiş, kapan nâibinin yetkileri nâzıra geçmiştir.

Yağ ve bal kapanlarının tâcirleri arasında taahhüt sistemi vardı; yani yağ ve bal tüccarı kadı huzuruna çıkarak getirebileceği malın miktarını taahhüt ederdi. Böylece yağ getiren bal, bal getiren de yağ satın alıp kapana indiremezdi. Ayrıca kimin nereden, ne kadar, ne alacağı da belirlenmişti. Tâcirler birbirlerinin mübâyaa bölgesine gidip mal satın almazlardı.

Yağ ve bal kapanı tâcirlerinin un kapanı tüccarı gibi yazıcıları yoktu. Ortaklıklar şeklinde organize edilen bu tâcirlerden biri veya birkaçı kendine

ayrılan üretim bölgesine gider ve taahhüt ettiği ürünü satın alarak bağlı olduğu kapana sevkederdi. Ancak bu satın alıcıların da kapan tüccarı olduklarına dair ellerinde ya bir ferman ya da o yörenin voyvodasına gösterilmek üzere resmî mektup bulunurdu. Kapan tâcirleri ürünü pazar yerlerinden veya iskelelerden satın alırlar ve parasını üreticiye peşin öderlerdi.

Diğer esnaf gibi birbirlerine kefalet sistemiyle bağlanmış olan kapan tâcirleri ayrıca devlet tarafından da denetlenir, bu kontrol üretim bölgelerinde bile sürdürülürdü. Zira taahhüt edilen malın ilgili şehre sevkedilmeyip daha yüksek fiyatla yollarda satılması bu ürünün karaborsaya düşmesine ve fiyatının aşırı yükselmesine sebep olurdu. Bunun için kapan tüccarı o bölgenin voyvodasına veya ilgili memurlarına mübâyaa miktarını ve fiyatını gösteren bir belge sunmak zorundaydı. Voyvoda veya ilgili memurlar da belgede

belirtilen miktarları ve tesbit edilen fiyatları İstanbul’a gönderirlerdi. Böylece kapanlara gelen zahire miktarı bu belgelerle karşılaştırılır, bir uyuşmazlık görüldüğü takdirde ilgililer için soruşturma açılırdı. Yağ ve bal kapanı tâcirlerinin üretim bölgelerinden mal satın almakla görevli ortaklarının yaşlanması veya ölmesiyle ortaklık bozulurdu. Tâcirler de yeni ortaklık akdi için Dîvân-ı Hümâyun’a başvururlardı.

III. Selim döneminde İstanbul bal kapanında ve Galata yağ kapanında yeni düzenlemeler yapılmış, kapan tâcirlerinin içinden dürüst ve güvenilir kişilerden nâzır tayinine başlanmıştır. Bu nâzırın başlıca görevleri, öncelikle İstanbul’a istenilen miktarlarda zahire getirilmesini temin etmek, kapan tâcirleri arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önlemek, kapanlardaki zahirelerin belirlenen narh üzerinden satılıp satılmadığını denetlemek, fiyatlara uymayanları uyarmak, uyarılara aldırmayanları hükümete şikâyet etmekti.

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1969, IV, 2245-2246; Derleme Sözlüğü, Ankara 1974-75, VII, 2277; VIII, 2630; BA, HH, nr. 4627; BA, Cevdet-İktisat, nr. 327, 662; BA, Cevdet-Eyâlet-i Mümtâze, nr. 125; BA, KK, nr. 67, s. 432, 508; BA, Zehâir Defterleri, nr. 15; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Siciller Arşivi İstanbul Kadılığı Sicili, nr. 65, vr. 69; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 799 vd.; Osman Nuri Ergin, İstanbul Şehreminleri, İstanbul 1927, s. 84; Barkan, Kanunlar, s. 16, 17, 46, 114, 136, 137, 162, 178, 196-197, 211, 213, 218, 222, 335, 350, 394; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, tür.yer.; Lütfi Güçer, "XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul'un İaşesi İçin Lüzumlu Hububat'ın Temini Meselesi", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 410; Yavuz Cezar, "Osmanlı Devleti'nin Mali Kurumlarından Zahire Hazinesi ve 1795 (1210) Tarihli Nizamnamesi", Toplum ve Bilim, sy. 6-7, İstanbul 1978, s. 139; Salih Aynural, "18. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul Kapan Tüccarları", TDA, sy. 80 (1980), s. 207-214; E. Wiedemann, "Kapan", İA, VI, 198; Nihal Atsız, "Kapan", TA, XXI, 224; Pakalın, II, 164-165, 166.

Salih Aynural

KAPARO

Pey veya pişmanlık akçesi.

Arapça’daki karşılığının arabûn, urbûn, urbân, urubûn, rabûn şeklinde çeşitli telaffuzları varsa da ilk iki okuyuş daha yaygındır. Aslı muhtemelen Ugaritçe “teminat” anlamındaki arbn olan kelimenin Fenikece’si arab, Akkadca’sı urubânu, İbrânice’si arbon, eski Ârâmîce’si arabâdır. Latince’ye arra, arrha, arrabo ve arrhabo, Grekçe’ye arrabon, arrabonos ve arabon olarak intikal etmiştir. Kelimenin İtalyanca’sı caparra olup Türkçe’ye kaparo şeklinde geçmiştir. Arapça’daki müskân da aynı anlamda kullanılır.

Arabûn sözlükte “ön ödeme, pey akçesi, bağlanma parası” gibi anlamlara gelir. Klasik İslâm hukuk terminolojisinde satım veya icâre akdinde müşterinin, sözleşmeyi tamamlaması halinde toplam fiyattan düşülmesi, feshetmesi durumunda ise akidden dönmenin karşılığında yaptırım özelliğini de taşıyan bir hibe olarak mal sahibinde kalması şartıyla yaptığı ön ödemeye denir. Bu şartla yapılan satışa Arapça’da “bey‘u’l-urbûn” veya “el-bey‘ bi’l-urbûn” adı verilir. Borçlar hukuku konusu olan kaparo akde tarafların ittifakıyla katılan fer‘î bir edimdir. Türk Borçlar Kanunu’na göre (md. 156) ön ödemeye, akdin in‘ikadının hâricî bir delili olmak ve bunun ispatını kolaylaştırmak için yapılmışsa “pey akçesi”, akidden cayma hakkını elde etmek amacıyla yapılmışsa “pişmanlık akçesi” adı verilir.

Kur’an’da genelde ticaretin ve hukukî işlemlerin, özelde ise alım satımın esasına ilişkin bazı açıklamalar bulunsa da kaparolu satış konusuna temas edilmez. Hadis mecmualarında hem cevazı (İbn Ebû Şeybe, V, 7) hem de câiz olmadığı (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 1; Müsned, II, 183; İbn Mâce, “Ticârât”, 22; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 67) yönünde rivayetler yer aldığından bu satım türünün sünnetteki hükmü de açık değildir. Konunun ilk dönemlerden itibaren fakihler arasında tartışılması, akdin feshedilmesi halinde yapılan ödemenin alıcıya iade edilmeyip satıcıda kalmasına İslâm hukukunun genel ilkeleri içinde tatminkâr bir cevabın bulunamayışıdır. İslâm hukukunda isimsiz akid anlayışının hâkim olması, mümkün olduğu sürece tarafların rızâsının korunması ve akdî şartlara uyulması ilkeleri

kaparolu satışa onay vermeyi gerekli kılsa da ribâ ve garar yasağı, emeğe ve riske dayalı kazancın korunup sebepsiz iktisabın önlenmeye çalışılması karşı görüşü desteklemektedir. Bunun için kaparolu satış günümüzde de İslâm hukukunun canlı bir tartışma konusu olma hüviyetini korumuştur.

İki tarafa borç yükleyen akidlerin (muâvazât) her birinin kaparo şartıyla yapılması mümkündür. Ancak klasik fıkıh literatüründe bey‘ akdi borçlar hukukunun model akdi olarak işlendiğinden kaparo konusu da bu bölümün fâsid veya bâtıl satım akidleri veya akidle ilgili şartlar konusu içinde ele alınmış ve burada geliştirilen yaklaşımın diğer akid türlerine de teşmil edilmesi istenmiştir. Bu konuda Hanefîler’den ziyade diğer üç mezhebin literatüründe ayrıntılı bilgilere rastlanır.

Müşterinin akidden cayması halinde kaparonun kendisine iade edilmesi şartıyla akidleşmesinin cevazında ihtilâf yoktur. Ancak bu şartla yapılan sözleşmenin sıhhati için muhayyerlik süresinin belirlenmesi gerekli görülür. Alıcının akidden cayması durumunda verdiği kaparonun yanması, yani satıcının mülkiyetine geçmesi şartıyla akidleşmesi ise, sahâbe döneminden itibaren fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmemiştir. Abdullah b. Abbas, Hasan b. Ali, Leys b. Sa‘d, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Zeydiyye mezhepleri, Hanbelîler’den Ebü’l-Hattâb bu görüşü paylaşmaktadır. Bu tür bir işlemi Hanefîler fâsid, diğerleri bâtıl sayar.

Kaparolu satışı câiz görmeyenler bu görüşlerini kıyasa aykırılık, iki fâsid şart (rücû muhayyerliği ve hibe), akdin bâtıl olmasını gerektiren riskli belirsizlik (garar), satıcı açısından insanların mallarını bâtıl yolla yeme (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29), haksız iktisap, karşılıksız menfaat, belirsiz muhayyerlik gibi sakatlıkların bulunmasıyla açıklarlar. Şevkânî’ye göre hadisler çelişince yerleşik usul kaidesi gereği yasağı bildiren ibâha bildirene tercih edilir (Neylü’l-evṭâr, V, 173). Bu gruba göre kaparonun malın satışını geciktirip bekletmenin karşılığı sayılması sahih değildir. Dolayısıyla böyle bir akid tamamlanmadığı takdirde kaparo müşteriye iade edilmelidir. Alıcı akdi tamamlamayı seçse bile fakihlerin çoğuna göre baştan bâtıl olduğu için hüküm değişmez, akid feshedilir. Alıcının elinde iken zayi olan malın da kabzedildiği günkü kıymeti üzerinden tazmin edilmesi gerekir.

Şâfiî mezhebine göre kaparonun satıcıya bırakılması şartı önceden

konuşulmasına rağmen akidleşme esnasında zikredilmezse satış işlemi geçerlidir. Hanefîler'in şartla ilgili görüşlerinden, müşterinin cayması halinde kaparonun satıcıya bırakılmasının faize benzeyen ve satıcı için karşılıksız menfaat içeren şartlardan olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak başlangıçta Şâfiîler gibi düşünerek yeni bir akid görünümünde olan veya tek taraflı menfaat sağlayan şartları akdin muktezâsına aykırı kabul eden Hanefîler'in tarihî seyir içerisinde bu görüşlerini yumuşattıkları ve sonuçta naslara muhalif olmamak kaydıyla örf ve teamülde mevcut

şartlarla yapılan satım akidlerini istihsanen câiz saydıkları da bilinmektedir (meselâ bk. Mecelle, md. 188).

Kaparolu akdi Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Eslem, Nâfi' b. Abdülhâris, Mücâhid, Hasan-ı Basrî gibi sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle genelde Hanbelîler câiz saymıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre Nâfi' b. Abdülhâris, Safvân'ın evini hapishane olarak kullanılmak üzere Halife Ömer adına kaparolu satın almıştır. Akid tamamlanınca da ödemeyi fiyata mahsup etmesi işlemin cevazı yönünde bir sahâbe uygulaması sayılır. Hatta Hanbelîler bu hususta sahâbenin sükûtî icmâının oluştuğunu ileri sürerler. Ancak çoğunluk bu hadisede akidden cayılmadığı için halifenin kaparoyu satıcıya terkedip etmeyeceğinin belli olmadığı, bu sebeple olayın kaparo lehinde bir delil sayılmayacağı görüşündedir.

Kaparoyu câiz görenlerin hareket noktası yasaklayan hadislerin senedinin zayıf olduğu ve onlardan böyle bir yasağın çıkmadığı, kaparo şartının sebepsiz zenginleşme değil beklemenin karşılığı ya da akidden caymayı önleyici yaptırım niteliği taşıdığı, akidlerde mubahlığın asıl olup imkân ölçüsünde şartlara riayetin gerektiği gibi hususlardır. İbn Sîrîn, bir kimsenin kira bağlantısı yaptığı nakliyeciye, "Bineğini hazırla, seninle şu tarihte yola çıkmazsam 100 dirhem vereceğim" demesi durumunda ikrah altında olmaksızın kendisi aleyhine koştuğu bu şarta uyması gerektiği kanaatindedir (Buhârî, "Şurûṭ", 18). Ayrıca Saîd b. Müseyyeb ve İbn Sîrîn, müşterinin satın aldığı malı daha sonra satıcıyla anlaşarak ilâve bir ödemeyle birlikte geri vermesinde sakınca görmezler. Alışverişin peşin yapılması durumunda yukarıdaki bu işlemin cevazında görüş birliği vardır. Ahmed b. Hanbel'e göre kaparolu satış bu muâmelelere kıyasla sahihtir. Mâlik, nakitle nakdin takası gibi olup faize yol açabilecek bazı vadeli satış

türlerinde buna cevaz vermez (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 1).

Çağdaş İslâm hukukçularının genel eğilimi de Hanbelî mezhebinin görüşü doğrultusundadır. Meselâ İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin (Mecmau’l-fıkhi’l-İslâmî) 1994 yılında Bruney’de yaptığı sekizinci dönem toplantısında konu etraflıca ele alınmış, sunulan tebliğler ve yapılan müzakereler sonunda, kaparolu satışın satım ve icâre gibi akidlerde cârî olmakla birlikte bedellerden birinin veya ikisinin birden peşin tesliminin gerektiği selem, ribevî malların değişimi ve sarf gibi işlemlerin tabiatı gereği bundan müstesna olduğuna işaret edilip kaparolu satışın muhayyerlik süresinin sınırlandırılması kaydıyla ilke olarak câiz olduğu, akid yapılırsa kaparonun bedele mahsup edileceği, müşteri akidden caydığında ise satıcının hakkı olacağı yönünde bir karar benimsenmiştir (Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, VIII/1 [1994], s. 793). Bu yaklaşıma göre muhayyerlik hakkı karşılığında pişmanlık akçesi yatırma şartı haramı helâl, helâli haram kılıcı olmayıp, “Müminler şartlarına bağlıdır” (Buhârî, “İcâre”, 14; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 12) hadisiyle konan umumi ilkenin kapsamına girer. Kaparolu sözleşme de akidlerde mubahlığın ve şartlara riayetin asıl olduğunu bildiren âyetlerin (el-Bakara 2/275; el-Mâide 5/1) umumi hükmüne tâbidir. Bu nasları tahsis ettiği ileri sürülen hadisler çelişkili ve zayıf olmaları bakımından tahsis edici ve yasaklayıcı özellik taşımazlar. Kaparoyu fahiş garar içeren bir şart veya soyut beklemenin karşılığı olarak görmek de doğru değildir. Üstelik satışta vade farkının cevazı, beklemenin karşılığında ek bedel almanın mutlak haram olmadığını gösterir. Müşterinin cayma ihtimalinin doğurduğu garar başka meşrû muhayyerlik türlerinde de mevcut olup karşılıklı rızâya dayalı, önemsiz ve zararsızdır. Ayrıca satıcı bağlantı yaparken ve bu ihtimali hesaba katarken müşteri de iki tercih karşısındadır: Akdi tamamlayıp kaparoyu fiyata mahsup ettirmek veya onu kaybetmeyi çıkarına daha uygun görerek akidden caymak. Aslında muhayyerlik müddetinin sınırlı tutulması garar sorununu çözecektir.

Şüphesiz günümüz İslâm ülkelerinde bu eğilimin hâkim olmasında ve bu yönde kanunlaştırılmaya gidilmesinde toplumsal ihtiyaç ve teamülün zorlamasının, kaparolu satışın mal ve döviz fiyatlarında âni ve önemli değişmelere açık ekonomilerde akidden vazgeçilmesinin satıcıya vereceği zararı azaltıcı veya telâfi edici bir rol üstlenmesinin, böylece ticarî hayata

belli bir güven ortamı oluşturmasının da payı vardır. Klasik doktrindeki çoğunluğun görüşüne bağlı kalan ve bunun için de kaparolu satışı câiz görmeyen Sudan gibi ülkelerde ise satıcının akidden vazgeçilmesinden doğan zararını tazmin edilmesini öngören düzenlemelere gidilmiştir.

Kaparolu satışın cevazı yönündeki anlayışın devamı olarak günümüzde kaparolu akidleşmenin klasik tabiriyle icâre akdi çerçevesine giren kira ve hizmet sektöründe de geçerli olacağı görüşü benimsenmiş, meselâ ecîr-i hâs ile (işçi) muhayyerlik süresi sınırlı bir iş akdi bağlantısı yapılması ve akdin tamamlanması durumunda kaparonun ücrete mahsup edilmesi, aksi takdirde ecîr-i hâssa bırakılması câiz görülmüştür. Çağdaş İslâm hukukçularının genel eğilimi kaparolu satışın hisse senetleri ticaretinde veya alıcı ile aracı finans kurumu arasında karşılıklı taahhüdün bulunması şartıyla murâbaha akidlerinde de câiz olduğu yönündedir. Murâbahada sadece aracı kurumun taahhüdü varsa kaparo şartı yalnız onun için câiz olur. Murâbahada taahhüdü câiz görmeyenler kaparoya da cevaz vermezken bağlayıcı olmayan vaadleşmeye cevaz verenlere göre kaparo, mal aracının mülkiyetine geçtikten sonra yani sözleşme safhasında câizdir.

BİBLİYOGRAFYA

v. Soden, AHW, III, 1436; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 786; L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 263; el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 1; Müsned, II, 183; Buhârî, “Şurûṭ”, 18, “İcâre”, 14; İbn Mâce, “Ticârât”, 22; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 67, “Aḳżıye”, 12; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 7; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, IV, 157-158; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 232-233; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 141-142; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi’l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 50-51; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 256-257; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 150; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 334-335; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, III, 295; Ali

b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 357-358; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, III, 195; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 78; M. Emîn el-Muhibbî, Ḳaṣdü's-sebîl fîmâ fi'l-luġati'l-ʿArabiyye mine'd-daḫîl (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî), Riyad 1415/1994, II, 287-288; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Desûkî, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 63; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 173; Mecelle, md.188; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 495-496; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabiyyü'l-İslâmî), II, 92-102; Muhammed el-Emîn ed-Darîr, "Beyʿu'l-ʿarabûn", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/1, Cidde 1994, s. 645-669; Abdullah b. Süleyman b. Menîʿ, "Ḥükmü'l-ʿarabûn fî ʿuḳūdi'l-beyʿ ve'l-icâre", a.e., VIII/1 (1994), s. 671-688; Vehbe Mustafa ez-Zühaylî, "Beyʿu'l-ʿarabûn", a.e., VIII/1 (1994), s. 689-706; Refîk Yûnus el-Mısrî, "Beyʿu'l-ʿarabûn", a.e., VIII/1 (1994), s. 707-743; "el-Ḳarâr", a.e., VIII/1 (1994), s. 793; "Beyʿu'l-ʿarabûn", Mv.F, IX, 93-95.

Cengiz Kallek

KAPI

Etrafı kapalı (çevrili) bir mekân veya alana geçişi sağlayan açıklığı ifade eden kapıya Arapça'da bâb denir. Surlarla çevrili bir şehre, kaleye ya da büyük bir binaya girişi sağlayan kapılar çift kanatlı, daha küçük mekânlara geçişi sağlayan kapılar ise tek kanatlı olarak düzenlenmiştir. Bilhassa kale ve saray gibi binalarda girişler-kapılar doğrudan doğruya düz bir hat / eksen üzerinde olmaz. Bunlarda geçiş, dışarıdan kolayca anlaşılamayacak biçimde planlanmış olup kale veya saray içindeki muhafızların gözetimi altında girilebilecek şekilde yapılmıştır. Giriş ve taçkapı da bu sisteme uygun olarak tasarlanmıştır. Kuleler ve savunma düzeneğiyle korunma altına alınan kapılara "müstahkem kapı" denilir. Dikkate değer mimari âbidelerde ise girişin bulunduğu yer vurgulanmıştır. Burada kapı, kemer ve bunun yakın çevresini çerçeveleyen silmelerle bir giriş cephesi oluşturulur. Bu bazan bütün cepheyi, bazan da cephede girişin sağlandığı merkezî kısmı kapsar. Giriş bölümünün özellikle vurgulanışı zamanla taçkapı şeklini meydana getirmiştir. Erken İslâm mimarisinde Emevîler ve Abbâsîler devrinde inşa edilen yapılarda büyük ölçüde kapılar ele alınmıştır. Türk mimarisinde günümüze ulaşan en eski âbidevî kapı, Tim'de Karahanlı devrine ait Arap Ata Türbesi'nde (977-978) görülmektedir.

Devrin üslûplarına göre düzenlenmiş olan kapılar madenî veya ahşap kapı kanatları, söve, eşik (bazan lentolu) ve basık kemerden oluşan giriş aksamından ibarettir. Birtakım yüksek yapılarda yukarıda ikinci bir kemer bulunabilir. Bu kemer, kapının iki tarafındaki duvar köşelerine veya burada yer alan sütunçelere oturur. Genelde kemerin köşelerinde (alınlık kısmında) üçgenimsi boşluklar oluşur. Bu kısımdaki boş alan bazan çini, tuğla veya taş süsleme ile değerlendirilir. Burada kabara, madalyon veya rozet denilen dekoratif öğeler de görülebilir. Ayrıca bu alanda yapının inşa kitâbesi de yer alır. Basık giriş düzenlemelerinde bu kitâbeler, giriş kavsarasının hemen üzerinde veya sütunçelere dayanan kemerin yüzeyinde bulunur. Bu kısmı dışa doğru hafifçe kademe yapan bir şeridin (bordür) oluşturduğu çerçeve kuşatır. Çerçeve ve alınlıkla daha alttaki giriş kemeri arasındaki boşluk eğer dışa taşma söz konusu ise boş bırakılmaz; çok defa mukarnas vb. başka tür uygulamalarla doldurulur. Nâdiren bu kesimin boş bir kavsara halinde

bırakıldığı da olur. Erken örneklerde taçkapının kavsarası altındaki iç yan duvarlarda nişler bulunmaz, sadece süsleme panoları yer alabilir. Sonraları bu kısımlarda da nişler yapılmış olup bunların düzenlemesi de genelde taçkapı gibidir.

Kapı nişinin etrafındaki bordürler dar veya geniş olmak üzere az ya da çok sayıda olabilir. Bazan bir kademeden diğerine geçişi teşkil eden ara bölümler yüzeysel veya kaval silmeler, zencirek bordürleri gibi unsurlarla doldurulur. Çerçeve oluşturan şeritlerin bir kısmı yapının inşa edildiği devre göre kûfî, nesih gibi hatlarla bazan yapıyla ilgili, bazan da dinî ibareler veya âyetler içeren yazılarla doldurulmuştur. Bu bordürlerde ve diğer bordürlerde ya da pano olarak ayrılmış alanlarda yine dönemlerin üslûbuna göre geometrik, geometrik-bitkisel ağırlıklı süsleme kompozisyonları görülür. Bunlar genellikle "sonsuzluk ilkesi"ne göre tasarlanmış süslemelerdir. Zaman zaman aralarında figürlere de yer verilebilir. Taçkapı yüzeylerindeki bezemeler bazan yüzeysel olmakla birlikte çok defa üst üste birkaç kat halinde tabakalandırılmıştır. Çini, sırlı tuğla, tuğla hamuru, alçı gibi malzemeler ayrı ayrı ya da bir arada kullanılmıştır. Bulundukları bölgeye ve inşa dönemine göre tuğla, kesme taş, mermer gibi malzemelerle ele alınan kapılarda süsleme farklılıkları da (figürlü, geometrik, bitkisel veya oldukça sade) görülmektedir. Kapıların üstü kubbe, tonoz ya da düz tavan biçiminde kapatılabilir.

Taçkapılar veya girişler (kapılar) bulundukları bölgeye göre değişik isimler alır. Meselâ Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Timurlu dönemlerinde, bilhassa Orta Asya'da ana cephe tarafında yapının duvarlarından yukarıya taşan ve kısmen ya da tamamen arkada kalan üst örtüyü gizleyen taçkapılara "pîştâk" denilmektedir. Bunun dışında, dış surdan kale veya saray avlusuna -Topkapı Sarayı dış avlusu girişine benzer tarzda-yahut kuşatma duvarından bir yapının bahçesine -Kırgızistan'daki Şah Fâzıl Külliyesi'nin duvarlarından en dıştaki bahçeye olan giriş gibi-geçişi sağlayan başlı başına bir yapı gibi ele alınmıştır. Bir kısmı eyvan biçiminde

olan girişler de vardır ki bunlara "derveze" ismi verilmektedir. Aynı şekilde taçkapı denilen düzenlemelerin benzeri girişlere Avrupa'da "portal" adı verilmektedir. Bunun gibi Osmanlı döneminde "cümle kapısı" tabiri de daha çok ana girişler (taçkapılar) için kullanılmıştır (bk. CÜMLE KAPISI).

Taçkapılar genellikle ana giriş cephesinde bulunmakla birlikte Asya'dan Türkiye'ye kadar uzanan bölgelerdeki çeşitli Türk mimari eserlerinde bazan iki, hatta dört cephede bile yer almıştır. Yan cephelerdeki kapılar çok defa göze çarpmayacak şekilde ya da ana cephedekine göre daha sade olarak yapılmıştır. İddiasız türden kapılar veya girişler çok yaygın olmayacak bir şekilde değişik yerlerde de görülür. Meselâ camilerde bazan mihrap duvarından bir girişin yer aldığı ya da hünkâr mahfiline giden ayrı bir kapının bulunduğu -Nuruosmaniye Camii'nde olduğu gibi-yapılar vardır.

Girişler, kapılar veya taçkapılar, bazan belirli bir sosyal sınıfa tâbi insanların derecelerine uygun olacak şekilde kullanılmaları için yapılmıştır. Nitekim Topkapı Sarayı'ndaki girişler diğer saraylarda olduğu gibi böyle bir toplumsal derecelendirmeyi gösterir. Zaman zaman isimlendirme de buna göre yapılır: Harem kapısı, Bâb-ı Hümâyun gibi. Kapılar değişik sınıftan insanların yaşadığı yapı tiplerinde de farklı isimler alır; konak kapısı, kale kapısı vb. Aynı yapı içindeki kapılar da girilen mekânın işlevini, bazan da sosyal yapıyı yansıtır; selâmlık kapısı, salon kapısı, harem kapısı gibi. Bu arada Osmanlı döneminde yüksek bir makamı ifade etmek üzere hükümet işlerinin görüldüğü veya başka amaçla kullanılan binalara da kapı (bab) denilmiştir. Bâbıâli, ağa kapısı, Bâb-ı Meşîhat bunlara örnek olarak verilebilir.

Toplumun sosyal yapısındaki değişiklikler kapıların biçim ve süslemelerini etkilemiştir. Nitekim Batılılaşma devri Türk mimarisi taçkapılarda da bazı değişik anlayışları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde girişler, yapının tamamı yükseltildiği için çok defa merdivenlerle ulaşılan bir alan üzerinde yer almaktadır. Bu özellik Hekimoğlu Ali Paşa, Lâleli, Nuruosmaniye camilerinde açıkça görülür. Hırka-i Şerif Camii'nde olduğu gibi taçkapıların seviyelerinin farklı bir avluda yer aldığı da olur. Dış avlu kapıları -Şebsafâ Kadın Camii giriş kapısı, Aksaray Vâlide Camii'nin kuzeybatısındaki taçkapı gibi-bazan tâk biçiminde olup çok defa caminin ana bünyesine açılan girişler genellikle eskiden olduğu gibi simetriktir.

BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, “Muyanlık Uygur Buyan Yapısından (Vihāra) Hakanlı Muyanlığına (Ribāt) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 75-102 ve 23 lv.; C. S. A. Colucci, “Central Asia”, Oriental Architecture, New York 1973, s. 283-292; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 116-117; ayrıca bk. tür.yer.; Doğan Kuban, 100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi, İstanbul 1981, s. 139-140; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1984, VII, 390-391; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 24; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, tür.yer.; Ayla Ödekan, “Taçkapılar”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (ed. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 521-523; Zafer Bayburtluoğlu, “Anadolu Selçuklu Devri Büyük Programlı Yapılarında Önyüz Düzeni”, VD, sy. 11 (1976), s. 67; Gönül Öney, “İran’da Selçuklu Mescidi Cumaları”, Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 92; Orhan Cezmi Tuncer, “Orantı ve Modül Üzerine Selçuklu Yapılarından Bazı Örnekler”, VD, sy. 13 (1981), s. 449-488; Yaşar Çoruhlu, “Batılılaşma Dönemi İstanbul Cami Mimarisinde Taçkapılar”, TDA, sy. 85 (1993), s. 198-213; Pakalın, II, 166; SA, II, 941-949.

Yaşar Çoruhlu

KAPI AĞASI

Osmanlı sarayında Enderun ricâlinin en önemli görevlilerinden biri, hadım ağaların başı, Bâbüssaâde ağası

(bk. DÂRÜSSAÂDE).

KAPI AĞASI KÖPRÜSÜ

(bk. HARÂMİDERE KÖPRÜSÜ).

KAPI AĞASI MEDRESESİ

Amasya’da XV. yüzyıla ait medrese.

Amasya Şamlar mahallesinde Yeşilırmak kıyısındadır. Büyük Ağa Medresesi ve Medrese-i Hüseyniyye adlarıyla da anılır. Kitâbesine göre II. Bayezid devrinde kapı ağası Hüseyin Ağa (Hüseyin Ağa b. Abdülmuîn) tarafından 894 (1489) yılında yaptırılmıştır. Pâye itibariyle medrese ilk yapıldığı yıllarda otuzlu iken 963 (1556) yılında kırklılar arasında bulunuyordu.

Osmanlı medrese mimarisinde düzenleme ve plan şeması bakımından benzerine hemen hemen rastlanmayan yapı sekizgen planlıdır. Planın bu orijinalliği bir form endişesinden olduğu kadar arazinin topografyasından da kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı kapısı ve dershane aynı eksen üzerinde değildir. Medreseye giriş

kuzeybatıdaki kapıdan sağlanır. Kapının büyük kemeri yay kemer biçiminde olup üzerinde bulunması gereken kitâbe bugün mevcut değildir. Medrese 1940 yılından sonra terkedilip yıkılmaya bırakıldığından kitâbe de yerinden çıkarılmış ve birçok parçaya ayrılmış bir halde Amasya Müzesi’ne nakledilmiştir (kitâbe metni için bk. Eyice, sy. 9 [1978], s. 161).

Kapıdan girilince küçük bir dehlizle bunun iki yanında kubbeli iki oda vardır. Medresenin ortasında bulunan sekizgen avlunun etrafı her kenarda dörder pâye ile taşınan sivri kemerli revaklarla çevrilmiştir. Revakların üzeri basık çapraz tonozlarla, revakların arkasında yer alan medrese odaları da pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülmüştür. Köşelere isabet eden odalarda 1 m. derinlikte ve 2,10 m. genişlikte birer niş mevcuttur. Bütün odalarda alt ve üst pencere, ikişer dolap yeri, kandillik ve ara duvarlarda ocak bulunmaktadır.

Güneyde yer alan dershane-mescid yapının kitlesinden daha yüksek olup dışa çıkıntı yapmaktadır. Kare planlı ve üzeri kubbe ile örtülü mekân giriş yönünde iki yarım kubbe ile yanları genişletilmiştir. Avluya bakan cephesi

daha itinalı yapılmış olup âdeta son cemaat yerini andıran bir görünüme sahiptir. Burada ortadaki birimin içi mukarnaslı dolgulu aynalı tonozla örtülmüştür. Dershane-mescide kademeli silmelerle teşkilâtlandırılmış kemerli bir kapıdan geçilir. Kapının üst kısmı mukarnaslı olup köşelerde birer rozet bulunur. Kapının iki yanında birer pencere, bunların yanında da birer kapı açıklığı mevcuttur. Girişin tam karşısında yer alan mihrap tuğladan olup oldukça sadedir. Mihrabın iki yanında ve iki yan duvarda dışa açılan altlı üstlü iki sıra pencere vardır. Ayrıca kasnakta da dört yönde birer pencere bulunmaktadır. Alt sıra pencereler tuğladan sivri hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler ise tuğladan sivri kemerli açıklıklıdır.

Odaların avluya bakan cephesi Bursa kemerleriyle hareketlendirilmiştir. Ayrıca bu cephenin sıvalarında malakârî bir süslemenin varlığı dikkati çekiyordu. 1942'deki Amasya depreminde büyük çatlaklarla zedelenen dershane kubbesinin dökülen sıvalarında da malakârî süsleme izleri vardı. Fakat 1965'ten sonra dershanenin kubbesi yıkılmış, öndeki revak da hemen hemen ortadan kalkmıştı. Sadece iki sütunla bunların taşıdığı kemerler görülmekteydi. Medrese, 1980'li yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından restore edilerek tamamen yenilenmiştir. Bu restorasyondan sonra yıkık olan dershane kubbesi, revak kemerleri, sütunlarıyla sütun başlıkları yeniden yapılmıştır. Avlunun ortasına da bir şadırvan yerleştirilmiştir. Medrese bugün Kur'an kursu olarak kullanılmaktadır.

Kapı Ağası Medresesi üç sıra tuğla, bir sıra taşla inşa edilmiştir. Avluya yalnızca bir kapı ile açılan medrese odaları altlı üstlü pencerelerle dışarı açılmıştır. Dikdörtgen şeklinde olan alt pencerelerin tuğladan sivri hafifletme kemerleri vardır. Üstteki pencereler ise tuğladan yuvarlak kemerlidir.

Medrese giriş cephesinin solunda ve cephenin simetriği sayılan cephede dışa çıkıntılı olarak yerleştirilmiş bulunan 5 × 2,95 m. ebadında, üzeri tonozla örtülü bir birim bulunmaktadır. Bu bölümün gusülhâne olabileceği ileri sürülmüştür (a.g.e., sy. 9 [1978], s. 213). Ancak daha önce yapıyı inceleyen Gabriel'in planında bu birim mevcut değildir (Monuments turcs, II, 54).

Medresenin önünde klasik üslûpta bir çeşme yer alır. Kemeri üzerinde mermerden boş bir levha bulunmaktadır; levha herhalde bir kitâbe konmak üzere yapılmıştır. Muntazam iri küfeki taşlarından yapılmış bu çeşmenin önünde yekpâre taştan oyulmuş bir yalak vardır. Çeşme kemeri, kırmızı taşların ve beyaz mermerlerin alternatif sıralanmasıyla örülmüştür. Oldukça sade olan çeşmenin de Hüseyin Ağa'nın bir hayratı olabileceği düşünülmektedir. Kapı Ağası Medresesi'nin ilginç olan sekizgen planı, bazı ufak değişikliklerle Mimar Sinan tarafından 1550 tarihli İstanbul Rüstem Paşa Medresesi'nde uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 53-56; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 264-266; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 46-48; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 144-145; Semavi Eyice, "Kapu Ağası Hüseyin Ağa'nın Vakıfları", EFAD, sy. 9 (1978), s. 149-246.

Gülay Burgaz

KAPI HALKI

Osmanlı Devleti'nde devlet ricâlinin sivil ve resmî her türlü işlerinde hizmet gören adamları.

Türk İslâm devletlerinde kapı kelimesi genellikle devleti ifade eder; bugün de devlet kapısında çalışmak "kamu hizmetinde olmak" şeklinde anlaşılır.

Osmanlılar'da paşa kapısı ifadesi "sadrazamın görev yaptığı devlet dairesi" anlamında kullanılmıştır. Kapı halkı tabiri de önde gelen bir kişinin hizmetindeki kimseleri niteler. Bu tabire XV. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında rastlanması yerleşmiş bir terim olarak eskiden beri var olduğunu gösterir. Tursun Bey'in eserinde kapıkulu ifadesinin hiç kullanılmamasına karşılık kapı halkı tabiri on sekiz yerde geçmekte, çoğu yerde de kapı halkı ve yeniçeri beraber anılmaktadır. Buradan, kapı halkının doğrudan padişahın hizmetinde bulunan ve seferlere muharib veya hizmet bölüğü olarak katılan askerler mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl ortalarında kapıkulu tabirinin kaynaklarda geçmediği ve bu anlamda kapı halkı ifadesine yer verildiği de belirtilir (Cezar, s. 260-261).

XVI. yüzyıl başlarında Şehzade Selim Trabzon'dan babası Bayezid'e yolladığı mektupta "... kapım halkıyla varıp ..." diye yazmakta (TSMA, nr. E 543), Şehzade Korkud da Selim'e mektubunda "... Bilfiil yanımızda olan kapı halkı tahfif olunmayıp üzerimize gelenin men' ü def'ine kudreti tâmme mukarrer olaydı" demektedir (TSMA, nr. E 5882). Bu ikinci ifadeden, Korkud'un kapı halkının doğrudan şahsına bağlı küçük bir ordu olduğu sonucu çıkarılabilir. XVI. yüzyıl ortalarında telif edilen Lutfi Paşa'nın Târih'inde de kapı halkı çok sık geçtiği halde kapıkulu hiç yer almamıştır. Burada da yeniçeri ve kapı halkı genellikle beraber verilmiştir (Târih, bk. İndeks). XVI. yüzyılın ikinci yarısında Selânikî'nin eserinde yine kapı halkı tabirine sık olarak rastlanmakta, kapıkulu ifadesi ise çok az geçmektedir (Târih, bk. İndeks). Böylece kapı halkı tabiri, XVI. yüzyıl sonlarına kadar kapıkulunu da içine alacak şekilde geniş bir anlam kazanmıştır. XVII. yüzyılda bütün saray halkını ifade etmek için de kullanılmıştır (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 104). Daha sonra genellikle vezîriâzam, vezir,

beylerbeyi, sancak beyi ve yüksek dereceli ulemânın hizmetindeki adamlarını ifade etmiştir.

Vezir ve beylerbeyilerin kapı halkı önceleri çok fazla sayılara ulaşmıyordu. Ayaz Paşa'nın Erzurum beylerbeyiliğinde (1553-1559) vâridât ve masârifat defterine göre sarayında enderun, hazine, cebehâne, divan, mehterhâne, kiler, ambar, mutfak, ahır gibi daireleri vardı ve hem bu dairelerde hem diğer işlerinde istihdam ettiği adamlarına hazinesinden maaş vermekteydi. Bu kapı halkı şöyle sıralanmıştır: Enderun halkı, dergâh-ı âlî kethüdâsı, ağalar, müteferrika, zevvâkīn, çavuşlar, kapıcılar (bevvâbîn), kilerciler, aşçılar, ekmekçiler, terziler, saraçlar, ahır halkı, çadır mehterleri, alem mehterleri, cebeciler, deveciler, divan kâtibi, hazinedar, cebecibaşı, ulûfecibaşı, divitdar, cizyedar (BA, KK, nr. 1865, s. 10). Fakat XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayılarda artış görülür. Bunun sebepleri arasında timar sisteminin bozulması ve Osmanlı askerî sistemindeki değişme başta gelir. İşsiz veya topraksız kalmış kimseler, savaşlarda kendilerinden istifade edildikten sonra boşta kalan gruplar taşradaki paşa ve beyler tarafından istihdam edilmeye başlandı. Merkez ve taşra ümerâsı kalabalık kapı halkına sahip olmayı güç ve ihtişam göstergesi olarak görmekteydi. Vezir ve merkezdeki devlet ricâlinin kapı halkının mâzuliyet döneminde bile çokluğu dikkat çekicidir. Nitekim kalabalık maiyeti bulunan Koca Sinan Paşa'nın sadâretten azlinden sonra İstanbul dışına çıkması ferman olunmuştu (Selânikî, s. 137).

Kapı halkı zümresi içine satın alınan köleler de girmekteydi. Bunlar da güç ve servetin sembolü olarak görülüyordu. Kanûnî Sultan Süleyman devri defterdarlarından İskender Çelebi'nin çok zengin kapı halkı olduğu ve bunun esasını defterde kayıtlı 6000'den fazla kölesinin oluşturduğu bilinmektedir (Peçuylu İbrâhim, I, 40-41). XVII-XVIII. yüzyıllarda vezir, beylerbeyi ve sancak beyi gibi ümerâya ait kapı halkı genellikle leventlerden meydana geliyordu. Kalabalık kapı halkına sahip olmak özellikle sınırlardaki stratejik eyaletlerde daha kolaydı. Tiryâkî Hasan Paşa, Sigetvar beyi iken yanında bulunan kapı halkına ve bunlardan aldığı kudrete daha sonra beylerbeyi ve vezir iken sahip bulunmadığından yakınmıştı.

Merkez ve özellikle taşra ümerâsının maiyetinin fazla sayıda ve düzgün

olması onlara büyük itibar ve gelecek için görev garantisi sağladığı gibi kapı halkının az ve dağınık bulunması da saray ve hükümet nezdinde iyi karşılanmazdı. Beylerbeyiler imdâd-i seferiyye, mübâşiriyye, kapı harcı gibi çeşitli adlar altında topladıkları vergilerin yarısını kendi geçimleri için ayırırken diğer yarısının her bir 70 kuruşu karşılığında bakımlı ve silâhlı kapı halkı istihdam etmek zorundaydı (Râşid, IV, 385). Herhangi bir sebeple kapı halkının dağılması önemli asayiş problemlerine yol açıyordu. Özellikle XVII. yüzyılda eşkıyalık yapan veya âsi paşalara destek verenlerin çoğu işsiz kalmış bu gibi zümrelere mensuptu. Derviş Mehmed Paşa gibi bazı dirayetli valiler ise kalabalık kapı halkını yaptıkları ziraat ve ticaret sayesinde kimseye muhtaç etmeden refah içinde geçindirebilmişlerdi (Naîmâ, VI, 23-26). Sadakatinden şüphelenilen bazı eyalet valilerinin kapı halkının kuvvetlenmesi de hükümet merkezini zaman zaman endişelendiriyordu. İpşir Mustafa Paşa'nın merkeze ve etrafına karşı kapı halkını arttırıp güçlendirmesinden rahatsızlık duyan hükümet merkezi adamlarından bir kısmını dağıtmasını emretmişti.

Kapı halkı istihdamı XVIII. yüzyılda bütün özellikleriyle sürdü. Hudâvendigâr sancağı mutasarrıfı Vezir Abdurrahman Paşa'nın 300, Adana Valisi Murtaza Paşa'nın 500, Çankırı sancağı ilâvesiyle Sivas valisi olan Selim Paşa'nın 1200, Trabzon Valisi Velî Paşa'nın 800, Karaman Valisi Çelik Mehmed Paşa'nın 1000 ve Erzurum Valisi İbrâhim Paşa'nın 1000 kapı halkı bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda giderek zayıflayan bu sistem, devletin merkezîleşmesine ve maaş sistemine geçilmesine paralel olarak Tanzimat'tan sonra tedrîcen kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 543, nr. E 5882; BA, KK, nr. 1865, s. 10; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977, bk. İndeks; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, bk. İndeks; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 104; Selânikî, Târih, bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 40-41; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan),

Ankara 1995, s. 46, 49, 135, 208, 229, 602, 777, 801; Naîmâ, Târih, VI, 23-26; Râşid, Târih, IV, 385; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, bk. İndeks; S. A. Slade, Türkiye Seyahatnamesi (trc. Ali Rıza Seyfioğlu), İstanbul 1945, s. 56-62; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 168-172, 203, 207, 210; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 257-285; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. XVIII, 13-14; C. Findley, “Patrimonial Household Organization and Factional Activity in Ottoman Ruling Class”, İktisat Tarihi Kongresi Bildirileri, Ankara 1977, s. 227-235; İ. Metin Kunt, Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri, Diyarbekir-1670-71, İstanbul 1981, s. 22-26; a.mlf., Sultan’s-Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government: 1550-1650, New York 1983, tür.yer.; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyiliği ve Teşkilâtı, Ankara 1998, s. 180-181.

Mehmet İpşirli

KAPICI

Bazı İslâm-Türk devletlerinde ve özellikle Osmanlılar'da hükümdar sarayının kapılarını bekleyen görevlinin unvanı.

Özel işlerini yaparken Hz. Peygamber'in kapıda bir görevli bulundurduğu, Hulefâ-yi Râşidîn'den her birinin kapıcılarının olduğu, fakat bu görevin Emevîler döneminde Sâsânî tesiri altında müesseseleşmeye başladığı, asıl gelişmenin ise Endülüs Emevîleri ve Abbâsîler zamanında gerçekleştiği, diğer İslâm devletlerinde de bu görevi yapan kişilerin bulunduğu (bk. HÂCİB) bilinmektedir. Kelimeye Yûsuf Has Hâcib'in eserinde "kapug il başı" şeklinde rastlanır (Kutadgu Bilig, s. 78). Daha sonra Anadolu Selçukluları'nda hükümdar sarayının kapılarını açıp kapamakla görevli perdedarların vazifesini Osmanlılar'da saray kapıcıları devralmıştır (Uzunçarşılı, Medhal, s. 80). Akkoyunlular'da ve Safevîler'de kapıcılar eşik ağasının, Memlükler'de emîr-i candarın maiyetinde bulunurdu. Fâtımîler'deki sâhibü'd-dâr Osmanlı döneminin kapıcılar kethüdâsıydı. Osmanlı Devleti'nde resmî belgelerde bazan Arapça bevvâb, bevvâbîn ve Farsça çoğul şekliyle bevvâbân olarak geçen kapıcılar kuruluş yıllarından itibaren Edirne Sarayı'nda, İstanbul'un fethinden itibaren de Eski Saray'da, daha sonra Yeni Saray'da, Galata Sarayı'nda ve sancağa çıkan şehzadelerin saraylarında görev yapmışlardır. Yıldırım Bayezid zamanında kapıcılardan, Çelebi Mehmed zamanında ise kapıcıbaşıdan söz edilir.

Memlükler'deki gibi Osmanlı Devleti'nde de kapıcıların saray muhafızlığı, teşrifatçılık ve rikâb-ı hümâyun hizmetleri gibi çeşitli görevleri vardı. Topkapı Sarayı'nın Bâb-ı Hümâyun ve Bâbüsselâm adıyla anılan birinci ve ikinci ana kapılarında nöbet tutan kapıcılar Bîrun görevlilerindendi. Üçüncü kapı olan Bâbüssaâde'nin muhafazası Enderun'a bağlı akağaların göreviydi. Ortakapı da denilen Bâbüsselâm'ı bekleyen kapıcılar daha imtiyazlı olup "bevvâbân-ı dergâh-ı âlî" unvanıyla anılırlardı. Burada her gece bir kapıcıbaşı nöbetçi kalır ve kapıcıları denetlerdi. Dîvân-ı Hümâyun ve ikindi divanlarında ayak hizmetlerini kapıcılar görürdü. Bunlar cuma ve bayram selâmlıklarında padişaha refakat ederler, bayram törenlerinde tahtın karşısında ayakta dururlardı.

İstanbul’daki Eski Saray’da 1552 yılında 12 akçe yevmiyeli bir kapıcılar kethüdâsı ile bevvâbîn-i Bâb-ı Hümâyun denilen otuz iki kapıcı bulunuyordu. Burada bir süre çalışan kapıcılar, yeniçeri yaya ve atlı birliklerine veya Yeni Saray kapıcılığına terfi ederlerdi. XV. yüzyılın ikinci yarısında henüz iki kısma ayrılmamış olan kapıcıların mevcudu 1478 yılına kadar elli civarındaydı. Bu tarihlerde ikiye ayrılmasından sonra kırk beş bölükten oluşan dergâh-ı âlî kapıcılarının sayısının XVII. yüzyıl başlarında 1925, Bâb-ı Hümâyun kapıcılarının mevcudunun ise beş bölük halinde 417 kişi olduğu bilinmektedir (Ayn Ali, s. 93). IV. Murad zamanında 1832 olan bu sayı halefi Sultan İbrâhim döneminde yükselmiş, Bâb-ı Hümâyun’dakiler ise 400’e düşmüştür. Köprülü Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı devrinde Ortakapı kapıcıları 1315’e, dışkapı kapıcıları 109’a indirilmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında tamamı 1962 kişiydi (Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, s. 21; Hezarfen Hüseyin Efendi, s. 96). XVIII. yüzyılın ilk yarısında bölükler kırk beşten on beşe düşürülmüş; XVII. yüzyıl ortalarında 177 kişilik beş bölük olan Bâb-ı Hümâyun kapıcıları da XVIII. yüzyılda elli yedi kişilik dört bölüğe inmiştir. Her bölüğün bir bölükbaşısı, kethüdâsı ve kâtibi olurdu. Kapıcılar ulûfeli idiler ve maaşlarını üç ayda bir Küçük Rûznâmçe Kalemi’nden alırlardı. Ayrıca bazı tayin ve tevcihlerden de gelirleri olup bunun dışında kendilerine her yıl elbise ile başta cülûs olmak üzere çeşitli vesilelerle bahşişler verilirdi. Bölükbaşının yevmiyesi 100, kâtip ve kethüdânınki 70’er akçe idi.

Kapıcıların kapı nöbeti dışındaki başlıca görevleri, Dîvân-ı Hümâyun’un toplandığı günlerde iş takip etmek için saraya gelenlere yol göstermek, hiç kimseyi silâhlı olarak Ortakapı’dan içeriye almamaktı. Dîvân-ı Hümâyun’da birine falaka cezası verilecekse değneği sadrazamın izniyle kapıcılar vururdu. Padişah saray dışında iken Otâğ-ı Hümâyun’un kapısında nöbet bekleme hizmetini de kapıcılar görürlerdi (BA, MD, nr. 5, s. 623). Gerek sefere çıkılırken gerekse savaş esnasında padişahın mehterhânesi saltanat sancaklarının altında nevbet çalar, bu esnada bir tarafta çavuşlar, diğer tarafta kapıcılar saf halinde dururlardı. Serdâr-ı ekremin maiyetinde bulunan dergâh-ı âlî kapıcıları savaş hakkında merkeze haber getirirlerdi (Selânikî, I, 18, 194, 334, 359; II, 449). Sarayın kapıcı ihtiyacının karşılanması devşirme sistemine dayanırdı. Daha sonraları saraydaki aşçı, helvacı, ekmekçi gibi hizmetlilerle Bostancı Ocağı’ndan, Bâb-ı Hümâyun

ve Eski Saray kapıcılığından terfian Bâbüsselâm kapıcılığına tayin yapılırdı (BA, MD, nr. 12, s. 464). XVII. yüzyıl başlarından itibaren kapıcıbaşı oğulları Acemi Ocağı'na alınmaya başlanmıştır (Akgündüz, IX, 152). Kapıcılar kıyafet olarak başlarına zerrînkülâh veya zerkula denilen, üzeri arkaya yatık olmayan sırmalı bir üsküf, arkalarına nîmten kürk, altlarına da kadife şalvar giyerlerdi. Taşra kazalarındaki ihtisab hizmetleri ve bazı muhzırbaşılıklar da kapıcılara tevcih edilirdi. XVII ve XVIII. yüzyıllarda rikâb-ı hümâyun ağalarından biri dış hizmete tayin edildiğinde nöbette bulunan Bâbüsselâm kapıcıları ile Bâb-ı Hümâyun kapıcılarına 100'er akçe, pîşkeşçiye 150, meşaleciye 40, mataracıya 50 ve iskemleciye 40 akçe verilirdi. Bunların dışında Eflak, Boğdan ve Erdel elçileri mûtat vergilerini getirdiklerinde kapıcılara para ve çeşitli hediyeler sunarlardı. Bayramlarda Dîvân-ı Hümâyun üyeleri de "ıydiyye" adı altında bahşiş verirlerdi. Celâlzâde Kanunnâmesi'nde beyler seferde iken ordu resminin tamamının, ordu İstanbul, Edirne ve Bursa'da iken bunun yarısının kapıcıbaşılara ait olduğu belirtilir. Şehzadeler sancağa çıktığında kapıcılar 10.000, şehzade lalalığından ise 600 akçe pay alırlardı (a.g.e., VII, 245, 246, 300). Kapıcıların başbölükbaşısı divan toplantılarında kapı arasında beklerdi. XVI. yüzyıl ortalarında kapıcılardan timara çıkanlara yıllık geliri 15.000 akçe olan dirlik verilirdi. Tayin ve tevcihleri başkapıcıbaşının arzıyla gerçekleşirdi. Taşrada görev yapan şehzadelerin yanındaki kapıcıbaşı ve kapıcılarla diğer hizmet erbabının merkezden tayinine özen gösterilirdi.

Kapıcılar Kethüdâsı. Kapıcıların en büyük âmiri, belgelerde "kethüdâ-i bevvâbîn-i şehriyârî" şeklinde geçen kapıcılar kethüdâsıdır. Eşik ağasının Osmanlılar'daki

muadili olan kapıcılar kethüdâsı (Şem'dânîzâde, I, 59) padişahla sadrazam arasındaki görüşmelerde hazır bulunur ve aracı olur, telhisleri götürür, cevabı yine yerine ulaştırırdı. Yabancı gözlemci ve araştırmacılar kendisinden saray müşiri veya saray nâzırı diye bahsederler (Hammer, III, 230). Fâtih Sultan Mehmed'in Kānunnâme-i Âl-i Osmân'ında saray hizmetlisi olarak geçen ve rütbe bakımından çavuşbaşı ile cebecibaşı arasında bulunan kapıcılar kethüdâsı, Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına gelen vezirleri çavuşbaşıyla beraber karşılayan, dava için gelenleri Bâb-ı Hümâyun'dan içeri alan ve yetkili divan üyeleriyle görüştüren bir kimse olarak nitelenir. Genellikle Enderun görevlilerinden terfian tayin edilen

kapıcılar kethüdâsı, kapı ağası vasıtasıyla padişahtan aldığı emri vezîriâzama ve divan üyelerine ulaştırırdı. Aynı zamanda Dîvân-ı Hümâyun'un düzeninden sorumlu olup bu hizmetleri sırasında elinde gümüş asâ bulundururdu. Bayram ve cuma selâmlıklarında, kılıç alaylarında halkın şikâyet dilekçelerini toplayıp (D'Ohsson, VII, 17) padişaha ve gereği yapılmak üzere onun adına sadrazama sunardı. Dîvân-ı Hümâyun'da vezîriâzamın önünde şikâyet dilekçelerini okuyanlardan biri de kapıcılar kethüdâsı idi (İpşirli, sy. 14 [1994], s. 16). Görevden alınan vezîriâzamlardan mührü alır, yeni tayin edilene de eğer taşrada ise yanında bir miktar kapıcı ile yine kethüdâ teslim ederdi. Arza girişlerde divan üyelerine yol gösterirdi. Divan toplantılarından sonra yenilen yemeğin hazırlanıp dağıtılmasına çavuşbaşı ile birlikte nezaret eder, kâtibiyle beraber kazaskerlerin sofrasından kalkan yemeği yerdi. Gerektiğinde Anadolu'dan asker tedarikiyle de görevlendirilen kapıcılar kethüdâsı Kırım hanlarının tayinini tebliğ eder ve hanı sefere davet için nakit ve çeşitli hediyelerle Kırım'a giderdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 20). Taşrada bulunan vezîriâzamların siyaseten katlini, yanında kapıcı ve cellâtlarla birlikte çok defa kapıcılar kethüdâsı gerçekleştirirdi. Nitekim Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın katliyle kapıcılar kethüdâsı Kazzazzâde Ahmed Ağa görevlendirilmişti (a.g.e., s. 167). Kapıcılar kethüdâsının yevmiyesi XVII. yüzyıl sonlarında 60 akçe iken daha sonra artmıştır. Bu maaş dışında kendisine ayrıca yıllık Şam avârızı gelirlerinden 7000 kuruş verilirdi.

Kapıcılar kethüdâsı mîrâhurluğa, silâhdarlığa, sadâret kaymakamlığına veya başbâki kulluğuna tayin edilebilir ve yerine çaşnigîr, şehremini, şatır, mîrâhur-ı sânî veya Has Oda ağalarından biri getirilebilirdi (Selânikî, I, 220; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 173, 281). Mesai arkadaşı çavuşbaşı ile kapıcılar kethüdâsı arasında bazan görev değişikliği olur, bu iki görevli birbirinin yerine tayin edilebilirdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 540, 715). Dîvân-ı Hümâyun'daki görevleri dışında kapıcılar kethüdâsı padişahın rikâb-ı hümâyun hizmetinde bulunur, binişlerde ona hizmet ederdi. Lutfi Paşa, kapıcılar kethüdâsının devlet sırlarına vâkıf olması sebebiyle bir yere gitmesini uygun bulmaz (Âsafnâme, s. 78). Bazan vekâleten tayin edilebilen kapıcılar kethüdâsı ile çavuşbaşının teşrifatla ilgili görevleri tedrîcen Teşrifat Kalemi'nde toplanmıştır. Bâbıâli'nin teşekkülünden sonra kapıcılar kethüdâsına burada bir büro tahsis edilmiştir. Kapıcılar kethüdâlığının yerini XIX. yüzyılda mâbeyn başkitâbeti almıştır.

Kapıcıbaşılar. Kapıcılar kethüdâsının divan ve rikâb-ı hümâyun hizmetlerindeki yoğun meşguliyetleri yüzünden kapıcıların tayin, terfi ve emeklilik işleri ikinci büyük âmirleri olan kapıcıbaşı tarafından yapılırdı. Kendisi de kapıcıbaşılık yapan Lutfi Paşa kapıcıbaşıların özengi ağalarından olduğunu belirtir (a.g.e., s. 18).

Bâb-ı Hümâyun ve dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarının sayısı Fâtih Sultan Mehmed devrinde tek olup bunun teşrifattaki yeri mîralem ile mîrâhur-ı evvel arasında idi. Kapıcı bölükleri çoğaldıkça bunların da sayısı artmış ve içlerinden en kıdemlisi başkapıcıbaşı olmuştur. Bunun altında ikinci ve daha küçük rütbeli kapıcıbaşılar vardı. Kapıcıbaşı sayısı XVI. yüzyıl ortalarında dörde, aynı yüzyıl sonlarında ona, XVIII. yüzyılın ilk yarısında altmışa, sonlarında ise 150'ye (D'Ohsson, VII, 18) yükselmiştir. III. Murad döneminde yirmi bir olan kapıcıbaşı sayısı (Selânikî, II, 853), I. Ahmed zamanında ona düşmüştür. Önceleri kapıcılıktan, müteferrikalıktan, silâhdarlıktan, çakırcıbaşılıktan, bazı Enderun ağalıklarından ve bostancıbaşılıktan yapılan kapıcıbaşı tayinleri, devşirme sisteminin bozulmasından sonra ağırlıklı olarak paşa ve ümerâ oğullarına inhisar etmiştir. Kapıcıbaşılar görev esnasında başlarına mücevveze, sırtlarına serâsere kaplı samur kürk veya muvahhidî atlas giyerler (a.g.e., IV, 552) ve ellerinde gümüş asâ taşırlardı. Dîvân-ı Hümâyun'un toplandığı günlerde kapıcıbaşılar eski divanhâne ile Bâbüssaâde arasındaki sekide bulunurlar, aralarından ikisi resmî kıyafetiyle divanhâne kapısında hizmet eder, bayram tebriklerinde ise padişahın tahtının karşısında dururdu. Kılıç alaylarında kapıcılar kethüdâsı ve kapıcıbaşılar karadan Eyüp Camii'ne giderler ve burada deniz yoluyla gelecek padişahı beklerlerdi. Hükümdarın Arz Odası'nda elçi kabulü töreninde yine iki kapıcıbaşı elçinin koltuklarına girip kendisini huzura çıkarır ve yer öptürürdü. Taşrada görevli vezirlere ve beylerbeyilere gönderilen önemli fermanları ve ölüm emri gibi gizli emirleri kapıcıbaşılar götürürlerdi (BA, MD, nr. 3, s. 132, 176; nr. 6, s. 450, 481). Padişah camiye çıktığında ve mevlid alaylarında ellerinde asâlarla kapıcıbaşıların bir kısmı da hazır bulunurdu. Kapıcıbaşılar diplomatik görevler için yabancı ülkelere elçi olarak da gönderilirdi.

Kapıcıbaşıların yevmiyeleri XVII. yüzyıl ortalarına kadar 150 akçe idi. Ayrıca bazı muhzırbaşılıkların, yani şer'î mahkeme mübâşirliklerinin

aidatları kapıcıbaşılara aitti. Kapıcıbaşılar bunu iltizama verirlerdi. Eflak, Boğdan ve Erdel’de yönetici değişiklerinde görev alırlar, bu münasebetle kendilerine yeni kral ve voyvodalar tarafından bol hediye ve bahşiş verilirdi. Beylerbeyi tayinlerinin de kapıcıbaşılar tarafından tebliğ edildiği bilinmektedir. Vergi toplamak, orduya erzak ve para götürmek, nefîr-i âm, teftiş ve mübâşirlik, surre eminliği hizmetlerinde bulunmak diğer görevleri arasında sayılabilir. Dış hizmete çıktıklarında Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 400.000 akçelik has verilen kapıcıbaşılara XVI. yüzyıl sonlarında arpalık olarak 19.000 akçelik timar verilirdi. Kapıcıbaşılar dış hizmete genellikle sancak beyi, bazan da eyalet valisi, hatta vezir olarak (Îsâzâde Târihi, s. 46) çıkarlardı (Akgündüz, III, 369, 370). Hezarfen, XVII. yüzyıl ortalarında 450.000 akçelik has ile sancağa çıktıklarını belirtir (Telhîsü’l-beyân, s. 115). Kapıcıbaşılıktan yeniçeri ağalığına, mîrâhurluğa, silâhdarlığa, kapıcılar kethüdâlığına, baruthâne nâzırlığına ve matbah eminliğine tayin yapılabilirdi.

Kapıcılar kethüdâlığı (Şem‘dânîzâde, I, 87, 89) ve kapıcıbaşılık son yüzyıllarda rütbe veya pâye olarak da verilmeye başlanmış, hatta bazı âyanlara bile tevcih edilmiştir. II. Mahmud tarafından 1826 yılında Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasının ardından merkezde ve taşrada sadece otuz kapıcıbaşı bırakılmış, diğerleri 300’er kuruş maaşla emekliye sevkedilmiştir. Bırakılan otuz kapıcıbaşının resmî kıyafetleriyle törenlerde istihdam edilmeleri

kararlaştırılmıştır. 1840 yılında sayıları kırka yükseltilen kapıcıbaşılar, “serbevvâbîn-i rikâb-ı hümâyûn-ı mülûkâne” unvanıyla mîrâhurluğa bağlanmıştır. Böylece rikâb-ı hümâyun ve dergâh-ı âlî unvanlarıyla kapıcıbaşılık ikiye ayrılmıştır. Daha imtiyazlı olan rikâb hizmetindekiler nöbetleşe olarak cuma ve bayram selâmlıkları ile diğer resmî günlerde istihdam edilmiştir. Vak‘anüvis Ahmed Lutfi Efendi dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarının isimlerini liste halinde vermiştir (Târih, V, 32-34). Yine aynı tarihçi, bir süre önce emekliye ayrılan kapıcıbaşıların fakru zaruret içine düştüklerini belirtmektedir (a.g.e., III, 165). 1851 yılında kapıcıbaşılığın derecesi yeniden belirlenmiştir. Mülkî rütbeler arasında önemli yeri olan kapıcıbaşılık 1908’de kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 99, 108, 132, 176, 194; nr. 4, s. 56; nr. 5, s. 120, 623, 650; nr. 6, s. 27, 28, 29, 52, 318, 444, 450, 481, 611, 654; nr. 12, s. 334, 464; nr. 90, s. 123, 287, 289; BA, Cevdet-Saray, nr. 329, 2742, 2745; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1959, tür.yer.; Fatih'in Teşkilât Kānunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 31, 32, 35, 42; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1991-96, III, 135, 136, 369, 370; IV, 265, 542, 552, 587; VII, 24, 245, 246, 249, 300; VIII, 138, 139; IX, 100, 152; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese - haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 136; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 18, 21, 78; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 276, 282-283; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, bk. İndeks; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 93; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 4, 6, 25; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 109-110, 111, 112, 113; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 27, 41, 121; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 21, 29, 33, 56; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, bk. İndeks; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 9, 10, 13; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 24, 27, 29, 43, 46, 168, 188, 228; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 59, 87, 89, 124, 167, 179; II/A, s. 11, 15, 47, 71, 75, 82, 89, 106, 119, 120; III, 39, 45; D'Ohsson, Tableau général, VII, 17, 18-19; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 172, 206, 283, 300, 329, 352, 366, 392; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 15, 17, 80, 91; Hammer (Atâ Bey), III, 230; Lutfî, Târih, III, 165; V, 32-34; IX, 53, 63, 68, 191; X, 45; XIII, 48; Uzunçarşılı, Medhal, s. 80, 275, 358; a.mlf., Saray Teşkilâtı, bk. İndeks; a.mlf., "Kapıcı", İA, VI, 201-202; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 28, 38, 46, 55, 90, 115, 119; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 32-33; R. F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi'ne Göre

Sultan Bayezid-i Velî (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 9, 20, 66; Mehmet İpşirli, “Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Bir Eser: Kavânîn-i Osmânî ve Râbıta-i Âsitâne”, TED, sy. 14 (1994), s. 15, 16, 17, 19, 22; Pakalın, I, 212-213; II, 167-171; R. Mantran, “Ḳapid̲j̲i”, EI² (Fr.), IV, 590-591; Abdülkadir Özcan, “Eşik Ağası”, DİA, XI, 462-463.

Abdülkadir Özcan

KAPIKULU

Osmanlı Devleti'nin merkez kuvvetlerini teşkil eden maaşlı askerlerin genel adı.

Osmanlılar'da doğrudan padişaha bağlı olarak sarayda görevli maaşlı askerî zümreler için bu vasıflarını belirtmek üzere kullanılan kapıkulu terimi zamanla varlıklı veya nüfuz sahibi kimselerin hizmetinde bulunanları da ifade etmiştir. Askerî mânada kapıkulu İslâm devletlerindeki hassa askerî teşkilâtını karşılamaktadır. İslâm Türk devletlerinden Karahanlılar, Gazneliler, Hârizmşahlar, Selçuklular, Eyyûbîler ve Moğollar'da hassa askerî teşkilâtı bulunmakta olup bunların kaynağını genellikle savaş esirleri veya köleler oluşturmuştur.

Osmanlılar'da hassa askerleri kapıkulu ocakları adı altında çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Bunlar önceleri pençik kanununa göre alınan savaş esirlerinden seçilirken daha sonra devşirme kanununa göre toplanan Osmanlı tebaası gayri müslim çocuklarından teşkil edilmiştir. Bazan "kul taifesi" olarak da anılan bu birlikler esas olarak merkezde bulunurlar, sefer esnasında ve ordugâhta padişahı ve otağını muhafaza ederlerdi.

Kapıkulu askerleri yaya ve atlı olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştı. Yayalar kendi aralarında acemi, yeniçeri, cebeci, topçu, top arabacısı, humbaracı ve lağımcı adları altında yedi ocaktan oluşmaktaydı. Bazı kaynaklarda top arabacıları, lağımcı ve humbaracı ocaklarından söz edilmemekte, buna karşılık sakaların adı geçmekte (Marsigli, s. 70, 72, 89), bazılarında ise sadece lağımcılara yer verilmemektedir (Ahmed Cevâd, s. 3). Bir kısım kaynaklarda humbaracılar ve lağımcılarla birlikte sakalardan da söz edilmektedir (Mahmud Şevket Paşa, s. 6).

Erleri acemi oğlanı adıyla anılan Acemi Ocağı bazı kaynaklarda kapıkulu ocakları arasında geçmemekle birlikte başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere diğer kapıkulu ocaklarına asker yetiştirmekteydi. Yeniçeriler kapıkulu ocaklarının ilk kurulan kısmı, en kalabalık ve en nüfuzlu askerleriydi. XV. yüzyıldan itibaren Hacı Bektâş-ı Velî'ye nisbetle Bektaşî Ocağı adıyla da

anılan Yeniçeri Ocağı cemaat ortaları, sekban ve ağa bölükleri diye üç kısma, bunlar da kendi içlerinde çeşitli birliklere ayrılırdı. Cebeci Ocağı'nın mensupları olan cebecilerin başlıca görevi yeniçerilere silâh temin etmek, bu silâhların bakım ve muhafazasını yapmaktı. Topçu Ocağı'nda çeşitli ebatta gülleler atabilen irili ufaklı toplar imal edilir ve bunlar üzerinde eğitim yapılırdı. Top imal eden ve kullanan diye iki sınıfa ayrılan topçuların da kaynağı Acemi Ocağı idi. Top Arabacıları Ocağı, büyük topların naklinde kullanılan arabaların imal edildiği ve bakımının yapıldığı yaya kapıkulu ocağıydı. Küçük ve fazla ağır olmayan toplar katır ve deve sırtında taşınır, top nakli mümkün olmayan yerlerde ise seyyar top dökümhaneleri kurularak buralarda toplar ve gülleler dökülürdü. Top arabası imalâthanesi İstanbul'da Tophane'de, arabacıların kışlaları Şehremini, arabaları çeken hayvanların ahırları ise Ahırkapı semtlerindeydi. Bir tür el bombası imal edicileri ve kullanıcıları olan humbaracılar önceleri cebeci ve topçu ocaklarına bağlı iken İstanbul'un fethinden sonra müstakil hale getirilmişlerdi. Humbaracıların merkezde bulunanları ulûfeli, taşradakiler ise dirlikli idi (bk. HUMBARACI). Yaya kapıkulu ocaklarından olan Lağımcı Ocağı'nın askerleri özellikle kale muhasaralarında toprak altında tüneller açarak buralara yerleştirdikleri patlayıcı maddelerle fetihleri kolaylaştırırlardı. Cebecibaşıya bağlı olan ulûfeli lağımcılar merkezde, lağımcıbaşıya bağlı dirlikli lağımcılar taşrada bulunurdu.

Atlı kapıkulu ocakları sipah, silâhdar, ulûfeci ve gurebâ bölüklerinden teşekkül eder, bunlardan ulûfeci ve gurebâ bölükleri sağ ve sol diye ayrıca ikiye ayrılırdı. Atlı merkez kuvvetlerinden ilk teşkil edilen silâhdar bölüğü olup sipah bölüğü Fâtih Sultan Mehmed zamanında kurulmuştur. Daha sonra sağ ve sol ulûfecilerle sağ ve sol gariplerin de ilâvesiyle süvari kapıkulu ocaklarının sayısı altıya çıkmıştır. Marsigli çavuşları da kapıkulu süvarileri arasında zikretmektedir (Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 70, 100). Timarlı sipahilerden ayırmak için kapıkulu süvarilerine altı bölük adı verilmiştir.

Ulûfeciyan ve gurebâ bölüklerine ise bölükât-ı erbaa veya dört bölük denirdi. Mevki ve rütbe yönünden yaya kapıkulu neferlerinden yüksek olan süvariler nüfuz bakımından yeniçerilerden sonra gelirlerdi. Kapıkulu süvarilerinin en imtiyazlıları sipah ve silâhdar bölükleri olup bunlara yukarı bölükler adı da verilmiştir. Bunların ve orta bölükler diye de anılan ulûfeci

bölüklerinin kendilerinden başka aldıkları ücretlere göre hizmet neferleri vardı. Aşağı bölükler olarak bilinen gurebâ bölüklerinin ise hizmet neferleri yoktu.

Kapıkulu askerleri doğrudan padişahın şahsına bağlı olduğundan sadece onunla birlikte seferlere katılırlardı. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonraki padişahların başkumandan olarak sefere çıkma geleneğini terketmeleri üzerine III. Murad zamanında bu teamülden vazgeçilmiş, kapıkulu askerleri artık serdâr-ı ekremlerin kumandası altında sefere çıkmaya başlamışlardır (Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, s. 41).

Pençik ve devşirme kanunlarına göre toplanan ve Türk-İslâm terbiyesine göre yetiştirilen kul taifesi sadece orduda değil devlete ait saray ve bahçelerde de istihdam edilirdi. Nitekim hükümdarlık saraylarının hizmet erbabı ve muhafızları olan baltacı ve bostancılar, hatta kapıcı gibi saray görevlileri de kapıkulu olarak adlandırılırdı. Baltacı ve bostancıların zaman zaman kapıkulu süvariliğine terfi ettirildikleri de olurdu. Kapıkulu olarak devlet hizmetine giren bir nefer, kabiliyeti varsa devletin en yüksek makamı olan sadrazamlığa kadar yükselebilirdi.

Eski gulâm sisteminin Osmanlı döneminde yeniden organizasyonu sayılan kapıkulunun nüfuzu Yıldırım Bayezid zamanında artmaya başlamıştır. Bu padişahın Anadolu'da güttüğü merkeziyetçi siyaset gereği önemli idarî ve askerî görevler doğrudan padişaha bağlı kapıkullarına verilerek kendi başlarına hareket eden güçlü yerli ailelerin, Türkmen beylerinin nüfuzları kırılmak istenmiş, fakat 1402 Ankara bozgunuyla bu faaliyet yarım kalmıştır. Daha sonraki toparlanma döneminde gerek Çelebi Mehmed gerekse oğlu II. Murad izledikleri yumuşak siyasetle kullar ve timarlı sipahiler arasında denge kurmaya çalışmışlar ve başarılı da olmuşlardır. Fâtih Sultan Mehmed zamanında kul sisteminin yerleşmesiyle, nüfuzları iyice artan kapıkulu askerleri savaşlarda etkin rol oynamışlardır.

Kapıkulu, ilk defa 1444-1446 yılları arasında II. Mehmed'in birinci hükümdarlık döneminde devlet adamları tarafından nüfuz mücadelesi için etkili bir şekilde kullanılmıştır. II. Mehmed'in tahttan uzaklaştırılması ve II. Murad'ın yeniden saltanatı elde etmesi olaylarında kapıkulu askerleri önemli rol oynamış ve bir bakıma güçlerinin nerelere kadar ulaşabileceğini

görmüşlerdir. Kapıkulu, nisbeten eski Osmanlı geleneğini devam ettiren irsî ve yarı feodal bir yapıya sahip uç beylerine karşı da merkezî otoritenin en büyük dayanağı idi. Zira bu beyler, padişaha ve merkezî kuvveti temsil eden beylerbeyilerine karşı gelmekten, hatta merkeze baş kaldıran şehzadeleri desteklemekten çekinmezlerdi. II. Mehmed, mutlak hâkimiyetini kurabilmek için bu iki gücün nüfuzunu kırmaya çalışmış ve bunda başarılı olmuştur. Karaman seferi dönüşünde 1451'de, Çandarlı Halil Paşa'nın adamı yeniçeri ağası Kurtçu Doğan ile birçok ocak ileri gelenleri ve askerleri ordudan atmış, yerlerine doğrudan saraya bağlı sekban bölüklerinden tayinler yapmış, bundan böyle yeniçeri ağalığına da sekbanbaşılar getirilmeye başlanmıştır. İstanbul'un fethinden sonra merkeziyetçi ve mutlak iktidarını yerleştirmek için Çandarlı Halil Paşa'yı bertaraf eden Fâtih Sultan Mehmed vezîriâzamlığa devşirme asıllı vezirleri getirmeye özen göstermiş, böylece kul sistemini yerleştirmeye gayret etmiştir. Bu arada doğrudan şahsına bağlı kapıkulu ordusunu yeniden düzenlemiş ve güçlendirmiştir. Onun zamanında mevcudu 8-10.000 civarında olan Yeniçeri Ocağı merkezî otoritenin başlıca dayanağı olmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra II. Bayezid'in tahta geçmesi de kapıkulunun kendisine verdiği destek sayesinde gerçekleşmiştir. Nitekim dönemin vezîriâzamı Karamânî Mehmed Paşa'nın Şehzade Cem'i tutmasına karşı yeniçeriler Şehzade Bayezid'i destekleyip yeni padişahtan kul olmayanları devlet idaresine getirmeme sözü almışlardı. II. Bayezid zamanında Gedik Ahmed Paşa'nın öldürülmesinin ardından muhalefete kalkışan yeniçerilere karşı padişah yeni bir güç olarak Yeniçeri Ocağı içinde doğrudan kendisine bağlı ağa bölüklerini kurmuştur. II. Bayezid'in, büyük oğlu Şehzade Ahmed lehine saltanattan çekilmek istemesine rağmen yine yeniçerilerin destek verdikleri Şehzade Selim tahta geçmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferine giderken bazı devlet ricâlinin tahrikleriyle padişahın otağına kurşun sıkacak kadar ileri giden yeniçeriler zafer sonrasında hemen İstanbul'a dönülmesi hususuna da alet edilmişler, fakat bu tahriklerin fâilleri şiddetle cezalandırılmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin başlarında bazı devlet adamlarının tahrikiyle ayaklanan yeniçeriler, bu defa Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'yı azlettirmek istemişlerse de bunu gerçekleştirememişlerdi. II. Selim'in cülûsunda bahşiş yüzünden yaptıkları taşkınlıklar da Sokullu

Mehmed Paşa'nın aldığı tedbirlerle önlenmişti.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vezîriâzamların mevkilerini güçlendirmek amacıyla kapıkulu ocaklarını kışkırtmaları âdeta mûtat hale geldi. Meselâ Yemişçi Hasan Paşa'yı azlettirip yerine geçmek isteyen sadâret kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa'nın bu hususta kapıkulu süvarisinin desteğini ve şeyhülislâmın fetvasını padişaha bildirmesi üzerine III. Mehmed vezîriâzamı bir suç işlediyse kendisinin cezalandırabileceğini, veziriyle kendisi arasına kulun girmesine gerek olmadığını belirtmişti. Ancak bu olay, Yemişçi Hasan Paşa'nın dayandığı yeniçerilerle kapıkulu süvarilerini karşı karşıya getirmiş (Kâtib Çelebi, I, 187 vd.), bu durum kapıkulu içinde birbirine muhalif iki grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Kapıkulu askerleri en büyük infiallerini II. Osman'a karşı göstermişler ve yeniçeriler, ocaklarını kaldırmak isteyen padişahın feci şekilde ölümüne sebep olmuşlardır. Bu olaydan sonra yeniçeriler IV. Murad'ın 1632'de işleri ele almasına kadar devlet işlerinde etkilerini göstermişlerdir. Yaklaşık on yıl kadar süren bu dönemde mevkilerini güçlendirmek isteyen vezîriâzamlar kapıkulu askerlerini siyasî emelleri için kullanmışlardır. Sultan İbrâhim'in tahttan indirilmesinde de rol oynayan yeniçeriler, çocuk yaştaki padişah IV. Mehmed'in ilk sekiz yılında sadrazam tayinlerinde belirleyici bir güç olmuşlar, bu arada yine iktidar mücadelelerine alet edilmişlerdir. Bu karışıklıklar 1656 yılında Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığına kadar sürmüştür. II. Viyana Kuşatması'ndan sonra başlayan çok cepheli savaşlar gerek merkezde gerek taşrada bütün dengeleri altüst etmiş, kapıkulu zümreleri merkez dışında da etkili şekilde yayılmıştır. 1703 Edirne Vak'ası kapıkulunun yeni bir güç denemesi haline dönüşürken aynı durum 1730 Patrona Halil İsyanı ile bir defa daha ortaya çıkmış, ancak onu takip eden yıllarda alınan tedbirlerle

nisbeten kapıkulu zümreleri arasında belirli bir mutabakat sağlanmış, bu arada ocakları ıslah çalışmalarına da hız verilmiştir. Ancak III. Selim döneminde kurulan Nizâm-ı Cedîd ordusunun yeniçerilerin tehdidiyle ilga edilmesinin ardından artık kapıkulu ocaklarının en etkili son temsilcisi gibi kalan Yeniçeri Ocağı II. Mahmud tarafından kaldırılmış, diğer kapıkulu ocakları da ya ilga edilmiş veya hazırlanan yeni kanunlarla yeniden

teşkilâtlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 105, 106, 594; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 414; II, 512, 612, 746, 747; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 88 vd.; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1974, s. 15 vd.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 27-29, 41-46, 51, 71, 84-85, 90 vd.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (nşr. Sevim İlgürel), s. 143 vd.; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 37, 40 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 187 vd.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 67 vd.; a.mlf., Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 12, 55, 85, 168, 192, 197, 199, 240, 290, 432, 502, 533, 543, 575; D'Ohsson, Tableau général, VII, 310 vd.; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverfaltung, I-II, tür.yer.; Ahmed Cevâd, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 2 vd.; Cevdet, Târih, I, 37; XII, 166 vd., 185; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, s. 2-7; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 68-101, 153 vd.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Kapıkulu Ocakları, I-II; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 54 vd., 91-94, 97-98; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1987, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed II", İA, VII, 511 vd.; Pakalın, II, 173-175; Abdülkadir Özcan, "Altı Bölük", DİA, II, 531; a.mlf., "Buçuktepe Vak'ası", a.e., VI, 343-344; a.mlf., "Devşirme", a.e., IX, 254-257; a.mlf., "Gurebâ Bölükleri", a.e., XIV, 201-202.

Abdülkadir Özcan

KAPIYA ÇIKMA

(bk. BEDERGÂH).

KAPİTÜLASYON

Bir müslüman devlette güven içinde ticarî faaliyetlerde bulunmak üzere hıristiyan devletlere verilen imtiyaz

(bk. AHİDNÂME; İMTİYÂZÂT).

KAPLAN, Mehmet

(1915-1986)

Edebiyat tarihçisi, tenkitçi ve yazar.

Eskişehir'in Sivrihisar ilçesinde doğdu. İlkokulu Sivrihisar'da, orta ve lise öğrenimini Eskişehir'de tamamladı. Yüksek Muallim Mektebi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Şubesi'nden mezun olduğu yıl, M. Fuad Köprülü tarafından asistan adayı olarak Türkiyat Enstitüsü'ne alındı (1939). Ancak Köprülü'nün siyasete atılarak üniversiteden ayrılması üzerine XIX. Asır Türk Edebiyatı Kürsüsü'nün başına getirilen Ahmet Hamdi Tanpınar'ın asistanı oldu. 1942'de doktorasını verdi. 1944'te doçentliğe, 1953'te profesörlüğe yükseldi. 1958 yılında öğretime başlayan Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Edebiyat Fakültesi dekanı olarak görev yaptı, bu arada Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kurdu. Türk halk edebiyatı sahasında ilk çalışmaları burada başlatarak asistanlarıyla beraber derlemelerde bulundu. 1960'ta İstanbul'daki kürsüsüne döndü. 1974 yılında Türkiyat Enstitüsü müdürü, 1982'de Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı, 1983'te ikinci defa Türkiyat Araştırma Merkezi müdürü oldu. Ekim 1983'te Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu üyeliğine seçildi. Bu resmî görevlerinin yanı sıra Kültür Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Devlet Planlama Teşkilâtı'nın kurduğu kültür, dil ve edebiyat komisyonlarının çoğunda görev aldı. 1936'da öğrenci bursuyla Almanya'da, 1949-1950 ve 1959-1960 yıllarında Fransa ve İngiltere'de, 1967'de Almanya, Fransa, İngiltere ve İsviçre'de inceleme ve araştırma yapmak üzere bulunan Mehmet Kaplan ayrıca Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde konferanslara ve seminerlere katıldı. Ocak 1984'te emekli oldu ve ölümüne kadar Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Mezarı Karacaahmet Kabristanı'ndadır. Kendisine Millî Kültür Vakfı tarafından "millî kültüre hizmet şeref armağanı" verilmiş (1981), emekliliği münasebetiyle Dergâh Yayınları tarafından Mehmet Kaplan'a Armağan (İstanbul 1984), ölümünden sonra da Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nce Mehmet Kaplan İçin (Ankara 1988) adlı kitaplar yayımlanmış, ayrıca Boğaziçi (Mart 1986, sy. 45) ve Türk Edebiyatı (Mart

1986, sy. 149) dergileri onun için birer özel sayı çıkarmıştır.

Yazı hayatına 1939 yılında şiirle başlayan Mehmet Kaplan, zihnini meşgul eden hemen bütün fikirleri deneme ve makalelerinde ortaya koymuş, yıllar boyunca giderek olgunlaşan düşünce sistemi bu yazılar vasıtasıyla sonraki nesilleri etkilemiştir. Nuri Hisar, Ruhi Çınar, K. Domaniç, Osman Okatan, Osman Selçuk, Nuri Tarhan takma adlarını da kullanan Kaplan'ın büyük bir kısmı Hareket, Gençlik, Çığır, İnkılâpçı Gençlik, İstanbul, Bizim Türkiye, Yeni Sabah, Komünizme Karşı Mücadele, Hisar, Türk Yurdu, Çağrı, Türk Düşüncesi, Yol, Türk Kültürü, Milliyet, Büyük Türkiye, Bayrak, Türk Edebiyatı, Tercüman, Millî Kültür, Kaynaklar, Türk Dili'nde olmak üzere 100'e yakın gazete ve dergide yayımlanan deneme, makale ve tercümelerinden bir kısmı kitap haline gelmiştir.

Uzmanlık alanı yeni Türk edebiyatı olmakla beraber Mehmet Kaplan, Türk edebiyatının asırlar boyunca devam eden tarihî seyri içinde vücuda gelen belli başlı kültür eserlerini ele alıp incelemiş, bunları değişik edebî metotlarla değerlendirmiş, böylece yetiştirdiği araştırmacılara yeni ufuklar açarak kültür ve fikir hayatının gelişmesinde önemli rol oynamış çok yönlü bir ilim adamıdır. Güzel sanatlardan fikir akımlarına, kültür ve medeniyet meselelerinden politikaya, din, ilim ve tarih konularından devlet ve üniversite problemlerine kadar çok geniş bir alanı kapsayan deneme tarzındaki yazılarıyla bir fikir adamı olarak da kendini kabul ettiren Mehmet Kaplan'ın üzerinde ısrarla durduğu hususların başında millî kültür ve medeniyet meseleleri önemli bir yer tuttu. Ona göre bir organizasyon olan devleti meydana getiren aslî unsur millettir. Uzun tarihleri boyunca pek çok devlet kuran Türkler'in devamlılığını sağlayan, onları ayakta tutan ise kültürleri olmuştur. Şu halde milleti millet yapan

temel unsur kültürdür. Bir milletin ruhu en anlamlı şekilde kültür eserlerinde görülür. Bütün güzel sanatlar kültürün içine girer, fakat bunlardan yalnız edebiyat konuşur, zira onun ham maddesi dildir.

Mehmet Kaplan, Türk medeniyetinin üç ana devresine (atlı-göçebe, yerleşik medeniyet ve Batılılaşma dönemi) ait metinleri incelerken onlarda Türk milletine has değerleri temsil eden ideal insan tiplerini ortaya çıkarmış, Jung'un kolektif gayri şuur psikolojisine dayanarak bunların bir medeniyet

dairesinden diğerine geçişte yok olmadığını, değişerek devam ettiğini ileri sürmüştür. Kuvvet ve hâkimiyet iradesiyle dünyayı fethetmek isteyen akıncı Türkler'in ideal insan tipine "alp" adını vermiştir. Atlı-göçebe Türkler, gayri şuurlarındaki ideal değerlerden vazgeçmeden mânevî yönlerini besleyen İslâmiyet sayesinde dünyanın en güçlü ve medenî devletlerinden Selçuklu ve Osmanlı devletlerini kurmuşlardır. Bu organizasyonda, "gazi" tipine dönüşen alp tipi ile mâneviyatı besleyen "velî" tipine dönüşen "şaman"ın ve "uluğ Türk"ün önemli rolü vardır. Din uğruna savaşan gazi tipi yeni gibi görünmekle beraber Jung'un kolektif gayri şuur adını verdiği mâzi şuuruyla alp tipinin bir nevi devamıdır. Velî tipi sert, aktif, daima savaşan, iradeli alp tipini yumuşatarak onun toprağa bağlanmasında ve "devleti ebed-müddet" fikrinin savunucusu olmasında önemli rol oynamıştır.

Kaplan'a göre devlet sadece toprak kazanmayı hedef alan bir organizasyon değildir. Sınırların gerisinde yaşayan ve devletin devamlılığını sağlayan fertleri her bakımdan besleyecek ve geliştirecek kurumlar da ihmal edilmemelidir. Aslında bir esnaf teşkilâtı olan Ahîlik ve onu temsil eden ahî tipi, Osmanlı hayat sisteminde gazi ve velînin yanı sıra bir başka temel unsur olmuştur. Buna göre Osmanlı sistemini oluşturan sentezi gazi, velî ve ahî şeklinde formüle etmek mümkündür.

Mehmet Kaplan, eski kültüre ait eserleri incelerken atlı-göçebe devri Türk edebiyatı mahsulleriyle yerleşik medeniyete geçtikten sonraki eserlerde görülen üslûp özelliği farklılığına da ilk dikkati çeken araştırmacıdır. "Dede Korkut Kitabı'nda Hayvanlar", "Yunus Emre ve Nebatlar" adlı incelemeleriyle bu konudaki üslûp araştırmalarında yeni görüşler ortaya atmıştır. Atlı-göçebe Türk'ün eserlerine has imaj ve sembollerin hayvanlar âleminden alındığı, yerleşik medeniyete ait eserlerde ise daha çok nebâtî imaj ve sembollerin kullanıldığını tesbit etmesi ve bunu çeşitli örneklerle açıklaması bu araştırmaların dikkati çekici diğer bir yönünü oluşturmaktadır.

Eserleri. A) Araştırma ve İncelemeler. 1. Tevfik Fikret ve Şiiri (İstanbul 1946). Doçentlik çalışması olan bu eserde Kaplan'ın biyografi ile edebiyat ve fikir arasında kurduğu ilişkiye psikoloji ve stilistik metotlarını da ilâve ettiği görülür. Tevfik Fikret'in biyografisini ele aldığı kısımda onun hayatını

modern psikolojiye göre tahlil ederek Türk edebiyatı araştırmalarına bir yenilik getiren Kaplan daha önce uygulanan biyografik ve tarihî metottan uzaklaşmış, psikolojik metoda yönelmiştir. Burada dikkati çeken bir husus da o yıllarda Avrupa'da yeni başlayan stilistik metodunun kullanılmış olmasıdır. 2. Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1948). Müellifin doktora tezi olan bu çalışmada edebî eserleri dış etkilerle açıklayan metot hâkimdir. Bu görüş doğrultusunda bir edebî eserde karakter ve mizaçtan ziyade sosyal çevrenin, tarihî, ekonomik ve sosyal şartların etkisi ön plandadır. 3. Şiir Tahlilleri I (Âkif Paşa'dan Yahya Kemal'e Kadar; İstanbul 1954). Eserde, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar yetişen otuz bir şairin kendilerini en iyi ifade ettikleri birer eseri seçilerek hem müstakil olarak hem de birbiriyle mukayese edilmek suretiyle sanatçının içinde yetiştiği çevre ve dönem yorumlanmıştır. 4. Tanpınar'ın Şiir Dünyası (İstanbul 1963). Bu eserde Tanpınar'ın bütün şiirleri Freud ile Jung'un ferdî ve kolektif gayri şuur psikolojisiyle sürrealizm metoduna göre incelenmiştir. 5. Şiir Tahlilleri II (İstanbul 1965). Cumhuriyet devrinin önde gelen otuz dört şairi ele alınarak devirlerin ve şahsiyetlerin orijinal tarafları tema ve üslûba ait müşahhas örneklerle ortaya konulduğu gibi nesillerin tercihlerinin zaman içinde nasıl değiştiği de açıklanmıştır. Genişletilmiş olarak 1973'te Cumhuriyet Devri Türk Şiiri adıyla tekrar yayımlanan eserde yaşamakta olan otuz altı şaire de yer verilmek suretiyle tenkit sahasındaki büyük bir boşluk doldurulmuştur. 6. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I (İstanbul 1976), II (İstanbul 1986). Kaplan bu araştırmalarında, Türk milletinin tarih boyunca meydana getirdiği edebî eserleri Freud ve Jung'un kolektif psikoloji nazariyesini de dikkate alarak müstakil makaleler halinde tahlil etmiş, İslâmiyet öncesine ait bazı metinlerle klasik Türk edebiyatının önemli eser ve şahsiyetlerini, Tanzimat'tan sonra ve Cumhuriyet döneminde eser veren pek çok yazar ve şairi değişik açılardan incelemiştir. 7. Hikâye Tahlilleri (İstanbul 1979). İlk hikâyecilerimizden Sâmipaşazâde Sezâi'den başlayarak günümüz hikâyecilerine kadar tanınmış otuz sekiz yazarın birer hikâyesinin incelendiği eser sahasında yapılmış ilk çalışmadır. 8. Oğuz Kağan Destanı (İstanbul 1979). 9. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar III: Tip Tahlilleri (İstanbul 1985). Konuşmalarında ve derslerinde tip tahlillerinden sık sık bahseden Kaplan'ın fikir sisteminin en somut örneğidir. Burada Oğuz Kağan destanından başlayarak sırasıyla Göktürk yazıtları, Dede Korkut kitabı, Manas destanı, Köroğlu, gazi, velî ve ahî tipleriyle Leylâ ve Mecnun, Kerem ile Aslı, yeni aydın tipi, Büyük Reşid

Paşa ve Şinâsi, hürriyet kahramanı Nâmık Kemal ele alınmıştır.

B) Denemeler. 1. Nesillerin Ruhu (İstanbul 1967). Fransız düşünürü Alain'in "yazarak düşünme" görüşünü benimseyen Mehmet Kaplan düşüncelerini kısa denemelerle ortaya koymayı tercih etmiştir. Onun deneme türündeki bu ilk kitabında daha ziyade kültür milliyetçiliği, halk kültürü, dil, insan ve tarih üzerine yazdığı yazılar bir araya getirilmiştir. Özellikle gençler arasında bu eseriyle tanınan yazar düşünceleriyle yeni nesiller üzerinde geniş ufuklar açmıştır. 2. Büyük Türkiye Rüyası (İstanbul 1969). Kültür, medeniyet, devlet, demokrasi, din, ilim, ordu, millet, sosyalizm, milliyetçilik, gençlik, tarih ve çağdaş Türkiye'nin çeşitli meseleleri hakkında yazılmış denemelerden meydana gelmektedir. 3. Edebiyatımızın İçinden (İstanbul 1978). Eski ve yakın dönem Türk şair ve yazarları ile onların çeşitli eserleri hakkında kaleme alınmış makalelerden oluşmuştur. 4. Kültür ve Dil (İstanbul 1982). Bu ad altında toplanan denemelerin ana fikri Kaplan'ın "devlet-millet-kültür" kavramları arasında kurduğu parçalanmaz ve ayrılmaz ilişkidir.

C) Antolojiler ve Diğer Çalışmalar. 1. Köroğlu Destanı (Mehmet Akalın ve Muhan Bali ile birlikte, Ankara 1973). Erzurumlu halk hikâyecisi Behçet Mahir'den derlenen eser Türkiye'de ve dünyada büyük yankılar uyandırmıştır. 2. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, I-IV (İ. Enginün, B. Emil, Z. Kerman ile birlikte, İstanbul 1974-1989).

3. Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal (İnci Enginün, Birol Emil, Necat Birinci, Abdullah Uçman ile birlikte, I-II, İstanbul 1981). 4. Atatürk Devri Fikir Hayatı (İ. Enginün, Z. Kerman, N. Birinci, A. Uçman ile birlikte, I-II, Ankara 1982). 5. Atatürk Devri Türk Edebiyatı (İ. Enginün, Z. Kerman, N. Birinci, A. Uçman ile birlikte, I-II, Ankara 1982). 6. Cenab Şahabeddin'in Bütün Şiirleri (İ. Enginün, B. Emil, N. Birinci ve A. Uçman ile birlikte, İstanbul 1984). Cenab Şahabeddin'in ailesinin verdiği şiir müsveddelerine dayanılarak hazırlanmış bir çalışmadır. 7. Mehmet Kaplan'dan Seçmeler (I-II, Ankara 1988). Kaplan'ın ölümünden sonra İnci Enginün ve Zeynep Kerman tarafından onun çeşitli makalelerinden derlenmiştir. Kaplan'ın bir edebiyat tarihi yazma arzusu bu seçmelerle bir bakıma yerine getirilmeye çalışılmıştır. 8. Âli'ye Mektuplar (haz. Zeynep Kerman - İnci Enginün, İstanbul 1992). Mehmet Kaplan'ın

asistan olarak üniversitede meslek hayatına başladığı yıllarda arkadaşı Âli Ölmezoğlu'na yazdığı mektuplardan meydana gelmektedir. Mektuplarda, bir ilim adamının ilim hayatındaki gelişme merhaleleriyle duygu ve düşünceleri bütün samimiyetiyle ortaya konmuştur.

Bunların dışında Ahmed Haşim'in Bize Göre, Gurabâhâne-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi (İstanbul 1969), Ziya Gökalp'in Türkçülüğün Esasları (İstanbul 1970), Nâmık Kemal'in İntibah (İstanbul 1972) adlı eserlerini sadeleştirerek notlarla yayıma hazırlayan Kaplan'ın liseler için yazdığı Edebiyat I, II, III (İstanbul 1976-1977) ve açık öğretim için kaleme aldığı Türk Dili ve Edebiyatı (Ankara 1976) adlı ders kitapları da vardır. Mehmet Kaplan hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan - Konur Ertop, "Mehmet Kaplan'ın Hayatı ve Eserleri" (röportaj), Edebiyat Yıllığı 1976, İstanbul 1976 (Nesin Vakfı), s. 760-771; Zeynep Kerman, "Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Hayatı ve Eserleri", Mehmet Kaplan İçin (haz. Zeynep Kerman), Ankara 1988, s. 1-31; a.mlf. - İnci Enginün, Mehmet Kaplan: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 2000; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950, Ankara 1993, s. 907-920; Osman Sel, Mehmet Kaplan'ın Eğitim-Öğretim ile İlgili Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Necat Birinci, "Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın Hayatı ve Eserleri", Türk Edebiyatı, XIII/149, İstanbul 1986, s. 63-66; a.mlf., "Kaplan, Mehmet", TDEA, V, 152-153.

Zeynep Kerman

KAPLICA

Tabii sıcak su kaynakları üzerine kurulmuş hamam, ılıca.

Kelimenin aslı kapalı ılıcadır; halk arasında kaynarca, ılı su, ısı su, germâbe, kudret hamamı, hudaî hamam ve âbı-zenne gibi isimlerle de bilinir. Anadolu'daki birçok coğrafî isim, o yerin yakınında bulunan sıcak su kaynağına eski dönemlerde verilmiş isimlerden gelmektedir; Germe, Germiab, Germili, Terme, Çermik, Ilıca, Ilıcalar, Kaynarca gibi.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Eyyûb'un -bir cilt hastalığına yakalandıktan sonra- kendisini iyileştirmesi için rabbine niyazda bulunduğu (el-Enbiyâ 21/ 83) ve Allah'ın ona, "Ayağını yere vur; işte yıkanacak ve içilecek soğuk bir su" diye buyurduğu belirtilir (Sâd 38/42). Hz. Eyyûb denileni yaparak yerden çıkan su ile yıkanmış ve hastalığından kurtulup gençleşmiştir. Bu olay, Hz. Eyyûb'un sağ ayağıyla yere vurduğunda yerden sıcak bir suyun çıktığı ve onunla yıkandığı, sol ayağıyla vurduğunda ise soğuk bir su çıktığı ve ondan içtiği, böylece içinde ve dışında hiçbir hastalık kalmayarak iyileştiği şeklinde tefsir edilir (Fahreddin er-Râzî, VII, 208). Mes'ûdî, Eyyûb Tapınağı'nın ve onun içinde yıkandığı kaynağın kendi döneminde dahi ünlü olduğunu ve Şeria'da Nevâ yakınında bulunduğunu yazar (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 48). Sözü edilen yerde bugün Eyyûb Hamamı vardır. Hz. Peygamber de âlimleri şifalı sulara benzeterek, "Uzaktakiler gelip onlardan yararlanırlar, yakındakiler ise yararlanmazlar. Bu sırada ansızın su çekilip kaybolur; böylece bir kısım insanlar bundan yararlanmış, diğer bir kısım ise pişman olmuş olur" demiştir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, I, 474; Zemahşerî, I, 322; İbnü'l-Esîr, I, 445).

Sıcak kaynak sularından faydalanılması ve bunların bir mimari tesisle bütünleştirilerek hamam haline getirilmesi eski bir geçmişe dayanmaktadır. Saint Moritzles-Bains (İsviçre) kaplıcalarına ek binalar yapılırken temel hafriyatında bulunan küvet ve çeşitli bronz eşyanın milâttan önce 2000'li yıllara ait olduğu belirlenmiştir. 1500 kaynakla şifalı sıcak sular yönünden çok zengin bir bölge olan Anadolu'da hemen her sıcak su kaynağının yakınında bir höyük ve yanında bina kalıntıları bulunmakta, bunlardan

bazılarının Hititler'den günümüze kadar 4000 yıldır kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Ankara'nın 74 km. güneybatısındaki Haymana Kaplıcası'nda (Yaban / Yapan Hamamı) suyun çıktığı yerde bulunan havuz ve dehlizin Hitit mimari eseri olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Romalılar dehlizi uzatarak su dağıtım yolu şeklinde kullanmışlar ve çevresine müstakil banyolar, küçük havuzlar yapmışlardır. Selçuklular döneminde büyük havuz bir duvarla bölünerek çifte hamam şekline sokulmuş, Osmanlılar da bunun erkekler kısmına bir soyunmalıkla yanına bir kadınlar kısmı ilâve etmişlerdir.

Başlangıçta termal kaynakların şifa verici özelliği farkedilmeden sadece masrafsız sıcak su olmalarından dolayı yıkanma tesislerinde kullanılmaları sebebiyle bütün dünyada buralara "hamam" denilmesine rağmen kaplıcalar işlev ve mimari yönleriyle hamamlardan farklı yapılardır. Öncelikle kaplıcalarda toprağın derinliklerinden gelen, dolayısıyla magma tabakasına yakınlığı oranında ısınmış, radyoaktiflik ve çeşitli minareller açısından kimyasal zenginlik kazanmış olan tabii sıcak sular kullanıldığı için bu binalar hamamlar gibi sadece yıkanarak temizlenme amacına yönelik değildir. Termal sulardan bilhassa değişik hastalıkları tedavi edici, şifa verici özelliklerinin farkedildiği Antikçağ'dan beri âzami derecede faydalanabilmek için kaplıca planlarında hamamlara göre bazı değişiklikler yapılmış, meselâ hamamlardaki göbek taşının yerini kaplıcalarda geniş çaplı bir havuz almıştır. Birkaç basamakla içine inilen havuzlar normal bir insan boyu civarında derinliğe sahiptir. Biçim yönünden kaplıcalar, büyük Roma gimnazyumlarının ortası havuzlu ılıklık ve sıcaklık bölümlerine benzer. Bu yapılarda yıkanılacak suyu ısıtmaya mahsus bir külhana ihtiyaç yoktur ve kaynaktan genelde 70-80º sıcaklıkla gelen suyun kurna ve havuzlarda ılıtılarak kullanılması söz konusudur. Sıcak su lülelerden yan duvarlarda yer alan kurnalara ve bir oluktan havuza dolar, bunun karşısına rastlayan yerdeki bir menfezden çıkar. Lüleler vasıtasıyla kurnalara akıtılan su ile yapılan geleneksel Türk hamamına özgü yıkanma biçimi kaplıcalarda da göz önünde tutulmuş, sıcaklık bölümlerinin plan düzenlemesi buna uygun şekilde yapılmıştır. Soyunmalık ve ılıklık tertibinde ise Türk hamam mimarisinin karakteristik plan şemasına bağlı kalınmıştır.

Anadolu'nun en eski İslâmî dönem kaplıcaları, Selçuklular ve Beylikler

zamanında Türk hamamı formuna sokulan veya eski planları üzerine kendi malzemeleri

de kullanılarak yeniden yapılan Roma-Bizans kaplıcalarıdır. Bunların başlıcaları, Haymana Kaplıcası'ndan başka Eskişehir'in Hamamkarahisar köyündeki Çardak Kaplıcası (571/1175-76), Kütahya-Tavşanlı yolu üzerindeki Yoncalı köyünde bulunan ve halen işlevini sürdürmekte olan çifte hamam (631/1233-34), Havza kaplıcalarından Sâdî Paşa Hamamı (Kızgözü / Aslanağzı Kaplıcası, 654/1256), Konya'nın Ilgın Kaplıcası'nın bugün kadınlar kısmı olarak kullanılan bölümü (666/1267-68), Gülek Boğazı'nda Çiftehan Ilıcası, Erzurum'un Ilıca bucağı merkezinde bulunan kaplıca, Ayaş'taki Karakaya Kaplıcası ve Kızılcahamam kaplıcalarıdır. Osmanlı öncesi kaplıca mimarisinin en ilgi çekici örneği ise Kırşehir'in 16 km. uzağında Hirfanlı baraj gölü yakınında yer alan ve özgün bir Selçuklu eseri olan Karakurt Kalender Baba ılıcasıdır. Bu ılıca mimari yönden fazla bir özellik taşımıyorsa da beraberindeki yapılar topluluğu açısından bir örnek teşkil eder. Mevcut bina 529 (1135) yılında II. Kılıcarslan tarafından şehzadeliği sırasında Emîr Karakurt Baba adına yaptırılmıştır. Bünyesinde Karakurt Baba'nın türbesini de bulunduran yapılar topluluğunu, geniş bir avlunun etrafına dizilmiş medrese hücrelerini andıran odalarla avlunun bir köşesine oturtulan ılıca binası meydana getirmektedir. Duvarları arazi taşından örülen ve üzerleri birer kubbeyle örtülüp birbirine bir kapı ile bağlanan iki birimli ılıca binası şifalı sıcak suyun kaynağı üzerine inşa edilmiştir ve dolayısıyla çevresindeki binalar topluluğunun çekirdeğini oluşturmaktadır; kompleks bugün harap durumdadır.

Anadolu'da Osmanlı kaplıca mimarisinin en tipik örnekleri Bursa'da bulunmaktadır. Çekirge semtindeki kaplıcaların en eski ve en önemli örneği olan Eski Kaplıca (Armutlu Hamamı) kuvvetli bir ihtimalle Osmanlı mimarisinin ilk döneminde, bol miktarda devşirme malzeme de kullanılarak eski bir Bizans kaplıcasından Türk hamamına çevrilmiştir. Yapı, ana kapısının üzerindeki manzum sülüs kitâbeden anlaşıldığına göre 917 (1511) yılında tamir görmüş ve soyunmalık kısmı bu sırada ilâve edilmiştir. Soyunmalık kapı ekseninin üzerinde yer alan, çapları 10 metreyi aşan iki kubbe ve mukarnaslı bir yarım kubbe ile örtülü iki mekândan meydana gelmekte, ortada ise şadırvanlı bir havuz bulunmaktadır. Ilıklık, kalın duvarlar ve sekiz sütun üzerine hafifletme kemerleriyle oturan büyük bir

kubbe ile örtülü şadırvanlı bir ana hol ve onunla bağlantılı dikdörtgen planlı başka bir mekândan ibarettir. Sıcaklık ise yine sekiz sütuna dayanan kemerlerin taşıdığı bir kubbe ile örtülüdür. Ortasında 7 m. çapında yuvarlak bir havuz bulunan bu bölüm, dört köşesi yarım daire şeklindeki nişlerle boşaltılmış sekizgen bir plana sahiptir. Kadınlar kısmı ılıklığa doğudan bitişik, küçük boyutta dikdörtgen planlı bir binadır. Hudâvendigâr Camii'nin doğu yanına yapılan ve işlek bir yerde bulunmasından dolayı Girçık Hamamı diye anılan küçük kaplıca, XIV. yüzyılın ikinci yarısında muhtemelen camiyle birlikte inşa edilmiştir. Duvarları moloz taşla örülmüş olan yapının onikigen kasnağa oturan bir kubbenin örttüğü 6,60 × 6,60 m. boyutlarındaki kare mekânının (sıcaklık) ortasında bir havuz yer almaktadır. Çifte hamam şeklinde tertiplenmiş olan Kükürtlü Kaplıcası'nın erkekler kısmını I. Murad, kadınlar kısmını ise II. Bayezid yaptırmıştır. Etrafına eklenen çeşitli mekânlarla ve gördüğü onarımlarla özgün halini büyük ölçüde yitirmiş olan kaplıcanın en eski kısmı çapraz tonoz ve beşik tonozla örtülü, birbiriyle bağlantılı kare mekânlar, küçük bir halvet ve helâdan ibarettir. II. Bayezid devrine ait dikdörtgen planlı soyunmalık bir tam, bir yarım kubbe ile örtülüdür. Bu çekirdek binanın kuzeyine eklenen tonoz örtülü halvet ve güneyindeki beşik tonoz örtülü dikdörtgen planlı bir sıra banyo dairesi yenidir. Bina günümüzde Bursa Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi tarafından kullanılmaktadır. Orijinal yapısı otel bünyesi içinde kalmış olan Selvinaz Kaplıcası'nın eski kısmı ılıklık ve sıcaklıktan meydana gelir. Aynalı tonoz örtülü ılıklık duvarında nişler ve zemininde geniş bir taş seki vardır. Buradan dar bir kapı ile geçilen sıcaklık bölümünün ortasında suyunu aslan ağzı bir çörtenden alan yuvarlak bir havuz, duvarlarında da dikdörtgen nişler içine yerleştirilmiş kurnalar bulunmaktadır; mekânın üzerini 7 m. çapında bir kubbe örter. Bir süre önce yıkılan Gönlüferah Hamamı, Gabriel'in kitabındaki plana göre (Une capitale turquie Brousse, I, 171, figür 117), beşik tonoz örtülü dar bir giriş holünü takip eden kubbeli bir soyunma mekânıyla küçük bir kubbe ile örtülü bir eyvandan meydana geliyordu. Gönlüferah'ın az ilerisinde, askerî hastahaneye komşu durumdaki Çekirge Kaplıcası (Adak Hamamı) 1365-1370 yıllarında inşa edilmiştir. Günümüzde yol seviyesinden aşağıda kaldığı için kapısına birkaç basamaklı merdivenle inilir ve uzunca bir koridordan geniş bir mekân

halindeki soğukluğa varılır. Üzeri tromplu bir kubbe ile örtülü olan bu mekânın kenarlarını taş bir seki dolanır; ılıklık koridorundan kubbe örtülü sıcaklığa geçilir. Keçeli Hamamı'nın 9,90 × 6,40 m. boyutlarında dikdörtgen planlı ve düz çatılı bir soyunmalığı, kare planlı ve kubbe örtülü bir sıcaklığı vardır; daire şeklindeki havuzun etrafında yüzeysel nişlerin içine yerleştirilmiş üç adet kurna bulunur. Bademlibahçe mevkiindeki Kara Mustafa Kaplıcası'nı yaptıran kişinin kimliği bilinmiyorsa da yakınında Hamza Bey'in oğlu Kara Mustafa Paşa'nın eşi Hatice Sultan'a ait türbenin (XV. yüzyıl) bulunmasından dolayı Mustafa Paşa'nın vakfı olduğu sanılmaktadır. Dikdörtgen planlı ve şadırvanlı bir soyunmalığı vardır; burası iki küçük hücreye ve dar bir koridorla sıcaklığa bağlanır. Tonoz örtülü olan sıcaklığın ortasında bir havuz yer alır. Yapıya on altı adet müstakil banyo ve bazı ahşap odacıklar ilâve edilmiştir. Üzeri kiremit örtülü bu küçük kaplıca bir ev görünümü vermektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yapılan Yeni Kaplıca Osmanlı hamam mimarisinin gelişmiş örneklerinden biridir. Kapısı güneybatı cephesinde bulunan binanın soyunmalık kısmı 23 × 11 m. boyutlarında ve dikdörtgen planlıdır. Ortasında şadırvanlı bir havuzun yer aldığı bu bölüm geniş bir kemerle iki kısma ayrılmakta ve her iki kısmın üzerini büyük birer kubbe örtmektedir. Merkezî bir kubbe ve iki yanındaki tromplu yarım kubbelerin örttüğü ılıklık, 19 × 9 m. boyutlarında bir sahanlıkla buradan bir kapı ile geçilen iki kubbeli dikdörtgen bir mekândan meydana gelir. Yıldızvarî sıcaklığın ortasında dairevî bir havuz ve dört köşesinde birer halvet vardır. Havuzlu mekânın üzerini büyük bir kubbe, halvetlerin üzerini ise küçük kubbeler örtmektedir.

Eski İstanbul'da şifalı sıcak su kaynaklarının yokluğu sebebiyle kaplıca binaları yapılamamışsa da Bursa kaplıcalarına benzeyen hamamlar inşa edilmiştir. XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarında yaşayan divan şairi Bursalı Gazâlî'nin Beşiktaş'ta yaptırdığı hamamın sıcaklığının Bursa kaplıcaları gibi havuzlu olduğu ve bu ayrıcalığından dolayı aşırı derecede rağbet görmesi üzerine Hasköy Hamamı'na da benzeri bir havuzun yapıldığı, bu duruma sinirlenen Gazâlî'nin ise ağır bir hicviye yazdığı bilinmektedir. Sonunda İstanbul hamamcılarının ortak bir dilekçeyle başvurduğu Dîvân-ı Hümâyun'da hamamlardaki bu havuzların yıkılmasına karar verilmiştir (İst.A, XI, 6021).

Anadolu'da Osmanlı kaplıca mimarisini temsil eden Bursa kaplıcalarının

dışında hemen hepsi klasik döneme ait olan en güzel örnekler Orta ve Doğu Avrupa'daki Eğri, Sofya, Aydos, Köstendil gibi şehirlerde ve özellikle Budin'de (bugünkü Budapeşte'nin kuzey kesimi) bulunmaktadır (DİA, VI, 351-352).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, I, 474; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 48; Zemahşerî, el-Fâ᾿iḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1979, I, 322; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 445; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 208; H. Wilde, Brussa, Berlin 1909, s. 92-97, rs. 117-134; K. Klinghard, Turkische Bäder, Stuttgart 1927, s. 37-39, rs. 41-43 vd.; Besim Ömer Akalın, Kaplıcalar, İstanbul 1928; Nüzhet Şakir Dirisu, Bursa Ilıcaları ve Tedavi, İstanbul 1930; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 124-132; Kamil Kepeci, Bursa Hamamları, Bursa 1935; Kerim Ömer Çağlar, Havza Kaplıcaları ve İçme Suları, Ankara 1936; a.mlf., Kızılcahamam Kaplıcaları ve Suları Üzerine Bir Etüd, Ankara 1939; İhsan Uzer, Bugünkü Bursa Sıcak Suları, Bursa 1945; Tayyar Kuşçu, Haymana Kaplıcası ve Faydaları, İstanbul 1946; Kemal Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 31, 53-59, 95, 100-102, 121-123; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri, Bursa'da Murad I ve Bayezid I Binaları, İstanbul 1952, II, 12-20, rs. 17-25; A. Gabriel, Une capitale turquie Brousse Bursa, Paris 1958, I, 165-171, figür 112-117; II, lv., LXXXIII-1, XCVI-5; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 276-287, rs. 417-433; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 503, rs. 872-873; B. Harrell, Bursa Rehberi (trc. Suna Asımgil), İstanbul 1980, s. 23-26; Kazım Baykal, Bursa Anıtları, Bursa 1982, s. 29-34; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 84-85, 88, rs. 107-109, şekil 33; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, İstanbul 1983, III, 368, 370-371, 383-384; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 165-171, 176; Atilla Tuna, Bursa Yeni Kaplıca: The Yeni Kaplıca at Bursa, İstanbul 1987; Nurten Özer, "Türkiye Kaplıcalarının Tarihçesine Kısa Bir Bakış", I. Türk Tıp Tarihi Kongresi-Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1992, s. 271-276; M. Yılmaz Önge, Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995,

s. 273-288; Bahattin Çalış, Dünden Bugüne Haymana ve Kaplıcaları, [baskı yeri yok] 1997, s. 31-36; A. Süheyl Ünver, “Selçuklular Zamanında ve Sonra Anadolu Kaplıcaları”, Konya Halkevi Mecmuası, sy. 30, Konya 1939, s. 1509-1521; Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Anadolu Kaplıcaları ve Selçuklular”, İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 20, İstanbul 1957, s. 305-325; Haluk Şehsuvaroğlu, “Anatolian Thermal Baths and Seljuks Turks”, TTOK Belleteni, sy. 235 (1961), s. 28-29; Semavi Eyice, “Kırşehir’de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası”, TED, sy. 2 (1971), s. 229-254; “Gazâlî (Bursalı)”, İst.A, XI, 6021.

Enis Karakaya

KAPTAN-ı DERYÂ

(bk. KAPUDAN PAŞA).

KAPTAN İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

(bk. İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ).

KAPTANPAŞA EYALETİ

(bk. CEZÂYİR-i BAHR-i SEFÎD).

KAPUDAN PAŞA

Osmanlılar'da deniz kuvvetlerinin başı ve idarecisi.

Kapudan kelimesi esas itibariyle İtalyanca capitándan gelmekte olup Osmanlılar'da XV. yüzyılın ortalarından itibaren donanma kumandanı için kullanılmaya başlanmıştır. Donanma kumandanı önceleri sancak beyi statüsünde iken Barbaros Hayreddin Paşa'nın 940'ta (1534) Cezayir beylerbeyi tayin edilmesinden sonra beylerbeyi rütbesinde "mîrimîrân-ı deryâ" veya "mîrimîrân-ı cezâyir ve kapudan" olarak paşa unvanı ile adlandırılmıştır (BA, KK, nr. 62, s. 575; nr. 1863, s. 141). XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca bir süre Cezayir beylerbeyi, ardından kapudan paşa, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren aynı zamanda kapudân-ı deryâ olarak zikredilmiştir (BA, Tahvil Defteri, nr. 2, s. 8). 1867'de Bahriye Nezâreti'nin kurulması ile bu unvan kaldırılmıştır. Kapudan paşa tabirinin ilk defa Sinan Paşa hakkında 958'de (1551) (Barkan, II, 149), daha sonra Piyâle Paşa için 972'de (1565) (BA, KK, nr. 7501, s. 3) kullanıldığı tesbit edilmekte, kapudân-ı deryâ tabirinin ise XVII. yüzyıl başlarında Kayserili Halil Paşa için kullanılmış olsa bile (Mehmed b. Mehmed, s. 701) esas olarak XVIII. yüzyıldan itibaren yaygın bir şekilde kapudan paşa yerine zikredildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı donanmasının organize edilmesinde emeği geçen ilk kapudan, muhtemelen Yıldırım Bayezid'in 792'de (1390) Gelibolu sancak beyliğiyle tersane ve donanmayı kurmakla görevlendirdiği Sarıca Paşa'dır. Bu tarihten Barbaros Hayreddin Paşa'nın Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin yönetimine ve donanma kumandanlığına getirilmesine kadar bütün kapudanların Gelibolu sancak beyi olarak donanmaya kumanda ettikleri görülmektedir. Bir sancak beyi statüsünde tayin edilmekle beraber kapudanların geldikleri görev yerleri ve terfi ettikleri mevkiler dikkate alındığında diğer sancak beylerinden farklı bir konumda oldukları dikkati çeker. Fâtih Sultan Mehmed'in vezirlerinden Zağanos Paşa ile Mesih Paşa vezirlikten, Mahmud Paşa ise sadâretten azledildiğinde Gelibolu sancak beyliğiyle kapudan olmuşlardır. Kapudanlar terfi ettikleri takdirde bir eyaletin beylerbeyiliğine getiriliyorlardı. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman devri

kapudanları Gelibolu sancak beyi statüsünde iken terfi ettiklerinde Karaman, Rum, Şam ve Rumeli beylerbeyi oldular (Bostan Çelebi, vr. 11b, 36b, 49b, 57a-b, 60b, 98b, 117b). Bu dönemde kapudanlar daha çok "Gelibolu emîri ve kapudanı, Gelibolu kapudanı, emîr-i deryâ ve kapudan" şeklinde adlandırıldı (İbn Kemal, VII, 279; VIII, 178).

Barbaros Hayreddin Paşa'nın derya beylerbeyi olmasından hemen önce Lutfi Bey (Vezîriâzam Lutfi Paşa) kapudân-ı deryâ olarak bu görevi sürdürmekteydi (BA, KK, nr. 1863, s. 113). Mağrib beyi olarak Osmanlı hizmetine giren Hayreddin Reis (BA, KK, nr. 1863, s. 68), Şubat 1534'te 4 milyon akçe sâlyâne ile Cezayir (Ege denizi adaları) beylerbeyiliğine tayin edilerek paşa unvanıyla kapudan oldu (BA, KK, nr. 1764, s. 215). Benedetto, Barbaros'un bu dönemde dördüncü vezir olarak deniz beylerbeyiliğine getirildiğini belirtmektedir (Lybyer, s. 246, 255-256, 314). Bunun üzerine Lutfi Bey'in görevi ikinci kapudanlığa indirildi (BA, KK, nr. 1863, s. 141). Yeni kurulan bu eyalete aynı zamanda "Cezâyir-i Bahr-i Sefîd ve kapudânî" denildiği gibi (Emecen - Şahin, XIX/23 [1999], s. 58) yöneticisi de bazan "Cezayir beylerbeyi", bazan Cezayir beylerbeyi ve kapudan paşa (BA, MAD, nr. 17928, s. 477), sonraları sadece kapudan paşa şeklinde anıldı. Eyalet merkezi önce Rodos iken daha sonra Gelibolu'ya nakledildi ve sancak sayısı XVI. yüzyılın ortalarında Gelibolu, Eğriboz, Karlıili, İnebahtı, Rodos ve Midilli olarak altıya çıkarıldı. Eyalet, teşrifat bakımından XVI. yüzyılda Rumeli eyaletinden sonra gelirken daha sonraki yüzyıllarda bu durumunu koruyamadı.

Barbaros Hayreddin Paşa'nın vefatından sonra bu göreve gelenlerden Sokollu Mehmed Paşa ve Piyâle Paşa önce sadece Gelibolu sancak beyi ve kapudan olarak tayin edilmiş, ardından gösterdikleri yararlık üzerine Cezayir beylerbeyiliğine yükseltilmişlerdi. Piyâle Paşa bu görevde iken evâhir-i Receb 974'te (1-9 Şubat 1567) gelirlerine 400.000 akçe ilâvesiyle vezir oldu (Selânikî, I, 58). Yine evâhir-i Receb 995'te (26 Haziran - 5 Temmuz 1587) İbrâhim Paşa ikinci vezir, 25 Ramazan 999'da (17 Temmuz 1591) Cigalazâde Sinan Paşa dördüncü vezir rütbesiyle kapudanlık mevkiine getirildi (BA, KK, nr. 253, s. 44; Selânikî, I, 186, 246, 394). Bu tarihten itibaren XVII. yüzyıl boyunca bütün kapudan paşalar vezir rütbesinde kapudan oldular. XVIII. yüzyılda ise Hüsâmeddin Paşa (1770) ve Câfer Paşa (1770) örneklerinde olduğu gibi üç tuğlu vezir pâyesiyle

kapudân-ı deryâlığa tayini yapıldı (Mehmed Hasîb, vr. 4b, 5b).

XVI. yüzyılda kapudanlık genellikle denizcilikle alâkası olanlara verilmekle beraber istisnaları da söz konusu olmuştur. Kapudan paşalığın denizcilikten yetişenlere verilmesi hususundaki kuralların varlığına rağmen bu her zaman mümkün olmadı. Müezzinzâde Ali Paşa (1568-1571) yeniçeri ağalığından, Derviş Mehmed Paşa (1606) bostancıbaşılıktan kapudan oldukları gibi Köse Ali Paşa (1658-1660) sadâret kaymakamlığından, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1661-1666) Diyarbekir beylerbeyiliğinden, Mezemorta Hüseyin Paşa (1690) Cezayir beylerbeyiliğinden kapudanlığa getirildiler. XVIII. yüzyılda ise mîrî kalyonlar kapudanlığı, kapudâne-i hümâyun ve tersane kethüdâlığı gibi görevlerden kapudan tayin edildi.

Lutfi Paşa, kapudan paşaların görevinin deniz ticareti güvenliğinin sağlanması olduğunu belirtmekte, bu göreve gelecek olanların yaşlı, korsanlık yapmış, deniz işlerinde tecrübeli kimseler arasından seçilmesini tavsiye etmektedir (Âsafnâme, s. 33). İnebahtı Deniz Savaşı sonrasında donanma serdarı tayin edilen Kılıç Ali Paşa'nın beratındaki görev tâlimatında sahillerdeki kale ve şehirlerin, denizlerdeki adaların muhafaza edilmesi hatırlatılmış, küffâr, harâmî ve levend gemilerinden gelecek zararı engellemesi istenmiş ve düşman donanmasını dikkatle takip etmesi emredilmişti (BA, MD, nr. 19, s. 149, hk. 316; Feridun Bey, II, 562-563). Osmanlı donanması bu amaçla her yıl denize açılırdı. Deniz mevsimi geçince kapudan paşa, yanındaki derya beylerine etrafı korumak şartıyla izin vererek kendisi İstanbul'a dönerdi (BA, MD, nr. 52, s. 104, hk. 252). Kâtib Çelebi, kapudan paşanın bizzat kendisi korsanlıktan yetişmemiş olsa bile denizleri tanıyan ve deniz savaşı hususunda tecrübesi olan korsanlara danışmasını tavsiye etmektedir (Tuhfetü'l-kibâr, s. 159). Kalyon dönemine geçildikten sonra hazırlanan 1113 (1701) tarihli

Bahriye Kanunnâmesi'ne göre kapudan paşa bütün derya beylerinin, kapudan, reis ve diğer donanma ricâlinin başbuğu olup derya beylerinin faaliyetlerini denetlemekle sorumlu idi.

Denizciliğe ait bütün tayinlerden, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine ait timar ve zeâmetin verilmesi ve arttırılmasından kapudan paşa sorumluydu (BA, MD, nr. 112, s. 442, hk. 3; nr. 120, s. 46, hk. 155). Ayrıca denizciliğe ait

işler için hüküm vermeye ve tuğra çekmeye yetkiliydi. Tersanede gemi inşası ve teçhizi için yapılan masrafların kaydedildiği muhasebe defterlerini tanzim ettirirdi (BA, MD, nr. 5, s. 308, hk. 801). XVII. yüzyılda Karadeniz'e gönderilecek filonun kumandanı onun tarafından tayin edilirdi (BA, MD, nr. 98, s. 161, hk. 536). Donanma ile sefere gittiğinde huzurunda ve karaya çıktığı yerlerde dava dinler ve gereğini icra ederdi.

Kapudan paşaların senelik has gelirleri Gelibolu sancak beyi rütbesinde iken Piyâle Bey örneğindeki gibi 550.000 akçe idi (BA, MD, nr. 1, s. 278, hk. 1568). Cezayir beylerbeyi olarak tayin edildikleri zaman ise Sokollu Mehmed Paşa (BA, KK, nr. 208, s. 76, 169, 187) ve Sinan Paşa (Emecen-Şahin, XIX/23 [1999], s. 58) örneği gibi 700.000 akçelik has ile görevlendiriliyorlardı. XVII. yüzyılda bu miktar 885.000 akçe idi (Kâtib Çelebi, s. 146). Yine Galata mukātaası kapudan paşanın has gelirlerindendi (BA, KK, nr. 71, s. 519). Ayrıca eyalete tâbi Ege adalarının maktû vergisini topluyorlar ve kendilerine ait olanın dışındaki miktarı hazineye gönderiyorlardı (BA, MAD, nr. 9930, s. 106-107). Bu miktar XVII. yüzyılda 70.000 kuruş iken XVIII. yüzyılda 300.000 kuruşa yükselmişti. Timar sisteminin devam ettiği dönemde kapudan paşa sefere cebelü götürmek zorundaydı ve XVII. yüzyılda bu sayı 1000 civarına ulaşmıştı.

Kapudan paşa tersanede iken kendisine ait divanhânede otururdu. Gerek padişahın gerekse sadrazamın teftişi veya denize gemi indirilmesi münasebetiyle tersaneye yaptıkları ziyarette onları gezdirir, tersane ve gemi inşa faaliyetleri hakkında bilgi verirdi. Donanma sefere çıkarken ve dönüşte kapudan paşa Yalı Köşkü'nde padişah tarafından kabul edilir, kendisine hil'at giydirilirdi. Kapudan paşanın donanmada tersane kethüdâsı yardımcısı, tersanede ise bizzat bulunmadığı zamanlarda tersane ağası vekili idi. Kapudan paşa donanma ile denize açıldığında paşa baştardasına binerdi. Ayrıca bir yedek baştarda ona eşlik ederdi. XVIII. yüzyılın başlarından itibaren barış zamanlarında baştardaya ve savaş sırasında başkapudâne denilen büyük kalyona binmeleri, üç fener ve üç bayrak takmaları kanun oldu.

Osmanlı denizcilik tarihinin üç büyük yenilgisinden sonra donanmaya yeniden düzen vermek ve yenilemek üzere kapudan paşaların önemli gayretleri olmuştur. İnebahtı Deniz Savaşı'nın (979/1571) ardından Kılıç

Ali Paşa, Çeşme Vak‘ası’ndan (1184/1770) sonra Cezayirli Gazi Hasan Paşa, Navarin’deki (1827) yenilginin ardından Dârendeli İzzet Mehmed Paşa donanmanın yeniden inşasına büyük önem verdiler. Kapudan paşalar içinde donanmada düzenlemeler yapan Barbaros Hayreddin Paşa (1534-1546) tersanenin düzenlenmesinde ve Türk kadırgası tipinin oluşturulmasında Güzelce Ali Paşa (1618-1619) eyalete sâlyâneli sancakların ilâvesinde ve gemi donanımlarında, Kemankeş Mustafa Paşa (1635-1638) tersane işlerinde ve her yıl kırk kadırganın hazır bulundurulması kuralının konmasında, Köse Ali Paşa (1672-1675) tersane mevcudunun ve tersane ocaklıklarının yeniden düzenlenmesinde, Mezemorta Hüseyin Paşa (1695-1701) bahriye kanunnâmesinin hazırlanmasında, Küçük Hüseyin Paşa (1792-1803) gemi inşa teknolojisinin geliştirilmesinde ve bahriye mühendishanesinin tanziminde önemli rol oynadılar.

BİBLİYOGRAFYA

Lingua Franca, s. 139-145; BA, KK, nr. 62, s. 575; nr. 71, s. 519; nr. 208, s.76, 169, 187; nr. 253, s. 44; nr. 1764, s. 215; nr. 1863, s. 68, 113, 141; nr. 7501, s. 3; BA, MAD, nr. 492, s. 37; nr. 9930, s. 106-107; nr. 17928, s. 477; BA, MD, nr. 1, s. 278, hk. 1568; nr. 3. s. 99-100, hk. 250; nr. 5, s. 308, hk. 801; nr. 12, s. 84, hk. 184, s. 98, hk. 211; nr. 19, s.149, hk. 316; nr. 52, s. 104, hk. 252; nr. 98, s. 161, hk. 536; nr. 110, s. 472; nr. 112, s. 1-6, 442, hk. 3; nr. 120, s. 46, hk. 155; BA, Tahvil Defteri, nr. 2, s. 8; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 53, 147; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 279; VIII, 178; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1981, s. 31-33; Feridun Bey, Münşeât, II, 562-563; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 11b, 36b, 49b, 57a-b, 60b, 98b, 117b; Selanikî, Târih, I, 58, 186, 246, 394; II, 438; IV. Murad’ın Hatt-ı Hümâyunları, İÜ Ktp., TY, nr. 6110, vr. 136b-145a; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü’t-tevârîh (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 701; Kâtib Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr, s. 138-148, 159; Solakzâde, Târih, II, 261, 300; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz.

Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 121-122, 158-161; Mehmed Hasîb, Rûznâme, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. 578, vr. 4b, 5b; Sefînetü'l-vüzerâ, tür.yer.; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285; A. H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, Cambridge 1913, s. 246, 255-256, 314; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 136-138, 148-149; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 414-420, 437-444, 523-537; Danişmend, Kronoloji, V, 169-237; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii İmareti ve İnşaatı (1550-1557), Ankara 1979, II, 149; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 51, 86-87, 97, 155, 163; Zarif Orgun, "Osmanlı İmparatorluğunda Kaptan Paşalara ve Donanmaya Yapılan Merasim", TV, I/2 (1941), s. 135-144; Nejat Göyünç, "Kapudân-ı Deryâ Küçük Hüseyin Paşa", TD, sy. 3-4 (1952), s. 36-50; Orhan Şaik Gökyay, "Osmanlı Donanması ve Kapudân-ı Deryâ ile İlgili Teşrifat Hakkında Belgeler", TED, sy. 12 (1982), s. 25-84; Feridun M. Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1999), s. 58; İsmet Parmaksızoğlu, "Kaptan Paşa", İA, VI, 206-210; S. Özbaran, "Ḳapudan Pas̲h̲a", EI[2] (İng.), IV, 571-572.

İdris Bostan

KÂR

(كار)

Türk mûsikisinde bir form.

Farsça'da "iş" anlamına gelen kâr kelimesi din dışı sözlü Türk mûsikisinin en büyük formunu ifade eder. Bestelenmesi bilgi, kabiliyet ve tecrübe gerektiren, ayrıca sanatta olgunluk derecesiyle ileri tekniğe ulaşmış olmayı icap ettirecek güç bir form olmasından dolayı "güç iş" mânasında bu isim kullanılmış olmalıdır.

Kârlar, bestekârların güçlerini ortaya koydukları en büyük eserler olduğundan çok sanatlı bestelenmelerine ayrı bir itina gösterilmiştir. En büyük kâr bestekârı kabul edilen Abdülkādir-i Merâgī'nin bu formdaki eserlerinin güftesi Farsça olduğu için daha sonraki bestekârlar ona hürmeten veya takliden genellikle Farsça güfteler kullanmışlarsa da Türkçe güfteli kârlar da az değildir. Kâr güfteleri 4, 6, 8 veya daha çok mısralı olabilir.

Merâgī'yi takliden kârlar genelde terennümle başlarsa da Itrî'nin nevâ kârı gibi doğrudan güfte ile başlayan ve hiç terennümü olmayan örnekler de vardır. Kâr formunda terennüm, diğer hiçbir büyük formda olmadığı kadar uzun ve önemli bir yer alır. Bu terennümler ikāî (ritmik) ve lafzî (sözlü) olabileceği gibi her iki terennümün bir arada bulunduğu şekiller de kullanılmıştır.

Kârlar genellikle büyük usullerle bestelenmiştir. Bununla beraber devr-i revân, devr-i hindî, düyek, ağır düyek, sengîn semâi, yürük semâi gibi aksak olmayan küçük usullerle bestelenmiş kârlar da vardır. Kâr en büyük ve uzun form olduğu için bu eserlerde umumiyetle büyük ve küçük usullere geçkiler yapılmıştır. Böylece uzun süreli aynı usulün kullanılmasının getirebileceği monotonluk önlenmiş, aynı zamanda bestekârlarca muhtelif usullerin maharetle kullanılmasının örnekleri sergilenmiştir. Ancak kârlarda usul geçkisi bir mecburiyet değildir. Bu şekilde içinde usul geçkisi bulunan kârlara "kâr-ı murassa'" adı verilir.

Bu eserlerdeki makam geçkileri, terennümlerdeki orijinalite ve zarafet bestekârların dehasını gösteren dikkat çekici, mahirâne müzikal işlemelerdir. Kârlar her birine "bend" veya "hâne" denilen bölümlerden oluşur. Bu bölümlerin iç yapısı, mısra sayısına da bağlı olarak terennümlerle beraber çok çeşitlilik arzeder. Kârlar zeyilli veya zeyilsiz olabilir.

Klasik faslın ilk sözlü eseri olan kâr peşrevle birinci bestenin arasında yer alır. Üslûpları ciddi, ağır başlı ve ihtişamlı, hatta gösterişlidir. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren bu ihtişam daha da artmıştır. Öte yandan Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî adlı eserinde kârın fasıldaki yerinin beste ve ağır semâiden sonra, yürük semâiden önce olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklama, kârın XVI ve XVII. yüzyıllarda faslın sondan bir önceki sözlü eseri olduğunu göstermektedir. Esasen o dönemlerin kârları incelendiğinde sonrakilere göre çok daha dinamik bir yapıya sahip oldukları görülür. Bu da formun klasik faslın başına alınışı ve üslûbundaki değişikliğin daha sonraki devirlere ait olduğunu göstermektedir.

Kâr güftelerinde genellikle klasik şiirin ele aldığı aşk, güzellik, tasvir, övgü gibi konular işlenmiştir. Ayrıca kış, yaz mevsimi ve düğün gibi olaylarla kasidelerin ele aldığı diğer konular da görülmektedir. Bunlara bağlı olarak hemen her kârın "kâr-ı kasr-ı cennet, kâr-ı nevruz, kâr-ı şeşâvâz, kâr-ı sûr-ı şâhî" gibi bir adı vardır. Ayrıca kâr formunda hiciv özelliği gösteren şiirlerin kullanıldığı, "hiciv kâr"ı adını taşıyan örnekten anlaşılmaktadır. Kârlar bestelenmiş oldukları makamlara göre de rast kâr, dügâh kâr gibi isimlerle anılmıştır. Kârların küçük ve kısa olanına kârçe adı verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 177-180; Ahmed Avni [Konuk], Hânende, İstanbul 1317, s. 22; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, I, 107-111, 189-192, 257-260; II, 54, 121-124, 131-134, 145-148; V, 301-306, 518-523; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay),

Ankara 1964, s. 38; Özkan, TMNU, s. 84-85; Öztuna, BTMA, I, 426-427; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 50.

İsmail Hakkı Özkan

KÂR-ı NÂTIK

(كار ناطق)

Din dışı Türk mûsikisinin en büyük birleşik sözlü formlarından biri.

Klasik Türk mûsikisinde bir form adı olarak da kullanılan kâr kelimesine Arapça nâtık (söyleyen, bildiren) sıfatının eklenmesiyle meydana getirilmiş bir terkiptir. Güfte ve bestesiyle makamları tanıtan bir özellik gösterdiğinden bu adı almış olduğu kabul edilmektedir. Hacmi dolayısıyla bir çeşit kâr sayılabilirse de şekil ve yapı yönünden bu formla bir ilgisi yoktur.

Kâr-ı nâtıkların en önemli özelliği kendilerine has bir güfteye sahip olmalarıdır. Genellikle gazel (gazel-i müzeyyel) yahut mesnevi şeklinde yazılmış olan bu uzun güftelerin her mısra veya beytinde tevriye, cinas gibi edebî sanatlar çerçevesinde bir yahut birden fazla makamla usul ismi yer almıştır. Güftede adı geçen makam ve usul isimleri bir taraftan sözlük mânalarıyla şiiri anlamlandırmış, bir taraftan da bunların geçtiği bölümler adı geçen makam ve usulle bestelenip ölçülmüştür. Meselâ, "Râst geldim mürgzâr içre o şûh-ı dilkeşe / Bir usûl ile edip derçenber ettim râm anı" mısralarıyla başlayan Hatibzâde Osman Efendi'nin rast kâr-ı nâtıkında yer alan "rast" ve "dilkeş" kelimeleri aynı zamanda birer makam, "çenber" ise bir büyük usulün adıdır. Bundan dolayı beyit çenber usulüyle rast ve dilkeş makamlarında geçkili olarak bestelenmiştir. Kâr-ı nâtıklar bu şekilde çeşitli makam ve usul geçkileri yapılarak devam ederler.

Güftesinde sadece makam isimlerine yer verilen bazı kâr-ı nâtıklarda hangi usulün kullanılacağı bestekârın tercihine kalmıştır. "Rast getirip fend ile seyretti hümâyı / Düştü o dem hâtıra bir beste rehâvî" beytiyle başlayan rast kâr-ı nâtıkında Hamâmîzâde İsmâil Dede yürük semâi usulünü kullanmış, son bölümde birleşik nîm sofyan usulüne geçki yaparak eseri bitirmiştir. Kâr-ı nâtıklara rast makamıyla başlamak gibi bir gelenek varsa da girişte başka makamların kullanıldığı örneklere de rastlanır. Başladığı makamın adıyla anılan ve genellikle bu makamda karar verilen örnekler çoğunlukta

olduğu halde başlangıçtan başka bir makamla karar veren kâr-ı nâtıklar da mevcuttur. Bunlar da ilk makamın adıyla anılır. Her birindeki güftenin içinde yer alan makam ve usul adedi farklı olduğundan kâr-ı nâtıklar değişik uzunlukta eserlerdir. Nitekim Hatibzâde'nin eserinde on beş makam ve on beş usul bulunurken Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin eserinde yirmi altı, Ahmet Avni Konuk'un aynı makamdaki kâr-ı nâtıkında 119 makam yer almaktadır. Ayrıca Muallim İsmail Hakkı Bey'in eseri gibi sadece aynı perdede karar eden makamlar çerçevesinde bestelenmiş kâr-ı nâtıklar da vardır.

Kâr-ı nâtıkların yalnızca makamlardan söz edenlerine "küllü'n-nagam", sadece usullerden bahsedenlerine "küllü'd-durûb",

hem makam hem usullerden söz edenlerine de "küllü'd-durûb ve'n-nagam" adı verilmiştir. Bu formun saz mûsikisindeki karşılığı fihrist-peşrev, saz semâisi ve külliyat gibi çok geçkili saz eserleridir.

Şairliğin zor taraflarından olan kâr-ı nâtık güfteciliği, edebî sanatları kullanmada yeterli bilgi ve becerinin yanı sıra makam ve usuller arasındaki ilişki hakkında ileri derecede mûsiki bilgisi gerektirir. Aynı şekilde kâr-ı nâtık besteciliği de her mısrada bir veya birkaç makam seyri göstermeyi ve bunların birinden diğerine az zamanda ve en kısa yoldan geçecek bir kabiliyeti icap ettirir. Ayrıca birinden diğerine intikalin çok güç olacağı bazı makamların ardarda gelebilmesi sebebiyle kâr-ı nâtık bestekârlığı mûsikide gerçek bir üstatlık derecesini gerektirir. Bundan dolayı her bestekâr bu formda eser vermemiştir.

Kâr-ı nâtıklar eski bestekârlarca makam seyirlerini ve geçki yollarını, usullerin kullanılışını talebeye öğretmek, kendi devirlerinde bilinen makam ve usullerin unutulmasını veya zamanla yanlış yapılmasını önlemek amacıyla bestelendiği gibi bunlar aynı zamanda bestekârların sanattaki olgunluk ve kudretlerini ispat eden eserlerdir. Notaları elde bulunan on beş civarında kâr-ı nâtık arasında geleneği günümüzde de devam ettiren Cinuçen Tanrıkorur (ö. 2000), Ahmet Hatipoğlu ve Alâeddin Yavaşça gibi bestekârları zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Câmiʿ u'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1366 hş., s. 248; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 38; Özkan, TMNU, s. 85; Öztuna, BTMA, I, 427-428.

İsmail Hakkı Özkan

KARA AHMED PAŞA

(ö. 962/1555)

Osmanlı vezîriâzamı.

Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Arnavut asıllı olduğu, Enderun'a alındığı, Harem'de yetiştiği, kapıcıbaşılık ve mîralemlikte bulunduğu belirtilir. Babasının adı vakfiyesinde Abdülmuîn olarak geçer. Bilinen ilk resmî görevi kapıcıbaşılıktır. Daha sonra yeniçeri ağası oldu. Yeniçeri ağalığına 927'de (1521) veya 936'da (1529) değil (Sicill-i Osmânî, IV, 772; İA, I, 193), Irakeyn Seferi'nde Bağdat önlerine gelindiği sırada kapıcıbaşı iken Cemâziyelevvel 941'de (Kasım 1534) tayin edildiği anlaşılmaktadır (Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 238). 944'teki (1537) Korfu seferiyle ertesi yıl Boğdan seferinde yeniçeri ağası olarak görev yaptığı, Kırım hanının önünde harekâta katıldığı bilinmektedir. 948'de (1541) Vezîriâzam Lutfî Paşa'nın azledilmesinden sonra Rumeli beylerbeyi olan Ahmed Paşa (Rüstem Paşa, Die Osmanische Chronik, s. 107), aynı yıl Peşte'yi kuşatan Habsburg ordusuna karşı girişilen kurtarma harekâtına katıldı. Ardından Valpo ve Şikloş kalelerinin fethinde önemli rol oynadı. Estergon ve İstoni Belgrad'ın alınmasıyla sonuçlanan kuşatmalarda bulundu (22 Haziran - 4 Eylül 1543). Bu harekât sırasında gösterdiği başarılar sebebiyle üçüncü vezirliğe getirildi. Bu tayin Rüstem Paşa'nın vezîriâzam oluşu sırasında gerçekleşmişti (951/1544). 955 (1548) yılındaki II. İran seferine üçüncü vezir olarak iştirak eden Ahmed Paşa, seferde yeniçeri ve sipahilerle önden hareket ederek Erzincan'a Şah Tahmasb'ın üzerine yürüdü. Buraya ulaştığında Şah Tahmasb'ın geri çekildiği haberini aldı. Bu arada emrindeki bir kısım kuvvetler Safevî öncü kollarını yenilgiye uğrattı. Asıl başarıyı 1549'da çıktığı Gürcistan seferinde kazandı. 1 Şâban 956 (25 Ağustos 1549) tarihinde yola çıkarak Erzurum'a ulaştı ve oradan Tortum Kalesi üzerine hareket etti. 11 Eylül'de kuşattığı kaleyi iki gün içinde ele geçirdi. Ardından Nikhak'ı ve bölgenin kilidi sayılan Akçakale'yi aldı. Kamhis, Peneskerd, Anzov, Pertekrek gibi Çoruh boyundaki bütün kaleler fethedildi ve burada bir Osmanlı sancağı kuruldu. Harekâtı büyük bir başarıyla tamamlayan Ahmed Paşa 24 Ekim 1549'da padişahın ordugâhının

bulunduğu Diyarbekir’e döndü.

958’de (1551) Sokullu Mehmed Paşa’nın Tımışvar kuşatmasındaki başarısızlığı, Lipova’nın (Lippa) düşüşü ve Erdel’in Habsburg nüfuzu altına girişi üzerine Ahmed Paşa ikinci vezir sıfatıyla Macar seferi serdarlığına getirildi (27 Rebîülâhir 959/ 22 Nisan 1552). Erdel’in kontrolünün sağlanmasının hedeflendiği bu seferde Tımışvar Kalesi’ni kuşattı. Losanczy tarafından müdafaa edilen ve müstahkem bir kale olan Tımışvar’ı yirmi sekiz gün süren zorlu bir mücadeleden sonra 4 Şâban 959’da (26 Temmuz 1552) teslim aldı. İstanbul’a gönderdiği arzda, kalenin muhafazası için civar kalelerden getirttiği 750 neferi buraya koyduğunu ve Tımışvar’ın bir beylerbeyilik haline getirilmesinin gerektiğini belirterek ileri harekâta devam edeceğini bildirdi. Solnok Kalesi üzerine yürüyüp burayı aldığını (4 Eylül) haber verdiği diğer bir arzında da harekât sırasında yirmi kadar kaleyi zaptedip beşi dışında diğerlerini yıktırttığını, Lipova Kalesi’ni tamir ettirdiğini ve Eğri Kalesi üzerine harekete geçtiğini bildirdi (Mühimme Defteri, TSMK, Koğuşlar, nr. 888, vr. 346b-347a, 445a-b). Ahmed Paşa, Budin Beylerbeyi Ali Paşa’nın tavsiyesiyle giriştiği Eğri kuşatmasında başarı kazanamadı ve geri çekilmek zorunda kaldı (1 Zilkade / 19 Ekim). Buradaki faaliyetleriyle Erdel’in yeniden Osmanlı nüfuzu altına girmesine zemin hazırlamış oldu. Bu yolda Habsburg ve Macar asilzadeleri nezdinde diplomatik faaliyetlerde de bulunduğu ve onlara mektuplar gönderdiği bilinmektedir (Schaendlinger, I, 38-48; Petritsch, I, 76-84).

960 (1553) yılında başlayan Nahcıvan seferi Ahmed Paşa’nın hayatının dönüm noktasını teşkil eder. Kanûnî Sultan Süleyman’ın 27 Şevval 960 (5 Ekim 1553) tarihinde oğlu Şehzade Mustafa’yı idam ettirmesi ve aynı anda Vezîriâzam Rüstem Paşa’yı görevden alması üzerine vezîriâzamlık ikinci vezir sıfatıyla Ahmed Paşa’ya verildi. Bu âni gelişmelerin arka planında hangi siyasî hesapların yattığı ve bunda Ahmed Paşa’nın rolünün ne olduğu bilinmemektedir. Ancak ordudaki hoşnutsuzluğun bu siyasî manevra ile yatıştırıldığı ve Ahmed Paşa’nın bunda önemli payı olduğu açıktır. Nahcıvan’a kadar ilerleyen Kanûnî Sultan Süleyman, dönüş sırasında Şah Tahmasb’ın Çoruh boylarına saldırdığı haberinin gelmesi üzerine Ahmed Paşa’yı 8 Şevval 961’de (6 Eylül 1554) 3-4000 yeniçeriyle Oltu’ya gönderdi (BA, MD, nr. 1, s. 30, hk. 117). 11 Şevval 961’de (9 Eylül 1554) Oltu’ya giden Ahmed Paşa şahın çekildiğini öğrenince onu takip etmeyip

geri döndü (BA, MD, nr. 1, s. 35, hk. 138; 22 Şevval 961 / 20 Eylül 1554) ve padişahla birlikte kış mevsimini Amasya'da geçirdi. Burada iken Safevîler'le barış müzakerelerini yürüttü. Ayrıca aralarında Habsburg elçilerinin de bulunduğu diplomat heyetlerini kabul ederek onlarla görüştü. Amasya Antlaşması'nın akdi üzerine padişahla birlikte İstanbul'a döndü.

İstanbul'a gelindiği gün Ahmed Paşa'nın karşı karşıya kaldığı ilk hadise, Şehzade Mustafa olduğu iddiasıyla ortaya çıkan ve ardından yakalanarak başşehre getirilen Düzmece Mustafa'nın idamı oldu.

Çok geçmeden de kendisi, 13 Zilkade 962'de (29 Eylül 1555) divan toplantısına katılmak üzere geldiği sırada ansızın idam edildi. Aynı tarihli bir kayıtta o gün Rüstem Paşa'nın vezîriâzam olduğu, Ahmed Paşa'nın içeride boğulduğu, cesedinin dışarı çıkarıldığı ve üç defterdar ile bir çavuşbaşının evine giderek bütün eşya ve mallarının sayımını yapıp zaptettikleri belirtilmektedir (BA, A.RSK, nr. 1455, s. 7). Ahmed Paşa'nın bu âni idamının sebebi kesin olarak belli değildir. Çağdaş kaynaklardan Celâlzâde Mustafa Çelebi, daha önceki başarıları sebebiyle adaletini ve kahramanlığını övdüğü Ahmed Paşa'nın katil sebebini vezîriâzamlık yükünü kaldıramamasına, işlerin üstesinden gelememesine, kanunları uygulamaktaki gevşekliğine, müşavereyi ihmal etmesine, Nahcıvan seferinde gerekli askerî tedbirleri almamasına ve böylece İsfahan'a kadar bütün İran'ın fethi fırsatının kaçırılmasına, faydalı sözleri dinlemeyip değersiz kimselerin sözlerine kulak vermesine bağlamaktadır. Ancak Celâlzâde'nin ileri sürdüğü bu iddiaların resmî görüşü yansıttığı açıktır. Yine olaylara şahit olan Habsburg elçisi Busbeke, 14 Temmuz 1556 tarihli mektubunda vezîriâzamın âni idamının herkesi şaşırttığını belirterek bu hususta duyduğu rivayetleri aktarır. Bazı kimselerin, Ahmed Paşa'nın Şehzade Mustafa'ya çok bağlı olup idamı üzerine el altından Düzmece Mustafa isyanını desteklediği ve Şehzade Bayezid'i taht için teşvik ettiği kanaatinde bulunduklarını, bazılarının ise Rüstem Paşa'ya yeniden vezîriâzamlık yolunu açmak için öldürüldüğünü söylediklerini yazar (Türk Mektupları, s. 113-114). Ayrıca daha sonra Kâtib Çelebi'nin de naklettiği bir anekdota temas ederek Ahmed Paşa'nın kendisine vezîriâzamlık teklif edildiğinde Kanûnî'den azledilmemesi için söz aldığını, padişahın da bu sözünü tutup onu azletmediğini fakat katlettiğini belirtir, ancak gerçek sebebin anlaşılamadığını söylemekten de geri durmaz. Ona göre Ahmed

Paşa idam kararını serin kanlılıkla karşılamış, cellâtların kendisini boğmasını istememiş, bu işi tanıdığı değerli birisinin yapması talebinde bulunmuş ve kendi seçtiği bir kişi tarafından boğularak idam edilmiştir. Âlî ise azlini gerektirecek bir sebep yokken "mekr-i zenân" ile "bilâ-günah" katledildiğini söyler. Kanûnî'nin hanımı Hürrem Sultan'ın, damadı Rüstem Paşa'yı yeniden vezîriâzamlık makamına geçirmek için düzenlediği tertip sonucu sahte isnatlarla suçlanıp boynunun vurulduğunu, Şah Tahmasb'ın bile Ahmed Paşa gibi değerli bir vezirin "mekr-i nisvân" ile idam edilmesine şaşırdığını belirtir (Künhü'l-ahbâr, vr. 246a). Hammer, Osmanlı kaynaklarında bulunmayan bir rivayete temas ederek Ahmed Paşa'nın Mısır valiliğine getirttiği Dukakin Mehmed Paşa'nın çok vergi toplayıp önceki vali Semiz Ali Paşa'nın gönderdiği meblağdan çok daha fazlasını İstanbul'a yolladığını, bunun üzerine ikinci vezir olan Ali Paşa'nın padişah tarafından sorguya çekildiğini, bu kadar büyük meblağın ancak zulumle toplanabileceği kanaatinde olan padişahın durumun araştırılmasını istediğini, Ahmed Paşa'nın rakip olarak gördüğü Ali Paşa aleyhindeki tertiplerinin ortaya çıkması üzerine ondan soğuduğunu ve bu durumun Rüstem Paşa ile Hürrem Sultan'a iyi bir fırsat oluşturduğunu belirtir (Devleti Osmâniyye Târihi, VI, 58-59).

Saraydaki gizli iktidar çekişmelerinin kurbanı olduğu anlaşılan Ahmed Paşa, Kanûnî'nin kız kardeşi Fatma Sultan ile evli idi. Bazı kaynaklarda Rüstem Paşa'nın kardeşi olarak gösterilirse de bu bilgi doğru değildir. Daha sonra vezîriâzamlığa getirilen Lala Mustafa Paşa onun musâhibi idi. Yine sonradan defterdar ve reîsülküttâblık makamına gelecek olan Lâlezar Mehmed Çelebi ve Oğlan Memi Çelebi de onun hizmetinde yetişmişlerdi. Sağlığında inşasını başlattığı Topkapı mevkiindeki cami, medrese, mektep gibi binalardan müteşekkil külliyesi idamından sonra tamamlanmıştır. Bu hayratı için bir de vakfiye tanzim etmiş (2 Ramazan 962 / 21 Temmuz 1555), vakfının idaresini kethüdâsı Fîruz'a bırakmıştır. Vakfiyesinde aile efradından herhangi bir kimsenin adı geçmez. Türbesi caminin sağ yanında biraz uzağında bulunmakta olup hanımı Fatma Sultan'ın mezarı türbenin dışında solda muvakkithânenin yan tarafındadır. Her iki mezarda da mezar taşı kitâbesi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1455, s. 7; BA, KK, nr. 1766, s. 22, 45, 55; BA, MD, nr. 1, s. 30, hk. 117; s. 35, hk. 138; Mühimme Defteri, TSMK, Koğuşlar, nr. 888, vr. 316b, 346b-347a, 357a, 414a-b, 445a-b; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 238; Rüstem Paşa [Matrakçı Nasuh], Die Osmanische Chronik des Rüstem Pascha (trc. L. Forrer), Leipzig 1923, s. 107, 116, 138, 184-186, 188; Sinan Çavuş [Matrakçı Nasuh], Tarih-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstol[n]i-Belgrad (nşr. The Historical Research Foundation), İstanbul 1987, vr. 6b, 15b, 62b-64a, 67a-b, 79a, 93a, 98b-99a; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 414, 449, 453; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 354b, 366a, 407a, 410a, 419a, 421b, 436b, 471b, 500a-501b; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 51-52, 280, 284, 289, 292; Feridun Bey, Münşeât, I, 619-620; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 113-114; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İSAM Ktp., nr. 11128, vr. 246a; Anonim, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 383-384, 417, 463-468; Selmân, Câmi'u'l-cevâhir (haz. Nazım Yılmaz, yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Türkiyat Enstitüsü, s. 66-67, 74-77; Hocazâde Mehmed Efendi, İbtihacü't-tevârîh (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 223, 241, 247-248, 262, 270; Kâtib Çelebi, Takvîmü't-tevârîh, İstanbul 1146, s. 121, 176, 236; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 134, 141-143, 259; Hammer (Atâ Bey), VI, 58-59; Sicill-i Osmânî, I, 198-199; IV, 772; Danişmend, Kronoloji, II, bk. İndeks; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 199-200, 203, 233; A. C. Schaendlinger, Die Schreiben Süleymans des Prachtigen an Vasallen, Militarbeamte, Beamte und Richter, Wien 1986, I, 38-48; E. D. Petritsch, Registen der Osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv: 1480-1574, Wien 1991, I, 45-46, 76-84; Şerefeddin Yaltkaya, "Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi", VD, sy. 2 (1942), s. 83-169; M. Cavid Baysun, "Ahmed Paşa", İA, I, 193.

Feridun Emecen

KARA AHMED PAŞA KÜLLİYESİ

(bk. AHMED PAŞA KÜLLİYESİ).

KARA DÂVUD

Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin Delâʾilü'l-ḫayrât adlı salavat mecmuası üzerine yapılmış en meşhur Türkçe şerh.

Asıl adı Tevfîku muvaffikı'l-hayrât fî îzâhi meâni Delâili'l-hayrât (Tevfîku muvaffikı'l-hayrât li-neyli'l-berekât fî hidmeti menbai's-saâdât şerhu Delâili'l-hayrât) olan eserin müellifi, Kanûnî Sultan Süleyman devri müderrislerinden Kara Dâvud İzmitî'nin (948/1541) neslinden geldiği tahmin edilen Karadâvudzâde Mehmed Efendi'dir (ö. 1170/1756). Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında bilgi yoktur. Kitap, Bursalı Mehmed Tâhir tarafından yanlışlıkla Kara Dâvud İzmitî'ye nisbet edilmiştir.

Mehmed Efendi eserinde alışılagelen şerh yöntemini takip etmemiş, salavat ve duaların nakledilmesi sırasında değişik konulara geçmiş, bunları birbirinden farklı kıssa ve tasavvufî menkıbelerle zenginleştirmiştir. Bundan dolayı eserin hacmi genişlemiş, şerh olma niteliğini aşarak telif mahiyetini almış, ahlâk ve siyer konularını işleyen bir mev'iza kitabı halini almıştır. Kitabı bir girişten sonra sekiz bölüme (hizib) ayırmak mümkündür. Girişte Cezûlî'nin eserini yazmasına vesile olan menkıbeler anlatılır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'e salavat getirmenin fazileti, ebeveyni, doğumu, isimleri, isrâ ve mi'racı, arş, kürsî ve yedi gök tabakası, âlemlerin sayısı meselesi ve İblîs hakkındaki hikâyeler gibi konulara yer verilir. İkinci bölüm ehl-i abânın sayısı ve Resûl-i Ekrem'in hissî mûcizeleriyle ilgilidir. Üçüncü bölümde mukarrebîn ve hamele-i arş, cennet ehlinin ziyafet günleri, kevser, Resûlullah'ın hicreti, ayın yarılması (inşikāku'l-kamer) olayı ve Ebû Eyyûb el-Ensârî kıssası zikredilir. Dördüncü bölüm yahudi âlimlerine dair bazı menkıbeler, çocukların yaptıkları amellerin sevabının ebeveynlerine ulaşması ve namazın keyfiyeti gibi hususlarla ilgilidir. Beşinci bölümde Hızır ve İlyâs kıssaları, meleklerin tesbihi ve cuma namazının fazileti konularına temas edilir. Altıncı bölümde Hz. Mûsâ'ya Resûlullah'a salavat getirmesinin emredilmesi, mîsak, Âdem'den Îsâ'ya kadar geçen peygamberlere ait menkıbeler ve Kur'an âyetlerinin sayısı gibi meseleler üzerinde durulur. Yedinci bölümde bazı zikir metinlerini ve âyetleri okumanın fazileti, müminlerin meleklerden üstün konumda bulunuşu,

nübüvvetin vehbî oluşu, hûrîler, Cebrâil'in Peygamber'e geliş sayısı, Resûl-i Ekrem'in amcası Ebû Tâlib'le yaptığı Şam yolculuğu, Hz. Süleyman'ın kuşların zikrinden haber vermesi vb. konulardan bahsedilir. Sekizinci bölümde fakirliğin övünç vesilesi olduğunu belirten ve sûfîlerce Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetin mevzû oluşu, te'vil ve tefsirin açıklanması, ism-i a'zam duası, kalbin salâh ve fesadı üzerinde durulur. Firavun ve İblîs'le ilgili hikâyelere yer verilir. Eser Cezûlî'den nakledilen uzunca bir duanın tefsiriyle sona erer.

Kitabın en önemli özelliği, tasvirlerde ve menkıbelerle dolu anlatımlarda halkın duygularına ve hayal dünyasına hitap edecek bir üslûbun kullanılmasıdır. Bundan dolayı eser halk arasında çok rağbet görmüştür. Müellif konuları işlerken zayıf, uydurma ve İsrâiliyat türü rivayetlere başvurmuştur. Meselâ ruhen mi bedenen mi vuku bulduğu tartışmalı olan mi'rac olayının bedenen vuku bulduğu kabul edilmekle birlikte mi'rac hayal ürünü birçok unsurla desteklenmiş ve bunlar Resûl-i Ekrem'e izâfe edilmiştir. Bu arada yapılan tasvirler arasında Peygamber'in başına nurdan kavuk giydirildiği, Hz. Âdem'in yaratılmasından sekiz bin yıl önce Rıdvân tarafından sarılmış olan bu kavuğun kırk bin gözü ve her gözünde "Muhammed Allah'ın resulüdür, nebîsidir, habîbidir, halîlidir" şeklinde dört satırın yazılı olduğu vb. rivayetlere eserde sıkça rastlanır (Tevfîku muvaffikı'l-hayrât, s. 182). Bu tür mübalağalı ifadelere ve abartılmış sayılara dayanan tasvirlere yer verilen Kara Dâvud, halk eserleri arasında sağlam rivayetleri en az kullanan bir kitap niteliğine bürünmüştür.

Araştırmalar, yaygın biçimde okunan eserler arasında yer alan Kara Dâvud'un geleneksel yaşayış tarzını devam ettirmekte olan çevrelerde bugün hâlâ okunduğunu ortaya koymuştur (Günay, s. 252). 1254-1330 (1838-1912) yılları arasında on beş baskısı yapılan eserin Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yordam 2001 bilgisayar kütüphane kayıtlarında, İstanbul ve Anadolu'daki kütüphanelerde mevcut altmış civarında nüshası tesbit edilmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 218, Hamidiye, nr. 323, Serez, nr. 1770; Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 113). Kara Dâvud'u, Mehmet Faruk Gürtuna Şerh-i Delâil-i Hayrât (I-III, İstanbul 1971) ve Abdülkadir Akçiçek Delâil-i Hayrât Şerhi Kara Davud (İstanbul 1975) adıyla sadeleştirerek yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kara Dâvud, Tevfîku muvaffikı'l-hayrât, İstanbul 1266, s. 182; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 759; Osmanlı Müellifleri, I, 399; Îżâḥu'l-meknûn, I, 340; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 331; Karatay, Türkçe Basmalar, I, 542; Özege, Katalog, IV, 1645; Ünver Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, İstanbul 1999, s. 227, 252; Hatice Kelpetin, Yaygın İslâm Anlayışı: Klasik Dönem Osmanlı Geleneği (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-25.

Hatice Kelpetin Arpaguş

KARA DÂVUD İZMİTÎ

(ö. 948/1541)

Karadâvudzâdeler diye bilinen ulemâ ailesinin ilk temsilcisi.

İzmit'te doğdu, Kara Dâvud diye tanındı. Babasının adı Kemal'dir. Tahsilini Mevlânâ Lutfî, Hacıhasanzâde Efendi, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerin yanında tamamladı. Bursa Kaplıca, Trabzon, Edirne Üç Şerefeli ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik görevinde bulundu. 929'da (1522-23) Bursa kadılığına getirildi, ardından da bu görevinden azledilip emekliye sevkedildi. Uzun bir aradan sonra kadılık görevine tekrar döndüyse de bu defa kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 948 yılı Safer ayında (Haziran 1541) vefat etti ve Bursa'da Yıldırım civarında yaptırdığı mescidin hazîresine defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr. Mantığa dair olan kitap, Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr adlı eserine Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. Kara Dâvud'un bu eserine Birgili Kara Halil ve Yûsufefendizâde hâşiye yazmışlardır (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 290, 291). 2. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Küçük (Kûçek) ʿalâ Taḥrîri'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'ş-Şemsiyye). Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye'sine Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir (İstanbul 1285). Kâtib Çelebi, bu hâşiyenin Teftâzânî'nin öğrencisi Molla Kara Dâvud adındaki başka bir müellife ait olduğunu belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1063). Aynı

şekilde Osmanlı Müellifleri ile bazı kütüphane kayıtlarında (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 266, Fâtih, nr. 3270; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1535; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4379) Dâvûd b. Kemâl'e izâfe edilen Ḥâşiye ʿale't-Taṣavvurât ile Ḥâşiye ʿale't-Taṣdîḳāt'ın da Molla Kara Dâvud'a ait olması muhtemeldir. 3. Şerḥu'l-Menâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin usûl-i fıkha dair Menârü'l-envâr adlı eserine yapılmış bir şerhtir. Kaynaklarda zikredilmeyen eserin bir nüshası Köprülü

Kütüphanesi'nde mevcuttur (Mehmed Âsım, nr. 58). 4. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Cürcânî ʿalâ Meṭâliʿi'l-enẓâr. Yine kaynaklarda geçmemekle birlikte yazma nüshasında Kara Dâvûd b. Kemâl'e nisbet edilen eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1624), Kādî Beyzâvî'ye ait Ṭavâliʿu'l-envâr'a Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yapılan Meṭâliʿu'l-enẓâr adlı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Osmanlı Müellifleri ile bazı kütüphane kayıtlarında Maʿlûmât (Antalya İl Halk Ktp., Tekeli, nr. 872), yine Osmanlı Müellifleri'nde Şerḥu Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, Telḫîṣu Taḳrîri'l-ḳavânîn, Ḥâşiye ʿale't-Tehẕîb adlı eserler Kara Dâvud'a nisbet edilmişse de bunların Dâvûd-i Karsî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir (bk. DÂVÛD-i KARSÎ).

Kara Dâvud'un soyu kendisinden sonra Karadâvudzâdeler adıyla devam etmiştir. Mustafa Efendi, Süleyman Çelebi ve Alâeddin Ali Efendi onun oğullarındandır. Süleyman Çelebi'nin oğlu Abdülvâhid Vâhidî, Mustafa Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi ve Mehmed Efendi'nin oğlu Kemal Efendi gibi isimler de ulemâdandır. Delâʾilü'l-ḫayrât şârihi Karadâvudzâde Mehmed Efendi'nin de bu aileye mensup olduğu tahmin edilmektedir.

Mustafa Efendi (ö. 975/1567) ilk eğitimini babasından almış, daha sonra Mâlûl Emîr Efendi, Merhaba Efendi, Mîrim Köse, Câmid Efendi gibi âlimlerin öğrencisi olmuştur. Mustafa Efendi de müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş, Bursa Çendik Bey, Yenişehir Süleyman Paşa, İstanbul Kasım Paşa, Gahriye, Haseki, Sahn-ı Semân ve Yavuz Selim medreselerinde müderrislik yapmıştır. Ayrıca Medine kadılığına tayin edilmiş, hac vazifesini ifa ederken ölmüş ve Cennetü'l-bakī'da defnedilmiştir.

Mehmed Efendi (ö. 1031/1622) Bursa Murad Paşa, Yıldırım Bayezid, İstanbul Hasan Paşa, Mahmud Paşa, Şah Sultan, Vefa Hankah, Sahn-ı Semân, Haseki ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapmış, Süleymaniye Dârülhadis Medresesi müderrisliğine geldikten sonra Şam kadılığına, ardından da Mekke kadılığına tayin edilmiştir. Mehmed Efendi'nin ölümü için Kâtib Çelebi ve Brockelmann 1017 (1608) tarihini vermişlerse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1308; Brockelmann, GAL Suppl., II, 235) yaptığı görevler göz önüne alındığı takdirde Atâî ve Bağdatlı İsmâil Paşa'nın verdiği 1031 (1622) yılının daha isabetli olduğu anlaşılır (Zeyl-i

Şekāik, s. 640; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 272-273). Mehmed Efendi'nin bilinen eserleri şunlardır: 1. ed-Dürrü'l-laḳīt fî aġlâṭı'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ. Fîrûzâbâdî'ye ait el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'te Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ına yapılan atıflardaki hataları ele alan eser Mustafa Kılıçlı tarafından neşredilmiştir (Erzurum 1990). 2. Nihâyetü'l-mübtehiẓ fî şerḥi Kifâyeti'l-müteḥaffiẓ. Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed el-Huveyyî'ye ait lugata dair Kifâyetü'l-müteḥaffiẓ adlı eserin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1500; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 272-273). Mehmed Efendi'nin ayrıca mantıkla ilgili bir eseri olduğu kaydedilmektedir (Atâî, s. 640; Sicill-i Osmânî, IV, 148).

Abdülvâhid Vâhidî, Kanûnî Sultan Süleyman devri şairlerindendir. Medrese tahsilinden sonra Zeyniyye tarikatına girmiş, muhtemelen 985 (1577) yılında genç yaşta vefat etmiş, dedesi Dâvûd b. Kemâl'in yaptırdığı mescidin hazîresine babası Süleyman Çelebi'nin yanına defnedilmiştir (Baldırzâde Mehmed Efendi, s. 205). Kendisine birçok eser nisbet edilen Abdülvâhid Vâhidî'nin Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı Türkçe eseri Mevlevî, Bektaşî, Edhemî, abdalân-ı Rûm, Kalenderî, Haydarî gibi derviş grupları hakkında bilgi vermektedir (bk. DERVİŞ; HAYDARİYYE). Karakaşzâde Ömer Efendi (ö. 1047/1637), bu eseri büyük oranda kopya ederek Nûrü'l-hüdâ li-meni'htedâ (İstanbul 1286) adıyla kendisine mal etmiştir (Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân [nşr. Ahmet T. Karamustafa, "neşredenin girişi", s. 37-38]). Ayrıca Saâdetnâme (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 442) ve Gülistan (İÜ Ktp., nr. 827) adlı menâkıb türü eserlerin de Abdülvâhid Vâhidî'ye ait olması muhtemeldir. Bunların dışında müellife izâfe edilen diğer bazı eserlerin ise ona aidiyeti şüphelidir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 43-59).

BİBLİYOGRAFYA

[Kara] Dâvudzâde Mehmed Efendi, ed-Dürrü'l-laḳīt fî aġlâṭı'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ (nşr. Mustafa Kılıçlı), Erzurum 1990, neşredenin girişi, s. 1-5; Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Harvard 1993; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 239-240; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 400-401; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 118-119, 640;

Baldırzâde Mehmed Efendi, Ravza-i Evliyâ (haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 178, 205; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1063, 1308, 1500, 1717; Belîğ, Güldeste, Bursa 1287, s. 293-295; Sicill-i Osmânî, II, 324; IV, 148, 598, 701; Osmanlı Müellifleri, I, 399; II, 475; Serkîs, Muʿcem, II, 1506; Brockelman, GAL, I, 612; Suppl., I, 845; II, 235; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 361; II, 272-273; TÜYATOK, 07/IV, s. 56, nr. 2777.

Hatice Kelpetin Arpaguş

KARA FAZLÎ

(ö. 971/1564)

Gül ü Bülbül adlı mesnevisiyle tanınan divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. İstanbullu bir saracın oğludur. Fazlî, mahlası olup esmer oluşundan dolayı Kara Fazlî diye anılmıştır. Bazı kaynaklarda isminin Ali olduğu bildirilmektedir (meselâ bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1506). İlk öğreniminden sonra Arapça ve Üsküplü Riyâzî'den Farsça öğrendi. Bu arada şiire ilgi duyarak zamanın şairlerinin bir mektep kabul ettikleri Zâtî'nin Beyazıt Camii avlusundaki dükkânına devam edip onun talebeleri arasında yer aldı. Zâhirî ilimlerle uğraşırken hocası Üsküplü Riyâzî'nin de etkisiyle tasavvufa meylederek Halvetiyye tarikatının Gülşeniyye kolu şeyhlerinden Hasan Zarîfî Efendi'ye intisap etti.

Şehzade Mehmed'in sünnet düğününde Zâtî tarafından Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edilen Fazlî yazdığı bir kasideyi sultana sunmuştur (936/1530). Bu hadise o zamana kadar sıkıntı içinde yaşayan şair için bir dönüm noktası olmuş ve Şehzade Mehmed'in Manisa sancak beyliği sırasında divan kâtipliğine getirilmiş, onun ölümü üzerine de (950/1543) ünlü mersiyesini yazmıştır. Daha sonra Şehzade Mustafa'nın divan kâtipliğini yapan Fazlî, onun öldürülmesinin (26 Şevval 960 / 6 Ekim 1553) ardından Şehzade Selim'in divan kâtibi olmuş (969/1562), bu arada Şehzade Mustafa için de bir mersiye kaleme almıştır. Son yıllarında, Selim ile Bayezid arasındaki anlaşmazlıkta Bayezid İran'a sığınınca onun İran'dan talep edilmesiyle alâkalı yazışmaları yürütmüştür.

Kınalızâde Hasan Çelebi, Fazlî'nin 970 Ramazanında (Mayıs 1563) öldüğünü kaydederken (Tezkire, s. 755) diğer kaynaklar ittifakla 971 Ramazanında (Mayıs 1564) vefat ettiğini bildirmiştir. Ayrıca Âşık Çelebi onun Kütahya'da öldüğünü belirtmektedir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 198a).

İçe dönük ve duygulu bir şahsiyete sahip bulunan, aynı zamanda derviş mizaçlı ve zeki bir kimse olan Fazlî (Latîfî, s. 264) kendi çağında Türkçe'yi

iyi kullanan bir şair ve münşî olarak tanınmış, konuşma diline dayanan deyimlerle süslü üslûbu içinde Arapça-Farsça kelime ve terkipler tabii bir şekilde yer almıştır. Buna rağmen Zâtî ve Bâkî gibi çağının ünlü şairlerinin gölgesinde kalmaktan kurtulamamış, yalnızca Gül ü Bülbül mesnevisiyle tanınmıştır.

960'ta (1553) tamamlanarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf edilen Gül ü Bülbül 2450 beyitten oluşan, "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılmış orijinal bir mesnevidir. Sûfiyâne bir çerçevede nazmedilen eser tamamen temsilî (alegorik) bir tarzda kaleme alınmış olup Türk edebiyatındaki "gül ü bülbül" mesnevilerinin en başarılı örneğidir. İngilizce ve Almanca'ya da çevrilen mesnevi zamanında çok tutulmuştur. Birçok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 314/1; Mihrişah Sultan, nr. 386) eser üzerinde Nezahat Öztekin bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Kaynaklarda Fazlî'nin ayrıca bir divanı, Hümâ ve Hümâyun (Hâcû-yi Kirmânî'nin eserinden mülhem 5000 beyitlik mesnevi), Lüccetü'l-esrâr (Lehcetü'l-esrâr, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin, Nizâmî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ına nazire olarak yazdığı Maṭlaʿu'l-envâr'ı türünde bir mesnevi) ve Nahlistân (Sa'dî'nin Gülistân'ı tarzında kaleme alınmış mensur hikâye) adlı eserleriyle 1000 kadar rubâîsi olduğu bildirilmekteyse de (meselâ bk. Âşık Çelebi, vr. 198a; Kınalızâde, s. 756) bunların nüshalarına rastlanmamıştır. Fazlî, divan kâtipliği sırasında çok sayıda mektup yazarak zamanın önde gelen münşîleri arasında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fazlî, Gül ü Bülbül (haz. Nezahat Öztekin, doktora tezi, 1987), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 197b-198b; Latîfî, Tezkire, s. 264; Kınalızâde, Tezkire, s. 754-758; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1506; Gibb, HOP, III, 108-111; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 597-598; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 140; Nezahat Öztekin,

“Fazlî’nin Gül ü Bülbülü Üzerine Bir İnceleme”, MÜTAD, sy. 4 (1988), s. 119-134; Mustafa Özkan, “Şair Fazlı ve Gül ü Bülbülü”, İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1996, s. 81-86; a.mlf., “Gül ü Bülbül”, DİA, XIV, 222-223; M. Fuad Köprülü, “Fazlî”, İA, IV, 533-534; Fahir İz, “Faḍlī”, EI² (İng.), II, 737-738; “Fazlî (Kara)”, TDEA, III, 171-172; Tahsin Yazıcı, “Fażlī”, EIr., IX, 466.

Hasan Aksoy

KARA HALİL EFENDİ

(1804-1880)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Mecitözü'nde doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. Amasya'da bir süre eğitim görüp ardından Konya'ya gitti. Burada daha sonra şeyhülislâm olan Hasan Fehmi Efendi ile aynı medresede okudu ve arkadaş oldu. Oradan icâzet alarak onunla birlikte İstanbul'a geldi. İstanbul'da Vidinli Hoca Mustafa Efendi'nin ve Dersiâm Abdurrahman Efendi'nin derslerine girdi. 1834'te icâzet aldı. Ertesi yıl ruûs imtihanını kazanarak ilmiye sınıfına girdi. 1839'da ibtidâ-i hâric derecesiyle Sırrîzâde Mescidi'nde Vahîd Bey Dersiyesi müderrisliğine getirildi. Daha sonra fetvahâneye devam ederek müsevvid oldu.

1861'de İstanbul kadılığı bab nâibi olan Halil Efendi ertesi yıl fetva emaneti başmüsevvidliğine, 1864'te mahrec mevleviyetine yükseltildi. 1865'te kassâm-ı askerîlik görevine getirildi, o yılın ramazanında kendisine Yenişehir mevleviyeti verildi. 1866'da fetva emini olup Edirne mevleviyetiyle ödüllendirildi; 1867'de Haremeyn pâyesine, 1868'de İstanbul pâyesine ulaştı. Aynı yılın sonunda Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğine tayin edildi. 1870'te görevinden ayrılarak hacca gitti. Bu yıl içinde önce Meclisi Tetkîkāt-ı Şer'iyye ve ardından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti üyeliklerine getirildi. 1871'de ikinci defa fetva eminliği görevine tayin edildi ve şeyhülislâm oluncaya kadar yedi yıl boyunca görevlerini sürdürdü. Bu arada 1873'te Anadolu kazaskerliği pâyesini almış ve 1877'de kurulan Hey'et-i A'yân üyesi olmuştu.

15 Receb 1294'te (26 Temmuz 1877) II. Abdülhamid tarafından İmâm-ı Sultânî Hayrullah Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. Yaklaşık dokuz ay bu makamda kaldıktan sonra 9 Zilhicce 1295'te (4 Aralık 1878) azledildi. Azil sebebi olarak Abdülaziz'in hal' fetvasını kaleme almasından dolayı II. Abdülhamid'in kendisine güvenmemesi gösterilir. Halil Efendi bu dönemde birçok idarî ve siyasî toplantıya

katılmış, önemli kararların alınmasında rol oynamıştır. Özellikle Abdülaziz'in hal'ine dair fetvayı Midhat Paşa'nın isteği üzerine hazırladığı belirtilir (Cevdet Paşa, Ma'rûzât, s. 230). Mâbeyinci Fahri Bey ise Mütercim Rüşdü, Midhat ve Hüseyin Avni paşaların üçünün birden Halil Efendi'den hal' fetvası istediklerini, Halil Efendi'nin de, "Pek münasip olur" diyerek fetvayı hazırlayıp gönderdiğini yazar (İbretnümâ, s. 125). Midhat Paşa, daha sonra yargılanması sırasında Halil Efendi'nin hal' fetvası müsveddesini cebinde hazır taşıdığını ifade etmiştir.

Haziran 1876'da Meşrutiyet idaresi için Bâb-ı Fetvâ'da toplanan Meşveret Meclisi'ne katılan Halil Efendi fetva vermek üzere şeyhülislâmlıkta bir hey'et-i ilmiyye teşkilini önerdi. Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin sahilhânesinde bir araya gelen ve Abdülhamid'in cülûsuna karar veren özel meclise fetva emini olarak katıldı. Kubbealtı'nda toplanan Hey'et-i Vükelâ huzurunda V. Murad'ın hal' fetvasını fetva emini sıfatıyla okudu (a.g.e., s. 130, 131). Diğer taraftan 2 Temmuz 1878'de Kıbrıs meselesiyle ilgili olarak vekillerin ve şeyhülislâm mâzullerinin katılmasıyla Mâbeyn-i Hümâyun'da akdedilen olağan üstü mecliste, Rumeli ve Anadolu'da mahiyeti belli olmayan bazı kazançlar karşılığında Kıbrıs gibi çok önemli bir toprağın terkinin asla doğru olmayacağını söyledi (Türkgeldi, s. 103). Halil Efendi âyan üyeliği devam ederken 27 Muharrem 1298'de (30 Aralık 1880) vefat etti ve Fâtih Camii hazîresine defnedildi.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti üyeliği sırasında uzunca bir süre Cevdet Paşa ile birlikte çalışan Halil Efendi'nin fetva emini unvanıyla Mecelle'nin 7-11, 13-16. kitaplarında ve unvansız olarak 12. kitabında mührü bulunmaktadır.

Konuların tartışılması sırasında yaptığı katkıları ile Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin ana unsurlarından biri olmuştur (Mardin, Medenî Hukuk, s. 164). Cevdet Paşa, kendisine bir süre hocalık da yapmış olan Halil Efendi'nin fıkıh bilgisinden çok yararlanmıştır. Yakından tanıdığı Halil Efendi'yi, ulemâdan bir zat olduğu halde "umûr-ı hâriciyyesi kıt", çocuk gibi her şeye aldanan ve devlet erkânı tarafından aldatılabileceğine ihtimal vermeyen saf, kişiliği zayıf bir kimse olarak tanımlamaktadır (Ma'rûzât, s. 230). Onun derin bir hukuk bilgisine sahip olduğu, bazı fıkıh

kitaplarına şerhler yazarak yorum ve tenkitler yaptığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, IV, 9, 11, 84; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 230; Sicill-i Osmânî, II, 309; Fatma Âliye Hanım, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 19; İlmiyye Salnâmesi, s. 608-609; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 311; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar, Ankara 1946, s. 54; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1957, s. 103; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, s. 126-127, 819-822; a.mlf., Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Ankara 1996, s. 16, 18, 20, 21, 60, 164; Mâbeynci Fahri Bey, İbretnümâ (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 125, 130, 131; Danişmend, Kronoloji2, IV, 260; V, 157; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 209-211.

Mehmet İpşirli

KARA HOCA

(bk. ALÂEDDİN ALİ ESVED).

KARA MEMİ

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ekol sahibi sernakkaşı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi saray ehl-i hiref, mevâcib, masraf vb. defterlerinde Rum nakkaşları arasında adı Kara Mehmed Çelebi (TSMA, nr. D 4104), Mehmed-i Siyah (TSMA, nr. D 9613-3) ve Kara Memi (TSMA, nr. D 9612) şeklinde geçmektedir. Sanatkârın Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi kayıtlarından müzehhip ve ressam olarak saray hizmetinde bulunduğu ve II. Selim döneminde de hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Tezhip sanatını saray nakışhânesinde İranlı Âgā Mîrek'in talebesi ressam Şahkulu'nun (ö. 963/1556) nezâretinde öğrendi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan Rebîülâhir 932 (Ocak 1526) tarihli ehl-i hiref mevâcib (maaş) defterindeki kayda göre Şahkulu, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferi dönüşü Tebriz'den Amasya'ya getirmiş olduğu sanatkârlardandır. Daha sonra İstanbul hassa harcına havale edilmiş, 1 Muharrem 927 (12 Aralık 1520) tarihli ehl-i hiref defterine kaydedilmiştir. Şahkulu, Osmanlı nakış sanatının klasik çağını oluşturan sanatkârların başında ve saz yolu üslûbunun temsilcisi olarak Kara Memi gibi pek çok müzehhip yetiştirmiştir. Rebîülevvel 952 (Mayıs 1545) tarihine ait maaş defterinin dokuzuncu sırasında Mehmed-i Siyah'ın günlük 16.5 akçe aldığı kayıtlıdır (TSMA, nr. D 9613-3).

Kara Memi, hocası Şahkulu'ndan sonra cemâat-i nakkāşânın Rûmiyân bölüğü başında günlük 25.5 akçe ücretle nakkaşbaşı olarak görevlendirilmiştir (Muharrem 965-966 [Kasım 1557-1558] tarihli ehl-i hıref defteri, vr. 12a). Devrin sanat anlayışını etkileyen kendi üslûbunu bu dönemde ortaya koymuştur. Elinden çıkmış tezhipli elyazması kitap, ferman ve vakfiyelerdeki yarı üslûplaşmış çiçek motifleriyle bahar dalı kompozisyonlarında yeni bir üslûp ve anlayış getirdiği açıkça görülmektedir.

Hamburg Kunst und Gewerb Müzesi'nde bulunan Rebîülâhir 961 (Mart

1554) tarihli Muhibbî divanı Kara Memi'nin üslûbunu müjdeleyen ilk imzalı örnek olarak kabul edilir. Bilinen diğer imzalı eserleri Nuruosmaniye Kütüphanesi ile (nr. 3873) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 5467) kayıtlı Şâban 973 tarihli (Mart 1566) Dîvân-ı Muhibbî tezhipleridir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha 370 varak, 165 × 263 mm. ebadında, âharlı, âbâdî, şeker, krem, sarı, yavru ağzı, fıstıkî renk kâğıtlara Mehmed Şerif Efendi'nin ince nesta'lik hattıyla yazılmıştır. Metin dış pervazı renkli halkâr tekniğinde tezhip edilmiş yarı üslûplaşmış gül, karanfil ve lâleler, bahar dalı motifleriyle koltuk, beynessutur tezhibi, hatâyî ve rûmî motiflerinin hâkim olduğu halkâr tekniğinde dış bordür tezhibi Kara Memi üslûbunun en olgun dönemini temsil etmektedir.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan (Emanet Hazinesi, nr. 49), XVI. yüzyıl ortalarında Osmanlı saray nakışhânesinde restore edilmiş 745 (1344) tarihli Abdullah Sayrafî ketebeli mushafın cilt

yan kâğıdı üzerindeki "tezhibeş bekalem-i Kara Mehmed Çelebi sernakkāşân-ı dergâh-ı âlî üstâdü'l-küttâb fî sene 962" ibaresi bu mushafın da onun eliyle tezhip edildiğini göstermektedir. Kara Memi üslûbunun en gelişmiş özelliklerini aksettiren bu mushaf 16 × 23 cm. ölçüsünde ve 330 varaktır. Âharlı koyu krem rengi kâğıt üzerine nesih hatla on beş satır yazılmış ve metnin etrafı devrinin özelliğine uygun cetvelsizken sonradan altın cetvel çekilmiş ve tezhip edilmiştir. Üç varak halindeki zahriye sayfası, serlevha, Fâtiha ve Bakara sûrelerinin ilk âyetleri, 329b, 330a, 330b sayfaları tam sayfa tezhipli, 3b, 4a sayfalarının bordür halinde etrafı tahrirli halkâr, sûre başları ve cüz, aşır, hizb âyet gülleri tezhiplidir. Kara Memi'nin bu eserinde de yarı stilize çiçek motifleri görülür. 330b sayfasında, sûre başı ve gül tezhiplerinde geleneksel rûmî ve hatâyî motiflerine yepyeni bir uygulama ile bir canlılık katmıştır.

Kara Memi tarzının izleri görülen diğer imzasız eserler arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Revan Köşkü, nr. 738; İÜ Ktp., TY, nr. 6976) Dîvân-ı Muhibbî tezhibi, aynı yerdeki (Revan Köşkü, nr. 824; Emanet Hazinesi, nr. 2851) lake cilt kabı ile 947 (1540) tarihli kırk hadis (Emanet Hazinesi, nr. 2851), Ahmed Karahisârî'nin 953'te (1546-47) istinsah ettiği mushaf-ı şerif (Yeni Yazmalar, nr. 999), Kanûnî Sultan Süleyman tuğrası (Güzel Yazılar, nr. 1400), yine Topkapı Sarayı Müzesi

Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hazine, nr. 1517) 965 (1558) tarihli Ârifî Fethullah Çelebi'nin Şehnâme-i Âl-i Osmân adlı eserinin V. cildini oluşturan Süleymannâme'si, İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı (nr. 2191) 947 (1540) tarihli Hürrem Sultan vakfiyesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 1426), Şah Mahmûd Nîşâbûrî murakkaı diye bilinen albüm içindeki meşhur İranlı hattatların kıta tezhipleri zikredilebilir. Bu eserler tezhip tekniği, renk ve desen kompozisyonu bakımından Kara Memi tarzında olmakla beraber saray nakışhânesinde çalışan pek çok uzman sanatkârın ortak işidir.

Süleymaniye Camii için yazılan mushafların tezhip ve cilt masraflarını gösteren İstanbul saraylarına ait 960-963 (1553-1556) tarihli muhasebe defterlerinde zikredilen nakkaşlar arasında Kara Memi'nin bir mushaf tezhip ettiği ve karşılığında 6000 akçe aldığı kaydedilir. Saray sanatkârlarının padişaha takdim ettikleri bayram hediyelerini ve karşılığında aldıkları ihsanları gösteren Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki (nr. D 8244) tarihsiz belgede, on yedi nakkaş arasında on altıncı sırada nakkaş Kara Memi'nin bir nakışlı divit, on beş boyalı kalem getirdiği kaydedilir.

Saray nakkaşları sadece saray kitaplığı için kitapların tezhip ve minyatürlenmesinde değil aynı zamanda sarayın ve padişahın inşa ettirdiği eserlerin tezyinatını yapmakla da sorumlu idiler. Nitekim Süleymaniye Camii'nde kubbe ve kemerlerin tezyinatı (kalem işi) için Kara Memi'nin on günlük mesaisine mukabil 120 akçe aldığı yazılıdır (Barkan, I, 177).

Osmanlı saray nakışhânesinde gelişme zemini bulan tezhip sanatı XVI. yüzyıl ortalarında Şahkulu, bilhassa Kara Memi ve öğrencilerinin zevk ve dehasıyla altın çağını idrak etmiştir. Yetiştirdiği bu öğrenciler arasında oğlu da yer almaktadır. Osmanlı sanatında sadece tezhipte değil camilerin çini ve kalem işleri, saray için imal edilen halı, kumaş ve el işlemelerinde, ahşap, maden ve kuyumculuk işlerinde Kara Memi üslûbu uzun müddet hâkim olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 4104, D 8244, D 9612, D 9613-3; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 65, 67; Süheyl Ünver, Müzehhip Kara Memi, İstanbul 1951; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış San'atı Tarihi Araştırmaları, Ankara 1953, s. 3, 5, 7; vesikalar, I; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972, I, 177; Esin Atıl, The Age of Sultan Suleyman the Magnificent, Washington 1987, s. 29-107; Coşkun Ak, Muhibbî Divanı, Ankara 1987, s. 31-39; Nurhan Atasoy - J. Raby, İznik Seramikleri, London 1989, s. 222-223; M. Rogers, "Kara Mehmed Çelebi (Kara Memi) and the Role of the Sernakkāşān", Suleyman the Magnificent and His Time, Paris 1992; Müjgân Cunbur, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Başmüzehhibi, Kara Memi", Önasya, II/23, Ankara 1967; Haydar Yağmurlu, "Tezhip Sanatı Hakkında Genel Açıklamalar ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde İmzalı Eserleri Bulunan Tezhip Ustaları", TEt.D, sy. 13 (1973), s. 102-103; Zeren Tanındı, "13-14. yy. da Yazılmış Kur'an'ların Kanuni Döneminde Yenilenmesi", Topkapı Sara-yı Müzesi: Yıllık-1, İstanbul 1986, s. 140-152; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Sarayı'nda Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defteri", TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 26; Filiz Çağman, "Kanunî Dönemi Osmanlı Saray Sanatçıları Örgütü, Ehl-i Hiref", Türkiyemiz, XVIII/54, İstanbul 1988, s. 15; Yıldız Demiriz, "16. Yüzyıl Kur'an Tezhipleri Hakkında Bazı Notlar", STY, sy. 13 (1988), s. 63-72; Gülbün Mesara - Şeyda Can, "Konstantıniyye, H. 971/M. 1563 Tarihli Dîvân-ı Muhibbî ve Ünlü Sanatkârı Müzehhip Kara Memi", Art Decor, sy. 49, İstanbul 1997, s. 108-116.

Gülnur Duran

KARA MURAD PAŞA

(ö. 1065/1655)

Osmanlı sadrazamı.

1004 (1596) yılı civarında doğdu. Arnavut asıllı olup babasının adı Mustafa'dır. I. Ahmed döneminde Yeniçeri Ocağı'na girdi ve saksoncu ortasında yetişti. Ardından odabaşılığa, çok geçmeden de yayabaşılığa terfi etti. Saksoncubaşı olduktan sonra 1048'de (1638) IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne katıldı. Bağdat'ın İran işgalinden kurtarılmasının ardından zağarcıbaşı unvanıyla bir süre orada kaldı.

1055'te (1645) kul kethüdâlığına yükseltilen Murad Ağa, uzunca bir süredir ocak içinde terkedilmiş bazı âdet ve törenleri ihya etti (Naîmâ, IV, 111). Bu sıfatla yeniçeri ağasına vekâleten bir kısım yeniçerilerle birlikte Girit'e gitti ve Venedikliler'le savaştı. Bazı kalelerin alınmasında ve özellikle Hanya'nın zaptında önemli rol oynadı (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, s. 630), bir süre sonra sekbanbaşılığa getirildi. Girit adasının kuzeybatı ucundaki Kisamo Kalesi'nin de zaptını sağlayan Murad Ağa, Deli Hüseyin Paşa'nın Girit serdarlığı döneminde bir süre Hanya muhafızlığı yaptı (Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 282, 283). Bu arada sekbanbaşılıktan alınmıştı.

İstanbul'a döndükten sonra Sultan İbrâhim'in hal'i olayına karıştı. Ocakta resmî görevi olmamasına rağmen nüfuzu büyüktü. Vezîriâzam Hezarpâre Ahmed Paşa'nın devlet adamlarından talep ettiği kürk ve amber bedelini vermek istemeyen ocak ağaları Kara Murad Ağa'nın etrafında birleşmişti. Ahmed Paşa ocak ağalarını topluca öldürtmek isteyince Murad Ağa'nın evinde toplanan ağalar Ahmed Paşa'yı ortadan kaldırmaya karar verdiler ve isyan hazırlığına başladılar (a.g.e., II, 327). Fâtih Camii'nde toplanan âsiler önce Ahmed Paşa'yı parçalayarak öldürdüler, ardından Sultan İbrâhim'i tahttan indirip yerine yedi yaşındaki oğlu IV. Mehmed'i tahta geçirdiler. Murad Ağa, cülûsu müteakip 29 Zilhicce 1058'de (14 Ocak 1649) yeniçeri ağalığına getirildi (a.g.e., II, 329). Yeni sadrazam Sofu Mehmed Paşa'nın

ocak ağalarından Sarı Hüseyin Kethüdâ'yı öldürtmesi ve Kösem Sultan'ı ortadan kaldırmak istemesi üzerine vezîriâzama kin bağlayan Murad Ağa durumdan büyük vâlide sultanı haberdar etti ve buna karşılık ondan sadrazamlık sözü aldı.

Osmanlı donanmasının Foça önlerinde Venedikliler'e yenilmesi bahanesiyle azledilen Sofu Mehmed Paşa'nın yerine 9 Cemâziyelevvel 1059'da (21 Mayıs 1649) sadrazamlığa getirilen Murad Paşa, konağı olmadığından hükümet işlerini bir süre Ağakapısı'ndan yönetti. Daha sonra Dâvud Paşa Sarayı'na taşındı, bu arada Cigalazâde Mahmud Paşa'nın sarayını kiraladı (Naîmâ, IV, 406). Sadâretinin ilk haftalarında Üsküdar'a yakın Bulgurlu'ya kadar gelen Celâlî elebaşısı Gürcü Nebî isyanıyla uğraştı ve onu bertaraf etti (Mehmed Halîfe, s. 57). Bu hizmetine karşılık samur kürk ve hil'atle taltif edildi.

Önceleri hükümet işlerini ocak ağalarıyla birlikte yürüten Murad Paşa zamanla bunların, özellikle de küçük vâlide Turhan Sultan'ın adamı Kethüdâ Bey'in müdahalelerinden rahatsız olmaya başladı. Kendisi büyük vâlide Kösem Sultan tarafından destekleniyordu. Ocak ağaları da büyük ve küçük vâlide taraftarları diye ikiye ayrılmıştı. Bazan vezîriâzama sert ve tehdit edici hatt-ı hümâyunlar geliyordu. Sonunda ocak ağalarının baskısına dayanamayan Murad Paşa 7 Şâban 1060'ta (5 Ağustos 1650) sadrazamlıktan istifa etti ve kendi arzusu üzerine Budin beylerbeyiliğine gönderildi. Üç buçuk yıl kadar burada kaldıktan sonra 5 Muharrem 1064'te (26 Kasım 1653) kaptan-ı deryâ oldu (Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 392). Vezîriâzam Derviş Mehmed Paşa ile arası açık olduğundan hazineden gerekli tahsisatı alamamakla birlikte kendi kesesinden de harcayarak hazırladığı ve içinde yedi adet Trablusgarp gemisinin de bulunduğu donanma ile Gelibolu'ya hareket etti. Bozcaada'da Mısır'dan gelen gemilerle buluştu ve Çanakkale Boğazı'nı tutan Venedik donanması ile karşılaştı. Midilli ve Sakız'dan gelen bey gemileriyle Tunus'tan gelen gemilerin de iltihakının ardından Osmanlılar'ın hücumuyla başlayan deniz savaşı altı saat kadar sürdü ve Osmanlılar'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Kaynaklarda zaferin kazanılması, Murad Paşa'nın baştarda yerine levend kıyafetiyle bir fırkateyne binerek sürekli donanma gemileri arasında dolaşıp gazileri teşvik etmesine bağlanır. Bunun ardından Ege'de dolaşan Osmanlı donanması Eğriboz'a ve Mora sahillerine uğramış, yenilenen Venedik

donanmasıyla Değirmenlik adası önlerinde karşılaşmış ve onları geri çekilmeye mecbur bırakmıştı. Murad Paşa, bazı gemilerle bir süre Rumeli kıyısında dolaştıktan sonra Girit'e hareket etti. 1065 Muharreminde (Kasım 1654) altı düşman aktarması ve yüzlerce esirle İstanbul'a döndü; üst üste üç samur kürkle taltif edilerek kaptan-ı deryâlıkta bırakıldı (a.g.e., II, 394-395).

Felç olmasından dolayı görevinden alınan Derviş Mehmed Paşa'nın yerine Halep Valisi İpşir Mustafa Paşa sadrazam tayin edilmişti. Ancak onun Anadolu'daki karışıklıkları düzeltme bahanesiyle bir türlü İstanbul'a gelmemesi, hakkında bazı dedikoduların çıkmasına ve saraydaki rakiplerinden Defterdar Moralı Mustafa Paşa'nın alenen sadâret mührünü istemesine sebep oldu. İpşir'i sevmemesine rağmen padişahın huzuruna çıkan Kara Murad Paşa büyük fitneye sebep olacağını söyleyerek bu tayini engelledi. Bu arada durumu mektupla İpşir Mustafa Paşa'ya bildirdi. Ancak vezîriâzamın bir türlü gelmemesi üzerine faaliyetlerini arttıran rakipleri sarayda yapılan toplantıda mührün Moralı Mustafa Paşa'ya verilmesini yeniden gündeme getirdiler ve bu hususta padişahı ikna ettiler. Tekrar devreye giren Kara Murad Paşa, bunun Anadolu'yu karışıklıklar içine sokacağını söyleyerek padişahı fikrinden döndürdü. Toplantı sonunda Murad Paşa'ya saldıran saray ağaları onu öldürmek istedilerse de başarılı olamadılar. Hayatını tehlikede gören Murad Paşa, İpşir Mustafa Paşa gelinceye kadar divan toplantılarına katılmadı.

Hayatından endişe ettiği için İzmit'ten ileriye geçmekte tereddüt gösteren İpşir Mustafa Paşa'ya vâlide sultanın güvenilir adamı Reyhan Ağa vasıtasıyla haber gönderildi ve sadrazam sonunda ikna edildi. Kalabalık maiyetiyle Üsküdar'a gelen İpşir Paşa ilk iş olarak görev yerlerinde bazı değişiklikler yaptı ve kendisine rakip gördüğü kişileri birer bahane ile bertaraf etti, bunlardan Defterdar Moralı Mustafa Paşa'yı öldürttü. Bu arada Kara Murad Paşa ile de uğraşmaya başladı. Zira onun padişaha yakınlığını biliyordu ve bir an önce İstanbul'dan uzaklaştırılmasını istiyordu.

Venedikliler'e karşı kazandığı son deniz zaferleriyle ünü artmış olan Murad Paşa, bir bakıma makama gelmesine yol açtığı sadrazama yakınlaşmayı denedi ve ona bazı uyarılarda bulundu. Ancak sadrazamın kendisine karşı tutumu değişmedi. Görünürdeki tartışma konusu donanmanın Akdeniz'e

hareketi için gerekli nakit idi. Tersane tahsisatını kestiren İpşir Paşa, Murad Paşa'ya donanma giderlerini kendi kesesinden karşılamasını emretmişti. Vezîriâzamın uzlaşmaz tavrı karşısında Murad Paşa kendi kesesinden harcama yapmayı kabul etti, fakat bu arada İpşir Mustafa Paşa'yı ortadan kaldırmanın yollarını aramaya başladı. Daha önce büyük vâlide Kösem Sultan'ın himayesinde olduğundan sarayda birçok casusu ve ihsanına nâil olmuş kimseler vardı; böylece gelişmelerden haberdar oluyordu.

Kara Murad Paşa'nın hedefi büyük bir isyan çıkararak İpşir Mustafa Paşa'yı ortadan kaldırmaktı. Bunun için işe önce, İpşir Paşa ile birlikte Üsküdar'a gelen, fakat umduklarını bulamayan, bu yüzden vezîriâzamla araları açılmış olan sipahi elebaşılarını elde etmekle başladı. Bunların en nüfuzlusu olan Kürt Mehmed'i bir gece Tersane'ye çağırdı ve onu ikna etti. Kaptan-ı deryâ ile görüşmesinden sonra İpşir'in kendileri hakkındaki tasavvurlarından daha da kuşkulanan Kürt Mehmed bütün sipahilerle birlikte Murad Paşa'nın yanında olacağına dair söz verdi ve o gece Tersane'den ayrıldı. Murad Paşa, ertesi gece devletten alacaklı olan veya malları kalan diğer mağdurlarla görüştü, kendisini destekledikleri takdirde zayiatlarını telâfi edeceği hususunda vaatte bulundu. Bu arada Yeniçeri Ocağı'nda etkili olan Kara Hüseyin Ağa'nın da desteğini aldı. Bu görüşmelerden sonra büyük vâlideye haber göndererek denize açılıncaya kadar üzerinden himayesini çekmemesini istedi. Yeniçerilere gerekli taktikleri verip güya sefere çıkacakmış gibi donanma işleriyle meşgul olmaya başladı.

İsyan Üsküdar'da patlak verdi. Kul kethüdâsının kışla kapılarını kapattırması durumu daha vahim hale getirdi. 2 Receb 1065'te (8 Mayıs 1655) 500 kadar sipahi Kürt Mehmed önderliğinde Atmeydanı'na geldi. Âsi lideri burada yaptığı konuşmada yeniçerileri de davet ederek birleşme teklifinde bulundu. Esasen hazır vaziyette olan yeniçerilerin katılmasıyla isyancıların mevcudu iyice arttı (Naîmâ, VI, 83-84). Şeyhülislâm Ebû Said Efendi'yi yanlarına çağıran âsiler, asıl hedefleri olan Vezîriâzam İpşir Mustafa Paşa'yı da getirtmek istedilerse de âkıbetini tahmin eden İpşir Paşa bunu kabul etmedi. Öte yandan isyanın gerçek tertipçisi olan Kara Murad Paşa hiçbir şeyle ilgisi yokmuş gibi donanma işleriyle meşgul görünüyordu. Vezîriâzam sonunun iyi olmadığını anlayınca Üsküdar'a geçmek istedi,

fakat bütün iskeleler tutulmuş olduğundan bunu gerçekleştiremedi. Bunun üzerine şeyhülislâmla birlikte saraya gitti. Bu arada

vezîriâzam ve şeyhülislâmın konaklarını yağmalayan âsiler, özellikle Hasan Can'ın oğlu Hoca Sâdeddin Efendi'nin ahfadından Şeyhülislâm Ebû Said Efendi'nin 150 yıldan beri birikip kendisine intikal eden nefis eşya ve kitaplarını da telef etmişlerdi (a.g.e., VI, 91). Sarayda yapılan toplantı sırasında hayatından ümidini kesen İpşir Mustafa Paşa sadâret mührünü padişaha teslim etmek zorunda kaldı. IV. Mehmed de hemen mührü Kara Murad Paşa'ya vererek onu vezîriâzam yaptı (Abdurrahman Abdi Paşa, s. 30).

Tertiplediği isyan sonunda 5 Receb 1065'te (11 Mayıs 1655) ikinci defa sadrazam olan Murad Paşa çok zor durumda kalmıştı. Çünkü bir yandan devlette parası kalanların alacaklarını geri vermeye söz verdiğinden hazineyi tüketmiş, öte yandan daha önce kayıtları silinenlerle "veledeş" denilen sipahi oğullarını ocağa almakla devlet giderlerini en az bir misli arttırmıştı. Bu kadar masrafa para yetiştirmekte zorlanan Murad Paşa, tayinler için saraydan sık sık tezkireler gelmesi ve zorba ileri gelenlerinin tayin işlerine karışmaları, taşrada Abaza Hasan önderliğinde Anadolu'da bir isyan çıkması karşısında çareyi kendi isteğiyle görevden ayrılmakta buldu (16 Şevval 1065 / 19 Ağustos 1655). Karaçelebizâde, onun "hal‘ u iclâî fikr-i fâsidi belâsına giriftar" olduğunu söyleyerek kendisinin buna karşı sert sözlerle mukabele ettiğini ve görevden ayrıldığını yazar (Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, s. 268). Bazı kaynaklarda ise istifaya mecbur edildiği rivayetine yer verilir (Naîmâ, VI, 110-112). Hacca gitme isteği sebebiyle Şam beylerbeyiliğine getirildi. Birkaç gemiyle Şam'a hareket eden Murad Paşa Payas'ta karaya çıktı, fakat burada rahatsızlandı. Yolda hastalığı artınca Hama'da bir süre Arnavut Mehmed Paşa'nın konağında kaldı ve orada sıtmadan öldü (Zilhicce 1065 / Ekim 1655), Mehmed Paşa'nın kendisi için hazırlattığı türbeye gömüldü (Evliya Çelebi, III, 78).

Kaynaklarda ümmî, fakat zeki, cesur, soğukkanlı, gayretli, cömert, etkili konuşmasıyla çevresini yönlendirebilen bir kişi olarak nitelenen Kara Murad Paşa iri yapılı idi ve bu yüzden "dev" lakabıyla da anılırdı. Girit savaşlarında Hanya'nın ve bazı küçük kalelerin fethinde rol oynamış, kul kethüdâlığında ocakta bir süredir yürürlükten kalkmış merasimleri ihya

etmiş, kaptan-ı deryâlığı sırasında Venedikliler'e karşı zaferler kazanmıştır. Ancak İpşir Mustafa Paşa'ya karşı tertiplediği isyan devlete çok pahalıya mal olmuş, Tarhuncu Ahmed Paşa zamanında nisbeten düzelen maliye tekrar bozulmuş, giderler gelirlerin çok üstüne çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 239, 242, 247, 282, 283, 327, 329, 339, 344, 346, 347, 348, 349, 357, 358, 360, 361, 392, 393-395; a.mlf., Tuhfetü'l-kibâr, s. 130-132; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 630, 635; a.mlf., Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27, 32, 41, 59, 60, 211, 223, 226, 228, 250-251, 253, 255, 264, 268; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ömer Karayumak), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 57-58, 82-83; Vecîhî Hüseyin, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 35a, 36b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 274; III, 78-81; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10, 30, 45, 53-58, 61, 64-69; Naîmâ, Târih, IV, 111-205, 253, 295-301, 318, 322, 331, 380-406, 411 vd., 451, 456; V, 16-18, 21, 362, 373-374, 390 vd., 396-407, 444 vd.; VI, 17-19, 31, 33 vd., 72, 74 vd., 83-84, 91, 107-112; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 89-91; Silâhdar, Târih, I, 7, 9-11, 12, 15-16, 19-20, 168; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 585, 588, 599-600, 601, 657, 659; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 121; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 35; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 62-64; Hammer (Atâ Bey), X, 67, 108, 109 vd., 143, 144-145, 160-164, 220-221, 225-227, 233, 234, 238, 239, 244-249; Sicill-i Osmânî, IV, 356; Ahmed Refik, Ocak Ağaları, İstanbul 1931, s. 3-75; a.mlf., "Kara Murad", İkdam, sy. 7787, 17 Ekim 1918; sy. 7803, 2 Kasım 1918; Danişmend, Kronoloji, III, 400, 408, 412, 413, 414, 415, 419, 420, 509, 511, 554; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 218, 222, 233-235, 240-248, 267, 268-269, 272-276, 279-288, 313, 314, 316, 328, 336; III/2, s. 276, 282, 397-398, 409, 410; Ersen Bulam, Kara Murad Paşa (lisans tezi, 1961), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 122; Cavid Baysun, "Kösem Sultan", İA, VI,

918, 919; İsmet Parmaksızoğlu, “Murad Paşa (Kara, Dev)”, TA, XXIV, 440-441.

Abdülkadir Özcan

KARA MUSTAFA PAŞA

(bk. MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA).

KARA SİNAN

(ö. 885/1480 [?])

Osmanlı âlimi.

Akhisar yakınlarında Seydi köyünden olup doğum tarihi bilinmemektedir. Asıl adı Sinâneddin Yûsuf, babasının adı Abdülmelik, dedesininki Bahşâyiş'tir. Arapça, fıkıh, astronomi gibi ilimleri tahsil ettikten sonra müderrislik yaptığı kaydedilir. Dinî ilimler ve edebiyatta devrinin önde gelen âlimleri arasında sayılan Kara Sinan'ın vefat tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda 852 (1448) olarak verilen tarih (Osmanlı Müellifleri, I, 397; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 560) Hezmü'l-cüyûş adlı eserinin telif yılı olup Keşfü'ẓ-ẓunûn'da eż-Żamâʾir isimli eserini de 868'de (1464) telif ettiği belirtilir (II, 1087). İbnü'l-İmâd ölüm tarihini 885 (1480) yılının başları olarak kaydeder (Şeẕerât, VII, 343).

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye (Riʿâyetü'l-viḳāye bi-Viḳāyeti'r-rivâye). Sadrüşşerîa es-Sânî'nin, dedesi Tâcüşşerîa'nın fıkha dair Viḳāyetü'r-rivâye adlı eserine yazdığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 866, Damad İbrâhim Paşa, nr. 583, vr. 1-378; Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 799). 2. Zeynü'l-Menâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüyle ilgili Menârü'l-envâr'ının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 373 [müellif hattı]; Cârullah Efendi, nr. 539). 3. el-Mażbûṭ şerḥu'l-Maḳṣûd. Sarf ilmine dair el-Maḳṣûd isimli meşhur eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4851; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6631, 6632). 4. Revâḥu'l-ervâḥ. Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un sarf ilmine dair Merâḥu'l-ervâḥ'ının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4795, Esad Efendi, nr. 3134; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6715, 6751; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2872; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 24; Suppl., II, 14). 5. eş-Şâfiye şerḥu'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in sarfla ilgili eş-Şâfiye adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 19, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1842; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6735; İÜ Ktp., AY, nr. 1312, 2516, 2966). 6. Hezmü'l-cüyûş fi'l-ġālib ve'l-maġlûb. Muhtasar bir eser olup müellif bunu daha sonra Ḥazmü'l-cüyûş adıyla şerhetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2043). 7. eż-Żamâʾir

(a.g.e., II, 1088).

Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Kara Sinan’a nisbet edilen Ḥâşiye ʿalâ şerḥi’l-mülaḫḫaṣ fi’l-heyʾe ve Ecvibe ʿan iʿtirâżâti’l-Ḳasṭallânî fi’l-cüzʾi’llez̠î lâ yetecezzâ adlı risâlelerin Sinan Paşa’ya ait olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 211; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 228; Hoca Sadeddin, Tâcü’t-tevârih (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, V, 172; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti’l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa,

nr. 1887, vr. 268a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1022, 1088, 1651, 1807, 1819, 1826, 2023, 2043; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VII, 343; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2634; Osmanlı Müellifleri, I, 397; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 560; Brockelmann, GAL, II, 24; Suppl., I, 647; II, 14; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137-141; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 40-41.

Tahsin Özcan

KARA ŞEMSİ

(1829-1886)

Mevlevî şairi.

1829 Martında Konya'da doğdu. Asıl adı Süleyman olup Kara Abdal ismiyle de tanınmaktadır. Konya'da arazi sahibi Âşık Osman'ın oğludur. İlk tahsilini bu şehirde yaptı. On beş-on altı yaşlarında iken Şems-i Tebrîzî Dergâhı'na intisap etti. Türbedar Seyyid Emîrşah Kaygusuz Abdal Dede'nin yardımıyla çeşitli dinî eserler okuduktan sonra Abdal Mehmed Sûdî'ye intisap ederek Mevlânâ Dergâhı'nın matbahında çilesini ve seyrü sülûkünü tamamladı (1844). Kendisinden inâbe aldığı Kaygusuz Dede ona Şems-i Tebrîzî'ye izâfeten "Şemsî" mahlasını verdi.

Kaygusuz Dede'nin tâlimatı üzerine Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'ne giderek orada dört yıl kadar ilim tahsiliyle meşgul oldu. Bursa ve İstanbul'daki dergâhları ve meşâyihi ziyaret ettikten sonra tekrar Konya'ya döndü (1856). 1857'de evlendi ve bu evlilikten sırasıyla Mehmed Şemseddin, Hasan Hüsnü ve Hüseyin Ârif adlarında üç oğlu dünyaya geldi.

1870 yılında Horasânî Ali Dede'nin vefatı üzerine meşihatla Aydın Güzelhisarı'nda onun dergâhına gönderildi. Orada irşadla meşgul olurken Girit'teki Hanya Mevlevîler'inden gelen davet üzerine 1872'de Hanya'ya gitti ve ailesiyle oraya yerleşti. 5 Temmuz 1880'de açılan Hanya Mevlevîhânesi'nin inşasında büyük hizmetleri oldu. 23 Zilhicce 1303'te (22 Eylül 1886) Hanya'da vefat etti ve mevlevîhânenin hazîresine defnedildi. 1924 nüfus mübadelesinde dergâhın bazı eşyası ve hazîrede yatan diğer şeyhlerin naaşlarıyla beraber Kara Şemsi'nin naaşı da önce İzmir Mevlevîhânesi hazîresine, onun yıkılması üzerine Balçova Mezarlığı'na nakledildi (Kara Şemsi ve oğullarının Hanya Mevlevîhânesi'ne hizmetleri için bk. HANYA MEVLEVÎHÂNESİ).

Dinî ve tasavvufî manzumeler yazan, Nûrî, Şemsî, Sem'î, Niyâzî, Abdal mahlaslarını kullanan Kara Şemsi'nin Türkçe ve Farsça manzumelerinin

bulunduğu divanı oğlu Hüseyin Ârif tarafından Tuhfetü'lMesnevî alâ hubbi'l-Haydarî ve Dîvânçe-i Kara Şemsî adıyla, başında Girit vilâyeti mutasarrıfı İbrâhim Şerif Efendi'nin bir takriziyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1305). Divanının baştan on altı sayfalık kısmında Farsça manzumeler, geri kalan kısımda ise kırk altısı gazel olmak üzere toplam seksen dört manzume bulunmaktadır. Farsça kısımdaki münâcât, na'‘t, methiye ve mersiyelerle Türkçe kısımdaki kaside, tarih, murabba, şarkı ve gazel türünde manzumelerin toplam beyit sayısı 1040'tır. Divanın başında ayrıca müellif hakkında bilgi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1803-1804; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 162-164; “Abdal, Kara Şemsi”, TDEA, I, 9; Tahsin Yazıcı, “Abdāl, Qara Šemsī”, EIr., I, 174.

Abdullah Uçman

KARABACEK, Josef Ritter von

(1845-1918)

Avusturyalı şarkiyatçı.

20 Eylül 1845'te Graz'da doğdu. Viyana'da hukuk okudu; fakat daha sonra Şark dillerine geçti ve nümismatik, epigrafya, arkeoloji, sanat tarihi ve özellikle tarihî dokumacılıkla ilgilenmeye başladı. 1868'de doktorasını verdi; ertesi yıl İslâm paleografyası ve nümismatiği dalında kadrosuz doçent, 1874'te de Viyana Üniversitesi'nde kadrosuz profesör oldu; 1884'te aynı üniversitenin Şark Tarihi ve Dilleri Bölümü'ne kadrolu profesör tayin edildi. Hocalığı sırasında Şark tarihçiliğine yeni bir bakış açısı getirmiş ve Türkolog Friedrich Edler von Greifenhorst Kraelitz, semitist Adolf Grohmann gibi ünlü öğrenciler yetiştirmiştir. 1888'de Avusturya Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi ve ölünceye kadar uhdesinde kalan akademi sekreterliğine getirildi. 1899 yılında imparatorluk kütüphanesi nâzırlığına (hâfız-ı kütüb) tayin edildi ve kendisine saray müşaviri rütbesiyle asalet unvanı verildi. Mısır'dan pek çok eski Mısır, Kopt (Kıptî), Grek ve Arap papirüsünün Avusturya'ya götürülmesine yardımcı olan Karabacek çalışma hayatı boyunca bunların, aralarında Arapça klasikler kadar Arap dili ve medeniyetinin İslâm öncesi kaynaklarının da yer aldığı 4000'den fazlasını elden geçirdi, ayrıca Avusturya Millî Kütüphanesi'ndeki (Hofbibliothek) yazmaları tanıttı. Karabacek 9 Ekim 1918'de öldü.

Karabacek'in yirmi yıla yakın bir süre Avusturya Bilimler Akademisi'ni yönetmesi, aristokratlarla yakınlığından dola-yı çağdaş meslektaşları arasında bilim adamlığından çok saraya mensup bir kimse olarak tanınmasını önleyememiş, ayrıca bulunduğu yüksek mevki ve sosyal konumu da ilmî çalışmalarının açıkça tenkit edilmesine imkân vermemiştir. Karabacek şahsiyeti, ilim telakkisi ve metodu, nihayet dili itibariyle bir önceki yüzyıl çizgisinde kalmış, ancak ilk defa ele aldığı bâkir sahaların oluşturduğu cazibe ve hayranlık ona kudretli hâmilerinin de desteğiyle ilmin ikbal kapılarını açmıştır. Kullandığı malzemelerin ölümüne kadar kendi inhisarında kalmasından ötürü çalışmalarının ve ortaya koyduklarının

doğruluk derecesini zamanında denetlemek mümkün olamamış, söylediklerine ve yazdıklarına da kimse karşı çıkma cesaretini gösterememiştir. Ancak bu malzemelerin daha sonra tekrar gözden geçirilmesi, yazdıklarının ve vardığı sonuçların çok önemli bir kısmının ilmen değersiz olduğunu ve ilim âlemini büyük yanılgılara sürüklediğini ortaya koymuştur. Meselâ papirüsler üzerindeki birtakım figürleri Grekçe, Latince ve bazı dokuma parçaları üzerindeki arabeskleri kûfî harfler sanarak okumaya kalkışması ve Güney Arabistan'da yalancı peygambere ait Latince yazılı sikkeler olduğunu ileri sürmesi bunlardan bazılarıdır. Sonuçta birçok doğru bilgi ve ilmî yargıyı altüst eden Karabacek, bütün bunları okuyucuya hayranlık veren bir ayrıntıya girme titizliği içerisinde dipnotlar ve açıklamalarla sunarak büyük bir kitlenin kendisini haksız bir şekilde yüceltmesine yol açmıştır. Ancak onun Arap papirolojisi ve kitap-kâğıt tarihi araştırmacılığı gibi tarihe yardımcı bazı bilim dallarının kurulmasına öncülük etmesi de unutulmaz hizmetleri arasındadır.

Eserleri. Karabacek birçok kitap ve makale yazmış olup çalışmalarının bazıları şunlardır: 1. Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen (Leipzig 1874). 2. Die persische Nadelmalarei Susandschird (Leipzig 1881). 3. Die Involutio im arabischen Schriftwesen (Wien 1896). 4. Die arabischen Papyrusprotokolle (Wien 1908). 5. Muhammedanische Kunststudien (Wien 1913).

6. Ein Koranfragmant des 9. Jahrhunderts aus dem Besitz des Seldschukensultans Kaikubad (Wien 1918).

Karabacek'in başlıca makaleleri şunlardır: "Der Papyrusfund von El-Faiyûm" (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften, Wien, 33 [1883], 1. Abteilung, s. 207-242); "Über muhammedanische Vicariatsmünzen und Kupferdrachmen des 12.-13. Jahrhunderts" (Numismatische Zeitschrift, Wien 1869, I, 265-300); "Die Bedeutung der arabischen Schrift für Kunst und Gewerbe des Orients" (Kunst und Gewerbe, Weimar 1877, XI, 225-228, 233-235, 241-243, 249-251, 257-259); "Zur muslimischen Keramik" (Österreichische Monatsschrift für den Orient, X [Wien 1884], s. 281-292); "Das arabische Papier: eine historisch-antiquarische Untersuchung" (Mitteilungen aus der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer, II/3 [Wien 1887], s. 87-178); "Neue Quellen zur

Papiergeschichte" (a.g.e., IV [Wien 1888], s. 75-122); "Neue Entdeckungen zur Geschichte des Papieres und Druckes" (Österreichische Monatsschrift für den Orient, XVI [Wien 1890], s. 161-170); "Arabische Felseninschriften bei Tór" (WZKM, X [1896], s. 186-190); "Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin" (a.g.e., XI [1897], s. 1-21) (çalışmalarının bir listesi için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XV, 129-134).

BİBLİYOGRAFYA

C. H. Becker, Islamstudien, Leipzig 1932, II, 491-494; a.mlf., "Joseph von Karabacek", Isl., X (1920), s. 233-238; "Josef Ritter von Karabacek", Österreichisches biographisches Lexikon, Graz 1965, III, 4224; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 129-134; "Josef Ritter von Karabacek", JRAS, 4 (1920), s. 671-672; G. Mauthe, "Die Direktion Josef Karabacek an der k. k. Hofbibliothek in Wien (1899-1917). Eine Errinnerung anlässlich der hundertjährigen Wiederkehr von Josef Karabaceks Diensantritt", Biblos: Beiträge zu Buch, Bibliothek und Schrift, sy. 38 (1999), s. 89-114.

DİA

KARABAĞ

Azerbaycan’da tarihî öneme sahip bir idarî bölge.

Eski Roma ve Yunanlılar’ın Albanya, Araplar’ın Helenistik devirde burada yaşayan Arran veya Arianoi adlı bir kavme izâfeten Arrân dedikleri Gence ve Karabağ’ı ihtiva eden bölge Türk hâkimiyeti döneminde Karabağ adını almıştır. Bölge dağların ve yüksek yaylaların hâkim olduğu bir araziye sahiptir. Sınırları güneyde Hudeferin Köprüsü’den Sınık Köprüsü’ne kadar Aras çayı, doğuda Kür çayı, kuzeyde Gence ile sınırı Goran çayına kadar olan kısım ve Kuşbek, batıda Salvatı ve Erikli olarak adlandırılan Karabağ dağları oluşturur. Merkezi Stepanekert şehri olan bölge 4400 km² genişliğindedir. Nüfusu 193.000’dir (1991 tah.).

Karabağ Roma, Sâsânî ve Bizans hâkimiyetinde kaldıktan sonra Hz. Osman zamanında müslümanlar tarafından fethedildi (bk. ARRÂN). V. (XI.) yüzyılda Büyük Selçuklular bölgede kontrolü ele geçirdiler. Bölge bu tarihten itibaren Oğuz muhaceretine sahne oldu. Ardından Irak Selçukluları’nın eline geçen Karabağ ve civarı sırasıyla İldenizliler, İlhanlılar, Timurlu ve Akkoyunlular’ın idaresi altına girdikten sonra Safevîler’in eline geçti. Safevîler döneminde Şah Tahmasb, Anadolu’dan gelerek Akkoyunlular’a karşı savaşan Kaçar kabilesinden Şahverdi’yi Karabağ beylerbeyi tayin etti. Osmanlılar’ın bu bölgeyle ilgilenmeleri XVI. yüzyılın ilk yarısındaki İran seferlerine rastlar. Ancak bölgenin doğrudan Osmanlı idaresine geçmesi 1578 Osmanlı-Safevî savaşı esnasında oldu. 1590 antlaşmasıyla Osmanlı Devleti’nin Yukarı Azerbaycan’daki hâkimiyetini tanıyan Safevîler 1603’te karşı saldırılar sonucunda bölgeyi yeniden ele geçirdiler. Osmanlı idaresi altında iken bu bölge Gence’nin fethinin ardından kurulan eyaletin sınırları içindeydi. 1001 (1593) tarihli kayıtlarda burası “vilâyet-i Gence Karabağ” adıyla zikredilmiştir. Burada Gence (Gence, Gence Aranı, Gence Dağıstanı, Şemkür Aranı, Sonkur Dağıstanı, Kürkbasan Aranı, Şütür, Dankı, Zegem Aranı, Yavlak, Tavus, Temirhasan nahiyeleri), Berda, Hacın, Ahıstâbâd, Dizak, Hakâri ve Varand sancakları yer almaktaydı (Kırzıoğlu, s. 372-373).

Karabağ XVIII. yüzyıla kadar Safevîler'in kontrolü altında kaldı. 1722-1724 yıllarında Ruslar'ın bu bölgeye inmesi üzerine harekete geçen Osmanlı Devleti Azerbaycan'ı ele geçirdi. Ruslar'la 1724'te İstanbul'da yapılan antlaşmayla Karabağ Osmanlı Devleti sınırları içinde bırakıldı. Fakat 1731'den itibaren hızlanan Osmanlı-İran savaşı sonrasında 1736'da yapılan antlaşmayla İran'a terkedildi. İran'da Nâdir Şah'ın idareyi ele geçirmesinin ardından Karabağ'da önemli gelişmeler oldu. Nâdir Şah, Karabağ'da idareyi elinde tutan ve kendine boyun eğmeyen Cevanşir aşiretinin reisi Penah Ali'yi Horasan'a sürdü. Ancak Nâdir Şah'ın 1747'de öldürülmesinden sonra Horasan'dan kaçıp Karabağ'a gelen Penah Ali burada Karabağ Hanlığı'nı kurdu. 1748-1750 yıllarında Bayat, Şahbulak, Eskeran ve Şuşa (Penahâbâd) kalelerini yaptırarak hanlığını kuvvetlendirmeye çalıştı. 1751'de Kaçarlı Muhammed Hasan Han'ın saldırılarını püskürtmeyi başardı. Ardından Afşarlı Feth Ali Han kumandasındaki bir birlik 1755'te Şuşa'ya hücum etti. Uzun süren bu kuşatmadan sonra Penah Ali Han ona tâbi oldu ve oğlu İbrâhim Han'ı rehin verdi. O sıralarda İran'da diğer bir güç odağı da Kerim Han Zend idi. Feth Ali ile arası iyi olmayan Kerim Han ile birlikte hareket eden Penah Ali Han, Feth Ali'yi mağlûp ederek esir aldı.

Feth Ali Han'a karşı verilen bu mücadelenin ardından çevresinde güçlü bir hanlık istemeyen Kerim Han, Penah Ali ve oğlu İbrâhim'i danışman sıfatıyla Şîraz'a getirtti. Penah Han 1759'da burada öldü. Karabağ'a dönen İbrâhim Halil Han ile yokluğundan faydalanarak hanlığı ele geçiren kardeşi Mehreli arasında hanlık mücadelesi başladı (Ehmed Bey Cavanşir, Karabağ Hanlığının Tarihi, s. 57). Bu mücadeleyi 1763'te İbrâhim Halil Han kazandı ve Mehreli'yi Kuba'ya kaçmaya mecbur bıraktı. Ancak mücadele Mehreli'nin öldürüldüğü 1785 yılına kadar sürdü. Bu arada Ruslar da Kafkaslar'da giderek etkili rol oynamaya başlamışlardı; 1783'te Gürcistan'ı kontrolü altına alarak Kafkaslar'daki dengeleri kendi lehlerine bozdular. Rus desteğini arkasına alan Gürcü Kralı II. Irakli Karabağ hanlığını tehdit etti. Bu tehdit karşısında Osmanlı Devleti'ne başvuran Karabağ hanı, Osmanlı Devleti'nin Rusya ile ilişkilerini bozmak istememesi dolayısıyla beklediği desteği alamadı. Bu arada Rusya'nın himayesini kabul eden Gürcistan'ı ve kendisine itaat etmeyen Karabağ Hanlığı'nı cezalandırmak için harekete geçen İran Şahı Kaçarlı Ağa Muhammed Han 1795'te büyük bir orduyla Şuşa'yı kuşattıysa da alamadı. 1797'deki ikinci kuşatma

sırasında Ilısu'ya çekilen İbrâhim Halil Han, Ağa Muhammed'in Haziran 1797'de öldürülmesi üzerine iki ay kaldığı Ilısu'dan hanlığına geri dönerek idareyi kardeşinin oğlu Mehmed'den geri aldı. Ağa Muhammed Han'ın yerine geçen Feth Ali Şah da Karabağ hükümetini ona verdi. Bu iyi ilişkiler Rus ordularının Gürcistan'a yerleştiği 1801'e kadar sürdü. Rus Çarı I. Aleksandr'ın

tahta çıkmasıyla Kafkasya'ya daha da ağırlık veren Ruslar, 1802'de Bakü ve Karabağ'ın kendilerine tâbi olmasını istedilerse de bu teklif kabul edilmedi. Ruslar'ın Ocak 1804'te Gence'yi işgal etmeleri üzerine İbrâhim Halil Han 1805 Mayısında Kürekçay'da imzaladığı on bir maddelik antlaşma ile Rusya'ya tâbi oldu. Ancak daha sonra Şubat 1806'da Rus General Tsitsianov'un Bakü'de öldürülmesini de fırsat bilerek Ruslar'ı Karabağ'dan çıkarmayı planladıysa da Ruslar'ın bundan haberdar olması üzerine 10 Haziran 1806'da ailesiyle birlikte katledildi.

İran-Rus savaşlarının (1804-1813) ardından yapılan Gülistan Antlaşması ile Karabağ Ruslar'a bırakıldı ve 1822'de çarın fermanıyla hanlık lağvedildi. 1868'e kadar Bakü vilâyetine bağlı bulunan Karabağ Gence vilâyeti teşkil edilince buraya bağlandı. Rusya'da çarlık rejimine karşı meydana gelen isyanlar sırasında 1905'te Karabağ'da Âzerî ve Ermeniler arasında çatışmalar çıktı.

Karabağ'ın sosyal ve ekonomik yapısı hakkındaki bilgiler XVIII. yüzyıldan sonra çoğalmaktadır. Hanlıkta ziraat, hayvancılık ve küçük el sanayii gelişmişti. Özellik le ipekçilik, dokumacılık ve demircilik yaygın meslekler arasında yer alıyordu. Ruslar'ın 1810'daki tesbitine göre Karabağ'da 5000 aile yaşamaktaydı (Bronevskim, I, 60). Bu da yaklaşık 25.000 nüfusa tekabül etmektedir. 1823'te yine Ruslar tarafından verilen aile sayısı 18.500 olup bu da yaklaşık 90.000 kişiye denk düşmektedir. Burada zikredilen nüfusun üçte birinin Ermeni olarak belirtilmesi dikkat çekicidir. Verilen rakamlar arasında bir kıyaslama yapıldığında nüfusun geçen on üç yıl zarfında bir hayli artmış olduğu görülmektedir. Bu da 1806-1812 Osmanlı-Rus ve 1804-1813 İran-Rus savaşları esnasında buralara bir hayli Ermeni göçü geldiğini göstermektedir. 1832 yılına gelindiğinde Karabağ'daki yerleşik aile sayısı 20.456 idi (yaklaşık 100.000 kişi; bk. Utverjdenie Russkago Vladiçestvana Kavkaz, XII, 146).

Rusya'da 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Ermeniler'in Karabağ üzerindeki hak iddialarıyla birlikte çatışmalar da başladı. Osmanlı kuvvetleri 25 Eylül 1918'de buralara hâkim oldu, ancak 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi'nin ardından bölgeden çekildiler. İngilizler'in eline geçen Karabağ 1919'da Azerbaycan'a dahil edildi. Ruslar'ın 1920 Mayısında Karabağ'ı işgal etmesiyle Karabağ meselesi yeni bir boyut kazandı. Mesele Moskova'da ele alınmış ve Anastas Mikoyan'ın 20 Mayıs 1920'de Lenin'e verdiği raporunda Ermeniler'in Karabağ'la hiçbir bağı bulunmadığı ve buranın Bakü'den koparılmaması gerektiğini belirtmişti (Altstadt, sy. 74 [1991], s. 52). 1921'de Karabağ meselesi devlet yetkilileriyle komünist partisi arasında rekabete yol açtı. Azerbaycan Komünist Partisi konunun araştırılması için üç kişilik bir heyet kurdu. Bu heyetin verdiği raporlar doğrultusunda 30 Haziran'da Dağlık Karabağ Özerk Bölgesi'nin tesisine karar verildi ve bu karar 24 Temmuz 1923'te ilân edildi. Azerbaycan'ın idaresi altında oluşturulan bu bölge 4200 km² olup Cevanşir, Şuşa, Cebrail, Zengezur ve Kubatlı'nın bir kısmını kapsıyordu (a.g.e., s. 51). Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği içerisinde Ermeniler'in Karabağ'a yönelik faaliyetleri 1970'li yılların sonuna doğru giderek arttı. Ermeniler 3-6 Eylül 1979'da Paris'te, ardından 1983'te Lozan'da toplanan Dünya Ermenileri Kongresi'nde Sovyet Rusya'da bulunan 29.000 km²'lik Ermenistan'ın kendilerine yetmediğini belirterek Karabağ'ın Ermenistan'a katılması için eylem kararı aldılar. 13 Temmuz 1985'te Sevr'de yapılan III. Dünya Ermenileri Kongresi'nde alınan kararlar arasında Karabağ'ın Ermenistan'a katılması için kamuoyu faaliyetlerinin başlatılması da vardı. Avrupa'da bu tür faaliyetler tertip edilirken Amerika Birleşik Devletleri'nde de Karabağ'ın ele geçirilmesi için yardım ve finansal destek sağlamak amacıyla Ermeni Karabağ Dayanışma Komitesi kuruldu. Ermeniler'in benzeri çalışmaları karşısında kayıtsız kalmayan Azerbaycan yetkilileri, Dağlık Karabağ'ın Azerbaycan'ın ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtir bir deklarasyon yayımladı (Das Massaker, s. 12-13). 25 Ocak 1988'de Karabağ'da yaşayan Âzerîler, Ermeniler tarafından göçe zorlanmaya başlandı ve bunun neticesinde şubat ayından itibaren Karabağ'dan yapılan göçler hızlandı. Ermeniler 21 Şubat 1988'de Karabağ'ın Ermenistan'a ait olduğunu ilân ettiler ve 24 Şubattan itibaren de bu bölgedeki Âzerîler'i baskı altında tutmaya başladılar. Aynı yılın haziranında Ermeni Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Dağlık Karabağ'ı

Azerbaycan Yüksek Sovyeti'nden istediyse de teklif reddedildi. Daha sonra bu teklifi Moskova da kabul etmedi. Meşrû yollarla istediklerini elde edemeyen Ermeniler, 1989'da Karabağ ile yapılan ulaşımı engelleyip yollara mayınlar döşeyerek kontrolü ellerine geçirmeye başladılar. Bunun üzerine 1990'da Azerbaycan Halk Cephesi Millî Savunma Komitesi kurarken, Yüksek Sovyet Prezidyumu Karabağ'ın Azerbaycan'ın olduğunu tekrar teyit etti. Ancak Sovyetler'in dağılmasının ardından 1992 yılında Ruslar'dan silâh ve destek alan Ermeniler Şuşa, Hocalı ve diğer yerleri ele geçirdiler; bu esnada sivil halkın büyük kısmı mülteci durumuna düştüğü gibi bir kısmı da Ermeniler tarafından öldürüldü. Şu anda (2001) Âzerî topraklarının % 20'lik kısmı Ermeni işgali altında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. von Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien Unternommen in den Jahren 1807 und 1808, Halle-Berlin 1814, II, 234; S. Bronevskim, Izvestiya o Kavkaze, Moskva 1823, I, 60; K. Koch, Reise durch Russland nach dem kaukasischen Istmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838, Stuttgart-Tübingen 1843, II, 83; J. W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen reiches in Europa, Gotha 1855, III, 570-579; P. G. Butkova, Materiali Dilya Novoy İstorii Kavkaza, s 1722 po 1803 God, Sanktpeterburg 1869, s. 405, 430-434; Aktı Cobrannie (ed. A. D. Berje), Tiflis 1868 → Bakı 1992, II, 11-13; Utverjdenie Russkago Vladiçestva na Kavkaz (ed. Potto), Tiflis 1901, XII, 146; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993 (İstanbul 1962), s. 114 vd.; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 83-91, 372-373; Mirze Adıközel Bey, Garabağname, Bakı 1989; Mirze Camal Cavanşir Garabaği, Garabağ Tarihi, Bakı 1989; Ehmed Bey Cavanşir, Garabağ Hanlığının 1747-1805-ci İllerde Siyasi Veziyyetine Dair, Bakı 1989; a.mlf., Karabağ Hanlığının Tarihi (trc. Yusuf Gedikli), İstanbul 1993; Das Massaker (ed. E. Zekai Ökte), İstanbul 1993, s. 7, 12-13, 22, 27, 49, 129, 145, 161; Süleyman Eliyarlı, "Azerbaycanın Beynelhalk Çekişme Meydanına Çevrilmesi", Azerbaycan Tarihi (nşr. Süleyman Eliyarlı), Bakı 1996, s. 472-484, 504; a.mlf. - Kerim Şükürlü, "Rusya'nın

Kuzey Hanlıkları İşgal Etmesi", a.e., s. 575-577, 588-590, 610; Kerim Şükürlü, "Azerbaycan Hanlıkları", a.e., s. 510-550; A. L. Altstadt, "Dağlık Karabağ-Azerbaycan SSC'deki Kavga Odağı" (trc. Eşref B. Özbilen), TDA, sy. 74 (1991), s. 47-62; A. B. Aslan, "Dağlık Karabağ", a.e., sy. 83 (1993), s. 201-210; Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", TTK Belgeler, XIII/17 (1993), s. 373; A. Zeki Velidi Togan, "Arran", İA, I, 596; a.mlf., "Azerbaycan", a.e., II, 113-114; Mirza Bala, "Karabağ", a.e., VI, 212-217; C. E. Bosworth, "Kara Bagh", EI² (İng.), IV, 573; N. Gurko-Kygajin, "Azerbaycanskaya Sovetskaya Sotsialis-ticeskaya Respublika", BSE, I, 659-665; N. Pokrevskiy, "Kavkazskiy Voynı", a.e., XXX, 483-505; "Garabag", Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, Bakü 1979, III, 45-48; Abdülkerim Özaydın, "Arran", DİA, III, 394-395.

Mustafa Aydın

KARABÂĞÎ

Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 942/1535)

Osmanlı âlimi.

Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde doğdu. Burada bir süre eğitim gördükten sonra Anadolu'ya geçerek İstanbul'a yerleşti. Dönemin âlimlerinden Ya'kūb b. Seyyidî Alizâde'nin derslerine katıldı ve onun muîdi oldu. Ardından İstanbul'daki çeşitli medreselerde ders verdi. Daha sonra İznik'teki Süleyman Paşa Medresesi'ne tayin edildi ve arkasından terfi ederek yine oradaki Orhan Gazi Medresesi'nde görev aldı. Abdurrahman b. Cemâleddin Merzifonî onun talebesi ve muîdi oldu (Atâî, s. 82). Karabâğî vefatına kadar bu medresedeki görevine devam etti.

Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi ilimlerde geniş bilgiye sahip olan Karabâğî'nin hayatından bahseden kaynakların onu allâme diye tanıtmaları bu ilimlerdeki yüksek derecesini göstermektedir (meselâ bk. Taşköprizâde, s. 457; İbnü'l-İmâd, VII, 251). Osmanlı Devleti ilmiye geleneği içinde akılcı yönü ağır basan Fahreddin er-Râzî ekolüne mensup olduğu anlaşılan Karabâğî'nin daha çok felsefî ve aklî ilimlere ağırlık verdiği görülmektedir. Çeşitli ilim dallarını ilgilendiren çalışmaları kendisinin ilmî kapasitesi yanında çok yönlü bir âlim olduğunu kanıtlamaktadır. Onun bilhassa Gazzâlî ile başlayan "tehâfüt" türü eserler içinde yer alan ta'likatı söz konusu literatüre bir katkı niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte Karabâğî tehâfüt geleneğinin mutlak takipçisi değildir. Nitekim mantıkî bir bütünlük içinde kaleme aldığı ta'likatında Gazzâlî ile Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin bazı görüşlerini eleştirebilecek ilmî kapasiteyi göstermiştir.

Eserleri. 1. el-Maḳālât fî ʿilmi'l-muḥâḍarât. Kısaca Muḥâḍarât ve Câlibü's-sürûr ve sâlibü'l-ġurûr adıyla da anılan eser ansiklopedik mahiyette bir çalışma olup yirmi üç bölümden (makāle) oluşmaktadır. İlâhiyyât, fıkıh, ahlâk, siyaset, âdâb-ı muâşeret, mizah, hastalıklar ve dua, tövbe ve pişmanlık gibi konulara dair bilgiler içeren kitabın pek çok yazma nüshası

mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 896; Esad Efendi, nr. 2894; Ayasofya, nr. 4282). 2. Taʿlîḳa ʿalâ Tehâfüti'l-felâsife. Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin Tehâfütü'l-felâsife'siyle ilgili bir çalışma olup eserde Hocazâde'nin ele aldığı yirmi iki meselenin sadece ilk on ikisi işlenmiştir. Dolayısıyla mârifetullah, göklerin hareketi, mûcize, insan nefsinin durumu ve âkıbeti, cesetlerin haşri vb. konulara yer verilmemiştir. Karabâğî'nin aklî ilimlere ve özellikle felsefeye olan vukufunu ortaya koyan eser müstakil bir tehâfüt çalışması görünümündedir. Zira Karabâğî, belli bölümleri iktibas ederek onları açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda diğer tehâfüt türü eserlere ve bazı kaynaklara da atıflar yaparak tutarlı ve tenkitçi bir zihniyetle mukayese ve muhâkemelerde bulunmuştur. Ayrıca bazan Hocazâde'den alıntı yapmaksızın yeni bir konuyu tartışmaya açmıştır. Bu sebeple kitap Tehâfütü'l-ḥükemâʾ olarak da anılmıştır. Tek nüshası bilinen eser (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 787), Abdurrahim Güzel tarafından bir incelemeyle birlikte Karabâğî ve Tehâfüt'ü adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1991). 3. Şerḥu İs̱bâti'l-vâcib. Celâleddin ed-Devvânî'nin Risâle fî is̱bâti'l-vâcib'i üzerine bir şerh olup birçok nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 290/1; Yazma Bağışlar, nr. 152/1). Habîbullah Mirza Can eş-Şîrâzî kitaba bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1254/3; Dârülmesnevî, nr. 290/2). 4. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-lâmiyye fi't-tevḥîd. Sirâceddin el-Ûşî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye olarak da bilinen akaide dair el-Emâlî adlı eserinin şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 552). 5. Şerḥu Kitâbi'l-Îsâġūcî (Brockelmann, a.g.e., I, 609). 6. Şerḥu'l-ʿAḍudiyye. Adudüddin el-Îcî'nin âdâb konusunda yazmış olduğu risâleye dair bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3458/2; Tırnovalı, nr. 1410/3). 7. Risâle fî baḥs̱i'n-naḳīż. Kelâm ve felsefedeki bazı karşıt terimlerin incelendiği küçük bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6326/14; Serez, nr. 3833/3). 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eseri üzerine yapılmış bir hâşiyedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 847). 9. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî. Tefsirin bir bölümüne dairdir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 80; Âtıf Efendi Ktp., nr. 366; Murad Molla Ktp., nr. 239). 10. Taʿlîḳa ʿalâ Tefsîri'l-Keşşâf (Mecdî, s. 456; Îżâḥu'l-meknûn, II, 353). 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye adlı fıkha dair eserine Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd'un yaptığı şerhin hâşiyesi olup çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 974; Yozgat, nr. 284). 12. Taʿlîḳa ʿale'l-

Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin fıkha dair eseri üzerine yapılmıştır (Mecdî, s. 456). 13. Taʿlîḳa ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa es-Sânî'nin et-Tavżîḥ ʿale't-Tenkîḥ adlı usûl-i fıkıhla ilgili eserine Teftâzânî'nin et-Telvîḥ ʿale't-Tavżîḥ adıyla yaptığı şerhe dairdir (a.g.e., s. 456; Osmanlı Müellifleri, I, 399).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 457; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 455-456; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 82, 231; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 70; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 533, 842; II, 2022; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 251; Osmanlı Müellifleri, I, 398-399; Îżâḥu'l-meknûn, I, 141; II, 353; Brockelmann, GAL, I, 552, 609; II, 566; Suppl., I, 847; II, 267, 638; Abdurrahim Güzel, Karabağî ve Tehâfüt'ü, Ankara 1991, tür.yer.

Ömer Mahir Alper

KARABAŞ VELÎ

(ö. 1097/1686)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Karabaşiyye kolunun kurucusu.

1020'de (1611) Arapkir'de doğdu. Asıl adı Alâeddin Ali'dir. Boyu uzun olduğu için "Atvel", siyah Halvetî tacı sardığı için "Karabaş", kerâmetlerine inanıldığı için "Velî" lakabını almış ve son iki lakabıyla meşhur olmuştur. İlk tahsilini Arapkir'de ve Çankırı'da yaptı. Daha sonra İstanbul'da Fâtih Medresesi'nde öğrenimini sürdürdü. Bu yıllarda tasavvufa ilgi duyarak Kastamonu'ya gitti ve Şeyh Şâbân-ı Velî Dergâhı postnişini İsmâil Çorûmî'ye intisap etti. Kısa sürede şeyhinin güvenini kazanan Karabaş Velî, daha seyrü sülûkünü tamamlamadan dervişler arasında çıkan bazı anlaşmazlıkları halletmek üzere Çankırı'ya gönderildi. Kastamonu'ya döndüğünde İsmâil Efendi vefat etmiş olduğundan seyrü sülûkünü yerine geçen oğlu Mustafa Muslihuddin Efendi'nin yanında tamamladı.

Karabaş Velî, Mustafa Muslihuddin'in vefatı üzerine (1072/1662) Kastamonu'dan ayrılıp yaklaşık yirmi yıl Arap ülkelerinde dolaştıktan sonra 1081'de (1670) Üsküdar'a gelerek Rum Mehmed Paşa Camii'nde inzivaya çekildi. Dört yıl süren bu dönemin ardından Üsküdar Vâlide-i Atîk Camii Zâviyesi meşihati ve caminin vâizliği ile ilgili teklifi kabul etti. 1090 (1679) yılında Limni adasına sürgüne gönderildi. Sürgün sebebi konusunda iki rivayet bulunmaktadır. Birinci rivayete göre bir eserinde, "Herkeste fındık kadar

tanrı bulunur" dediği, diğer rivayete göre ise vaazlarında zâhir ulemâsının kabul edemeyeceği tasavvufî konulardan bahsettiğinden dolayı onların şiddetli tenkitlerine mâruz kaldığı, ayrıca cahil dervişler arasında bazı uygunsuz söylentiler yayıldığı için ortalığı yatıştırmak üzere sürgün edilmiştir. Onun, zamanın padişahı IV. Mehmed'in kendisine olan meylini çekemeyenlerin tertibine uğramış olması da mümkündür. Karabaş Velî'nin kendisi gibi bir Halvetî şeyhi olan, ancak aralarının açık olduğu anlaşılan Niyâzî-i Mısrî ile Limni'de aynı yıllarda ikamete mecbur edilmesi dikkat

çekicidir. Karabaş Velî, dört yıl kadar süren bu sürgün hayatından sonra 1094'te (1683) Üsküdar'a döndü. Padişahın yeniden ona yakınlık göstermesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın harekete geçmesine sebep oldu. Mustafa Paşa padişahın kendisini hacca göndermek istediğini, bunun için gereken parayı da gönderdiğini bildirdi. Paşanın gerçek niyetini anladığını kibar bir biçimde ona belirten Karabaş Velî hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Hac dönüşü bir müddet Medine'de ikamet etti. Bu sırada yerine halifelerinin sonuncusu olan Bolulu Mustafa Efendi'yi tayin etti. Daha sonra Mısır'a dönen hacı kafilesine katılarak Medine'den ayrıldı. Kahire yakınlarında Geylân köyünde hastalanan Karabaş Velî 8 Safer 1097 (4 Ocak 1686) tarihinde vefat etti ve Şeyhü'l-Gazzâlî denilen bir zatın türbesine defnedildi. Üç oğlundan Mustafa Ma'nevî (ö. 1114/1702) Sokullu Mehmed Paşa Zâviyesi meşihatinde bulunmuştur; divan sahibi bir şair olup Üsküdar'da Nasûhî Dergâhı hazîresinde medfundur. Adnî Hasan Çelebi (ö. 1125/1713), Kahire'de Karameydan'da Kırklar Makamı diye bilinen dergâhta şeyhlik yapmıştır. Diğer oğlu Hüseyin Çelebi ise irşada icâzetli olmakla birlikte Karabaş Velî onu herhangi bir beldeye tayin etmemiştir.

Binlerce kişiye biat verdiği ve yüzlerce halife yetiştirdiği kaydedilen Karabaş Velî, çeşitli halk kesimlerinden Sultan IV. Mehmed'e kadar geniş bir kitleyi etkilemiştir. Padişahın devran zikri yaptırması için bir halifeyi saraya göndermesini istediği, Karabaş Velî'nin de halifelerinden Ünsî Hasan Efendi'yi görevlendirdiği bilinmektedir. Başka tarikatlara mensup dervişleri kendi tarikatları üzere terbiye etmesi ve bu yolla pek çoğuna bulundukları tarikata göre hilâfet vermesi Karabaş Velî'ye has bir seyrü sülûk usulüdür.

Karabaş Velî, Şâbâniyye tarikatının kendi adıyla anılan kolunun kurucusudur. Şâbâniyye tarikatı Karabaş Velî'nin silsilesinden gelen şeyhler vasıtasıyla yaygınlık kazanmış, yetiştirdiği yüzlerce halife özellikle Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da irşad faaliyetinde bulunmuştur. Karabaş Velî'nin tarikat silsilesi Mustafa Muslihuddin, İsmâil Çorûmî (ö. 1057/1647), Ömer Fuâdî (ö. 1046/1636), Muhyiddin Kastamonî (ö. 1013/1604) vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şâbâniyye kolunun pîri Şeyh Şâbân-ı Velî'ye ulaşır. Halifelerinden Seyyid Mehmed Nasûhî'ye Karabaşiyye'nin Nasûhiyye kolu nisbet edilmiş, Nasûhiyye kolundan Çerkeşî Mustafa Efendi'ye mensup Çerkeşiyye, Çerkeşî'nin halifelerinden Geredeli Hacı

Halil’e mensup Halîliyye, yine Çerkeşî’nin halifelerinden Beypazarlı Ali’nin halifesi Kuşadalı İbrâhim Efendi’ye mensup İbrâhimiyye yahut Kuşadaviyye kolu zuhur etmiştir.

Karabaşiyye, Karabaş Velî’nin halifelerinden Bolulu Mustafa Efendi’nin müridi olan Seyyid Kutbüddin Mustafa el-Bekrî es-Sıddîkī (ö. 1162/1749) tarafından Arap ülkelerinde yayılmış ve kendisine tarikatın Bekriyye kolu nisbet edilmiştir. Bekriyye’den Kemâleddin Mustafa’ya (ö. 1199/1784) nisbet edilen Kemâliyye, Muhammed b. Sâlim el-Hifnî’ye (ö. 1181/1767) mensup Hifniyye, Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân’a (ö. 1189/1775) nisbet edilen Semmâniyye, ondan da Feyzüddin Hüseyin’e (ö. 1309/1891) mensup Feyziyye, Hifniyye’den Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr’e (ö. 1201/1786) nisbet edilen Derdîriyye, Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî’ye (ö. 1207/1792-93) mensup Ezheriyye, Muhammed b. Abdurrahman’a (ö. 1208/1794) nisbet edilen Rahmâniyye, Seyyid Ahmed et-Tîcânî’ye (ö. 1230/1815) nisbet edilen Tîcâniyye kolları doğmuştur. Böylece Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatı Karabaş Velî silsilesinden gelen şeyhler tarafından Kuzey Afrika’ya yayılmıştır. Karabaş Velî’nin halifelerinden İstanbullu Ömer Ârifî ve Kastamonulu Hüseyin Efendi’ye nisbet edilen Ârifiyye ve Hüseyniyye kolları yaygınlık kazanmamıştır.

Karabaş Velî, tasavvufta ana hatlarıyla Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışına bağlıdır. İbnü’l-Arabî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem’ine yazdığı şerh bunun en açık delilidir. Karabaş Velî, İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mevṣîliyye adlı eserindeki bir ibarede kendisini müjdelediğini söyler. Tasavvufta her mürşidin bir peygamberin kademi üzere olduğu kabul edilir; mensupları onun kadem-i Îsâ üzerine zuhur ettiğine inanırlar. Arapça yazdığı eserlerden bazılarının Türkçe’ye çevrilerek Arapça bilmeyen müridlerinin de istifade etmesini isteyen Karabaş Velî’nin eserlerinin İstanbul kütüphanelerinde pek çok nüshasının bulunması onların tasavvuf muhitlerinde geniş kabul gördüğünü göstermektedir.

Eserleri. 1. Kâşifü’l-esrâr. İbnü’l-Arabî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem’inin şerhidir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan nüshası müellif hattıyladır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225). 2. Câmiʿu es-râri’l-Fuṣûṣ. Karabaş Velî, kendi Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhini bu eserinde özetlemiştir. Eserin dikkat çekici

bir özelliği baş tarafında geniş bir biçimde ilimler tasnifi yapılmış olmasıdır. Bir nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan eser (Osman Ergin, nr. 397) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi, nr. 309) Maġzü'l-Fuṣûṣ adıyla kayıtlıdır. 3. Devrân-ı Ṣûfiyye. Müellifin yaşadığı dönemde üzerinde bir hayli tartışma yapılan devranla zikrin cevazına dair bir risâledir. Eser, müellifin isteğiyle halifelerinden Bolulu Mustafa Efendi tarafından bazı önemli açıklamalarla birlikte Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2921). Risâle Âdâbü't-turuk adıyla basılmıştır (İstanbul, ts.). 4. Miʿyârü'ṭ-ṭarîḳa. Tarikat âdâbıyla ilgili olan risâlenin bir nüshası Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhinin sonunda bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225). Türkçe'ye tercüme edilen risâlenin kütüphanelerde birçok nüshası mevcuttur. 5. Tarîkatnâme. Tarikat âdâbına dair Türkçe bir eserdir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1181). 6. Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye. Karabaş Velî, Necmeddin en-Nesefî'nin ʿAḳāʾid'ini tasavvufî bir yaklaşımla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3738; Bekir Topaloğlu özel kitaplığı). Müellifin oğlu Mustafa Ma'nevî tarafından babasının sağlığında Türkçe'ye çevrilen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1303) Lübbü'l-Akāid adıyla kayıtlı olan nüshası mütercim hattıyladır. 7. Esâsü'd-dîn (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4327/5). 8. Risâle fî beyâni uṣûl-i erbaʿa. Anâsır-ı erbaaya dair eser ayrıca bazı hurûfî remizleri de ihtiva etmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1063/1). 9. Şerḥ-i Ḳaṣîde-i ʿAşḳıyye. İbnü'l-Arabî'nin Ḳaṣîde-i ʿAşḳıyye'sinin Arapça şerhidir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4462/11). 10. Ta'bîrnâme

(Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 233/1). Eser Mustafa Tatçı tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 11. Tefsîr-i Sûre-i Ṭâhâ. Tasavvufî bir tefsirdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 332). 12. Risâle fi't-taṣavvuf (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 356). Bazı ansiklopedilerde ve kütüphane kataloglarında Karabaş Velî'ye nisbet edilen Tecvîd-i Karabaş'ın onunla bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, I, 357; Senâîzâde Hasan Efendi, Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Nasûhî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573/1, vr. 11b; a.mlf., Silsile-i Tarîkat-ı Halvetiyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 859, vr. 2a vd.; İbrâhim Has, Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Hasan Ünsî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4607, vr. 21b; a.mlf., Silsile-i Tarîkat-ı Halvetiyye-i Karabâş el-Kastamonî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 20707, vr. 2a vd.; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 58a-71a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 12; Tomâr-Halvetiyye, s. 65; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1327, s. 127; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 75; Osmanlı Müellifleri, I, 148; a.mlf., Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1317; Abdülbaki Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısrî", ŞM, VII (1972), s. 216-218; Mustafa Tatçı, "Şeyh Karabaş-ı Velî'nin Tasavvufî Bir Rüya Tabirnâmesi", TKA, XXXII/1-2 (1996), s. 333-342; a.mlf. - Cemal Kurnaz, "Karabaş-ı Velî", Tasavvuf, sy. 6, Ankara 2001, s. 35-359.

Kerim Kara

KARABAŞİYYE

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Karabaş Velî’ye (ö. 1097/1686) nisbet edilen bir kolu

(bk. KARABAŞ VELÎ).

KARABEG, Ali Rıza

(1872-1944)

Boşnakça ilk Kur’an tercümesini yapan âlim.

Hersek vilâyetinin (Hercegovina) merkezi Mostar’da doğdu. Mustafa Sıdkı Karabeg’in oğludur. İlk ve orta öğrenimini Mostar’da yaptıktan sonra Mehmed Paşa ve Karagöz Bey medreselerine devam etti. Aynı zamanda Karagöz Bey Medresesi’nde başmüderris olan babasının derslerine girdi. Ardından İstanbul’a gitti ve tahsilini burada sürdürdü. İstanbul’dan dönünce çok kısa bir süre için Mostar Lisesi’nde din dersi hocalığı yaptı. Bu görevden ayrıldıktan sonra bir daha devlet memurluğu almadı. Vefatına kadar Mostar camilerinde vaaz verdi. 21 Ocak 1944’te Mostar’da vefat etti.

Bosna aydınlarının İslâmî ilimlerde ve irşad sahasında başarılı olanlarından biri sayılan, Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan Krallığı himayesine verildiği bir dönemde yetişen, bu arada babasının Mostar halkı tarafından öldürülmesi hadisesine şahit olan Karabeg kendisini dinî alandaki çalışmalara vermiştir. 1900 yılının başlarında neşredilen, Bosna-Hersek’teki müslüman halkın edebiyatına yönelik Behar dergisinin önemli müelliflerinden biri olan Karabeg, el-Hidaje dergisi yazarları içinde de görülür. Eserleri arasında, tesettür hakkında yazdığı Rasprava o Hidzabu (Mostar 1928) ve İslâm tarihiyle ilgili Kratki zivotopis Muhameda a.s. sa Socijalnog Stanovista’nın (Mostar 1929) yanı sıra onun adını Bosna-Hersek ilim çevrelerinde duyuran çalışması Prijevod Kur’ana adlı Boşnakça ilk Kur’an tercümesidir (Mostar 1937). Eser bazı çevreler tarafından takdirle karşılanırken el-Hidaje etrafında toplanan bir kısım ulemâ Kur’an tercümesinin câiz olmadığı görüşünü ileri sürerek buna karşı çıkmıştır. Tercüme daha sonra birkaç defa daha yayımlanmış ve son baskısı Enes Kariç’in yazdığı bir önsözle birlikte Hırvatistan’da gerçekleştirilmiştir (nşr. IP August Cesarec, Zagreb 1991).

BİBLİYOGRAFYA

Hivzija Hasandedić, Mustafa Sidki ef. Karabeg, Mostarski Muftija od 1857. do 1878 Godine i Okupacija Mostara (nşr. Glavni Odbor el-Hidaje u Sarajevu), Sarajevo 1944, tür.yer.; a.mlf., "Merhum Hadži Ali Riza Karabeg", Glasnik IVZ, sy. 2-3, Sarajevo 1944, s. 57-58; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 587; Safvetbeg Bašagić, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti içinde), Sarajevo 1986, s. 403; İsmet Binark - Halit Eren, World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'ân. Printed Translations 1515-1980, İstanbul 1406/1986, s. 396-397; Hasan Kaleši, "Kur'an-Remek Delo Arapske Književnosti", Izraz, sy. 2, Sarajevo 1967, s. 183-203; Mehmed Handžić, "Prevod Kur'ana od Hadži Ali Riza Karabega", el-Hidaje, sy. II/11-12, Sarajevo 1937-38, s. 141-142; Muhamed Pašić, "Moje Mišljenje o Prevodu Kur'ana od g. H. Ali Riza ef. Karabega", a.e., II/11-12, Sarajevo 1937-38, s. 173.

Esad Duraković

KARABEG, Mustafa Sıdkı

(1832-1878)

Mostar müftüsü ve müderris.

Hersek vilâyetinin (Hercegovina) başşehri Mostar'da doğdu. Babası, Mostar'da Karabeg ailesine mensup Hacı Ahmed Efendi, dedesi İbrâhim Efendi'dir. İlk ve orta öğrenimini Mostar'da tamamladı. 1851'de öğrenim için İstanbul'a gitti. Burada ders gördüğü hocaları arasında Sultan Abdülaziz dönemi şeyhülislâmlarından olan Amasyalı Mevlâ Halil de bulunuyordu. 1855 yılına kadar İslâmî ilimlerdeki tahsilini tamamladı ve aynı yıl memleketine döndü.

Bu dönemde, İstanbul'da bulunan hemşehrisi Yûsuf Efendi Alajbegović'in tavsiyesiyle henüz yirmi beş yaşında iken Mostar müftülüğü görevine tayin edildi (1857). Müftülük göreviyle beraber Mostar'daki Karagöz Bey Medresesi'nde başmüderrislik yaptı. Bu arada tefsir, hadis, hikmeti teşrî', mantık, kelâm, İslâm hukuku ve Arap dili ve edebiyatı gibi dersler verdi. 1876'da I. Meclisi Meb'ûsân'da Bosna-Hersek milletvekili oldu.

Bosna-Hersek bölgesi Batı devletleri tarafından Avusturya-Macaristan Krallığı himayesine verilince yeni işgal güçlerine karşı gelip gelmeme konusunda Mostar halkı arasında başlayan tartışmada Mustafa Sıdkı bunlara karşı gelinmemesi görüşünü benimsemişti. Bu münasebetle yaptığı konuşmada Bosna-Hersek bölgesinin Osmanlı himayesinde iken bile Karadağ çeteleri karşısında çaresiz kaldığını, Avusturya gibi güçlü bir devletin himayesine verildikten sonra halkın bu devletin güçlü askerine karşı koyamayacağını belirtmişti (Bračković, s. 61). Ancak Mostar'daki bazı hocalar buna karşı çıkıp savaşın farz olduğunu söyleyerek halkı teşvik ettiler. Bunun üzerine toplanan kalabalık devlet dairelerine hücum edip 2 Ağustos 1878'de Mostar müftüsü Mustafa Sıdkı Karabeg'i, Mostar kaymakamı Murad Beg'i, Mostar kadısını, Mostar mutasarrıfı Mustafa Paşa'yı ve damadını Suhodolina'da katletti. Onun öğrencisi ve zamanında Mostar müftüsü olan Hacı Abdullah Efendi Ridžanović'in, hocası

Karabeg’in tercüme-i hâlini ihtiva eden Arapça yazılmış bir eserinin mevcut olduğu zikredilmektedir (bu eserin günümüzde Hasan Nametak’ın özel kitaplığında bulunduğu söylenmektedir; bk. Hasandedić, Mustafa Sidki ef. Karabeg, s. 4).

Karabeg, İslâm hukuku alanında Hidâdü’n-nuṣûl adlı bir eser yazmıştır. Molla Hüsrev’in Mirʾâtü’l-uṣûl’ünün bir hâşiyesi mahiyetinde olan eserin mukaddimesi öğrencisi Ahmed Efendi Dizdar tarafından kaleme alınmıştır. 1292 (1875) yılında yazılan mukaddimeden anlaşıldığına göre tamamlanmayıp “Hakikat ve Mecaz” bahsinde kalan eser yayımlanmıştır (nşr. Drÿavna Štamparija, Sarajevo 1316/1898). Müellifin ayrıca bir mevzû hadis hakkında yazdığı küçük bir risâlesi de zikredilmektedir (risâlenin yazma nüshası için bk. Orijentalna Zbirka Arhiva Hercegovine, yazma nr. 340/1, demirbaş nr. 726).

BİBLİYOGRAFYA

Husein Bračković, Târihçe-i Vukûʿât-ı Hersek, Mostar 1895, s. 61; Mehmed Handžić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 24-26; Hivzija Hasandedić, Mustafa Sidki ef. Karabeg, Mostarski Muftija od 1857. do 1878 Godine i Okupacija Mostara (nşr. Glavni Odbor El-Hidaje u Sarajevu), Sarajevo 1944, s. 3-30; a.mlf., “Mostarske Muftije-Prilog Kulturnoj Povijesti Mostara”, Glasnik VIS, sy. 9-10 (1975), s. 443-445; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 586-588; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti, Sarajevo 1986, s. 205; a.mf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti içinde), Sarajevo 1986, s. 403.

Esad Duraković

KARABEKİR, Kâzım

(bk. KÂZIM KARABEKİR).

KARÂBET

(bk. AKRABA).

KARABÜK

Karadeniz bölgesinin batı bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Karabük şehri, Soğanlı ve Araç çaylarının birbiriyle birleşerek Filyos çayını oluşturdukları mevkide kurulmuştur. Tarihî bir geçmişi olmayan, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve çok hızlı gelişen şehirlerden biridir. Burada kurulan Türkiye'nin ilk demir çelik fabrikası sayesinde bir şehir haline gelen Karabük, Öğlebeli köyünün ayrı bir mahallesi durumunda olan küçük bir yerleşmenin yerini almıştır. Bu küçük yerleşmenin ne zaman kurulduğu hakkında bilgi yoktur. 937 (1530) tarihli tahrir kayıtlarında Taraklıborlu (Safranbolu) kazasına bağlı köyler arasında Karabük adı geçmez. Burası bir mevki adı olarak defterde yer alır. Nitekim Karabük mevkiinde "Devleşe divanı"nda Ârif Şeyh'in vakıflarından bahsedilirken on bir hâne, bir mücerret, bir muhassıldan (talebe) ibaret nüfusun mevcut olduğu belirtilir (438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, II, 464). Muhtemelen bu küçük yerleşme yeri, zamanla iki çayın birleştiği kıvrım yerini ifade eden coğrafî bir terim olan "bük" ve buna eklenen sıfatla Karabük adını almıştır.

Şehrin bu yeniliğine karşılık çevresindeki yörenin ve bu yöre içinde yer alan öteki merkezlerin tarihi oldukça eskiye iner. Karabük'ün içinde bulunduğu toprakların tarihi, yakın komşusu olan ve günümüzde âdeta Karabük'le birleşmiş durumda bulunan Safranbolu'nun tarihiyle paralellik gösterir. Söz konusu topraklar Eskiçağ'da Gasgalar'ın, Hititler'in, Dorlar'ın, Paflagonyalılar'ın, Kimmerler'in, Lidyalılar'ın, Persler'in hâkimiyeti altında kalmış; Pontus, Galatya, Bitinya topraklarına da dahil olduktan sonra Roma ve Bizans dönemlerini yaşamıştır. Bu yörede Türkler'in hâkimiyeti Malazgirt zaferinin ardından XI. yüzyılın sonlarında gerçekleşti (1084). Fakat yörenin Türkler'in elinde kalışı sürekli olmadı. Bizans-Selçuklu temas alanında bulunan bu topraklar iki güç arasında sık sık el değiştirdi. Bölgenin kesin olarak Türkler'in eline geçmesi, XII. yüzyıl sonlarına doğru Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan dönemine rastlar. Kılıcarslan devletini oğulları arasında taksim ederken bu yöre oğullarından Mesud'un payına düştü. XII. yüzyılın sonlarında kurulan Çobanoğulları,

XIV. yüzyılın başlarında kurulan Candaroğlu beylikleri de bu topraklara hâkim oldu. Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı topraklarına katılan bölge, Timur istilâsının ardından fetret döneminde geçici olarak Osmanlı idaresinden çıktıktan bir süre sonra yeniden Osmanlı hâkimiyetine girdi. Günümüzdeki Karabük'ün de içinde bulunduğu topraklar XV-XVI. yüzyıllarda Bolu sancağının Taraklıborlu kazası içinde yer almaktaydı. Tanzimat'tan sonraki idarî bölünüşte Kastamonu vilâyetinin merkez sancağında Safranbolu kazasının Aktaş nahiyesine bağlı bulunuyordu. 1314 (1897) tarihli Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi'ne göre (s. 289) Safranbolu'ya bağlı köyler arasında yer alan Karabük on dokuz hânede seksen bir kişinin yaşadığı küçük bir yer durumundaydı.

Öğlebeli köyü ise on dört hânelik (altmış kişi) bir yerleşmeydi. Cumhuriyet döneminde Karabük Kastamonu vilâyetinin Safranbolu kazası sınırları içinde yer aldı ve bu idarî yapı 1927 yılına kadar sürdü. Bu tarihte yapılan idarî değişiklikle Safranbolu Kastamonu vilâyetinden ayrılarak Zonguldak iline bağlanınca Karabük de Zonguldak ilinin Safranbolu ilçesine bağlı Aktaş bucağı içinde yer aldı.

Cumhuriyet'in başlarındaki sanayileşme programları arasında, kurulması öngörülen ağır demir çelik sanayii için o sıralarda on üç-on altı hâneli Karabük mahallesi tesislerin kuruluş yeri olarak seçildi. Bu yer seçiminde Ereğli-Zonguldak kömür havzasına yakınlık ve Ankara-Zonguldak demiryolunun buradan geçmekte olması da rol oynamıştır. 3 Nisan 1937'de fabrikanın temeli atıldı ve kısa sürede tamamlanarak 6 Haziran 1939'da işletmeye açıldı. Karabük'ün yer bakımından genişlemesi de 1939 yılından sonra hızlandı. Yerleşme önce demiryolu istasyonunun kuzeyine Araç suyundan yamaçlara doğru, ayrıca Soğanlı ve Filyos çayları boyunca yayılmaya başladı. Fabrikada çalışan işçilerin iskânı için Araç vadisi boyunca basit binalar yapılarak sonradan Dereevler ve Yüzevler adını alacak olan sitelerin nüvesi oluşturuldu. Araç suyunun taraçaları üzerinde ise fabrikanın memur, teknisyen ve mühendislerini barındırmak için Yenişehir mahallesi adı verilen modern sitenin temeli atıldı. O dönemin Karabük'ü biri Yenişehir, diğer İstasyon olmak üzere iki muhtarlıktan oluşuyordu. 1939'dan sonra Karabük'e doğru bir nüfus akışı başlayınca yerleşim alanları da hızla genişledi. O yıllarda üçüncü mahalle olarak Bayır mahallesinin kurulması Karabük'ün batıya doğru genişlemesini sağladı.

Fabrikanın kuruluşundan sonraki ilk nüfus sayımı olan 1940 sayımında Karabük'ün nüfusu henüz 10.000'i bulmuyordu (6.825). 1941 yılında Safranbolu ilçesine bağlı bir nahiye merkezi durumuna getirildi. Nüfusu ilk defa 1945'te 10.000'i geçti (10.682). 1949 yılında Karabük beş mahalleden oluşuyor ve 950 hektarlık bir alanı kaplıyordu. 1953'te ilçe merkezi oldu. Nüfus artışı daha da hızlandı ve 1955 sayımında 15.624 nüfusa ulaştı. 1955-1965 arası Karabük için hızlı bir gelişme dönemi oldu. 1965'te nüfusu hemen hemen 1955'tekinin üç katı kadardı (46.169 nüfus). Mahalle sayısı da on dördü buldu. Şehrin ilk genişleme yönü üç akarsuyun (Araç, Soğanlı ve Filyos) istikametine uygun olarak doğu-batı doğrultusunu gösterirken sonraki yıllarda genişlemeler, topografyanın imkân verdiği ölçüde kuzeye ve güneye doğru düzensiz biçimde daha çok "yağ lekeleri" şeklinde sıçramalar halinde olmuştur (kuzeydoğuda Beşbinevler ve Yüzüncüyıl, güneybatıda Fevziçakmak mahallesi gibi). Bu büyümeler çok defa gecekondulaşma halinde kendini gösterdi. Beşbinevler mahallesi gecekondu önleme alanı olarak kurulmuştu. Karabük demir çelik sanayii sadece şehrin mekân genişlemesine ve nüfusunun artışına (1970'te 64.999, 1985'te 94.818, 1990'da 105.375 nüfus) yol açmakla kalmamış, komşu yerleşme yeri olan Safranbolu'yu da etkilemiştir. Safranbolu'nun vadi içindeki çekirdek kısmının dışında bulunan kesimlerden Kıranköy ve Bağlar semtleri, Karabük'ün hızlı artan nüfusunun ve konut ihtiyacının baskısı altında kalmış ve hızla yapılaşmıştır. Zira Safranbolu'nun bu semtlerinde oturanların çoğunluğunu Karabük'te çalışanlar oluşturmaktadır. Karabük hızlı gelişmesinin sonucunda 1995 yılında aynı adla kurulan ilin merkezi durumuna getirildi.

Günümüzde yirmi mahalleden oluşan ve 1593 hektarlık bir alana yayılan Karabük şehrinin demiryolu istasyonu civarında 254 m. olan yükseltisi, eski Karabük mahallesinde 260 m., Filyos çayının sol yamacındaki Kayabaşı mahallesinin üst kısımlarında 300 m., Araç suyunun sağ yamacındaki Yenişehir mahallesinde ise 320 metreye kadar çıkar. 1997 yılında yapılan nüfus tesbitinde 103.806 olarak sayılan nüfusunun en yoğun olarak bulunduğu mahalleler Soğuksu, Yeni, Namıkkemal, Atatürk, Yeşil ve Şirinevler mahalleleridir. Bu altı mahallede nüfus yoğunluğu hektar başına 100 kişiden fazladır.

Şehir içindeki ana caddelerin doğrultusu demiryoluna ve Filyos ile Araç

çaylarına paralel olarak doğu-batı yönünde uzanır. Karabük-Safranbolu yolunun başlangıcını oluşturan Atatürk Bulvarı, demiryolunun kuzeyindeki Menderes caddesi ve Hürriyet caddesiyle (bir dönemdeki adıyla Millî Birlik caddesi) bunlara kuzeyden paralel olarak uzanan Fevzifırat, Gazipaşa, Fevziçakmak caddeleri hep doğu-batı doğrultuludur. Şehrin en önemli iş yerleri de bu caddelerden biri olan Hürriyet caddesi üzerinde sıralanır. Şehrin kuruluşuna etken olan demir çelik sanayiine ait tesislerin şehrin en çukur yerinde bulunması, Karabük'te önemli bir çevre sorunu olan hava kirliliği meselesini de bazan had safhalara ulaştırmaktadır.

Karabük şehrinin merkez olduğu Karabük ili Zonguldak, Bartın, Kastamonu, Çankırı ve Bolu illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Eflani, Eskipazar, Ovacık, Safranbolu ve Yenice adlı beş ilçesi vardır. 4109 km² genişliğindeki Karabük ilinin sınırları içinde 1997 genel nüfus sayımına göre 227.478 kişi yaşıyordu; nüfus yoğunluğu olarak da km² başına elli beş kişi düşüyordu.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Karabük'te il ve ilçe merkezlerinde 177, köylerde 644 olmak üzere toplam 821 cami bulunmaktadır. Şehir merkezindeki cami sayısı altmış sekizdir.

BİBLİYOGRAFYA

438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), Ankara 1994, II, 464; Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi (1314), Kastamonu 1314, s. 289; Cuinet, IV, 473; P.-N. Taner, Karabük İmar Plânı, Ankara 1949; Erol Tümertekin, Ağır Demir Sanayii ve Türkiye'deki Durumu, İstanbul 1954, s. 243; a.mlf., “Karabük'ün Kuruluşu”, 1962-1963 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları, İstanbul 1964, s. 104-109; İbrahim Yasa v.dğr., Şehirlerin İnkişafı ve Sosyal Problemler: Adana ve Karabük Şehirleri Hakkında Bir Araştırma,

Ankara 1959; E. Winkler, Die Wirtschaft von Zonguldak Türkei (Eine geographische Untersuchung), Wien 1961, s. 98-99; Z. Fahri Fındıkoğlu,

Kuruluşunun XXV. Yılında Karabük, İstanbul 1962; a.mlf., “Karabük’ün Teşekkülü ve Bazı Demografik ve İktisadî Meseleler”, 1960-1961 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları, İstanbul 1962, s. 1-10; a.mlf., “Karabük’te Sanayileşmenin İktisadî ve İçtimaî Tesirleri”, 1961-1962 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları, İstanbul 1962, s. 1-37; Mehmet Eröz, “Karabük Hakkında İki Vesika”, a.e., s. 126-132; Tekin Aydın, Anadolu’da İnsan Toplulukları ve Yerleşme İlkeleri Üzerinde Bir Deneme, İstanbul 1964, s. 159-160; Karabük-Safranbolu Analitik Etüdler ve Teklif Projeler, Ankara 1967-68 (İller Bankası yayını); Metin Tuncel, “Tarih Boyunca Türkiye’de Kent Kuruluşları”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul 1981, s. 348; Hulusi Yazıcıoğlu - Mustafa Al, Safranbolu, Safranbolu-Karabük-Ulus-Eflâni, Karabük 1982, s. 38; Safa Erkün, “Türkiye’de İlk Ağır Sanayi Yerleşimi: Karabük’ün Kuruluş Dönemi”, Kentleşme-Sanayileşme Etkileşimi: Eskişehir Örneği Kolokyumu (6-8 Kasım 1985), Eskişehir 1985, s. 35-44; İlhan Yaşar Hacısalihoğlu, Şehir Coğrafyası Açısından Safranbolu-Karabük İkilemi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Ardos, “8 Şubat 1974 Karabük Heyelânı”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 47-56; Sedat Avcı, “Filyos Çayı Havzasının (Karabük-Filyos Arası) Coğrafî Etüdü II: Beşerî Coğrafya Özellikleri”, Coğrafya Dergisi, sy. 7, İstanbul 1999, s. 274-277; a.mlf., “Filyos Çayı Havzasının (Karabük-Filyos Arası) Coğrafî Etüdü III: Ekonomik Coğrafya Özellikleri”, a.e., s. 300-301.

Metin Tuncel

KARACA AHMED

Abdalân-ı Rûm zümresine mensup Türkmen dervişi ve halk hekimi.

Orhan Gazi devrinde yaşadı (Âşıkpaşazâde, s. 200; Âlî Mustafa, s. 62). Rivayete göre Acem diyarında hükümdarlık yapan (Hoca Sâdeddin, V, 9) Süleyman el-Horasânî'nin oğludur (Uluçay, I, 19). Başlangıçta zevk ve safa içinde bir hayat sürerken bir vesileyle dervişliğe yönelmiş, Anadolu'ya gelerek (Taşköprizâde, s. 12; Mecdî, s. 33) Geyve Akhisarı'nın fethine katılmış, fetihten sonra da buraya yerleşmiştir (Baldırzâde Mehmed Efendi, s. 281).

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde Karaca Ahmed'in Anadolu erenlerinin gözcüsü ve Sivrihisarlı Şeyh Nûreddin'in müridi olduğu ifade edilmektedir. Vilâyetnâmeye göre Hacı Bektâş-ı Velî Anadolu'ya geldiğinde Karaca Ahmed Anadolu'da bulunuyordu ve Fatma Bacı'nın uyarısıyla Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'te olduğunu yanındakilere bildirmişti. Bazı kerâmetlerini gördükten sonra yanına giderek kendisine intisap eden Karaca Ahmed'in Hacı Bektaş ile karşılaşması sırasındaki olaylar, Orta Asya şaman geleneğinde yer alan olağan üstü güçlere sahip olma ve vahşi hayvanları itaat altına alma gibi motifleri yansıtması bakımından önemlidir (Ocak, Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, s. 141 vd.).

Saruhanoğulları'na ait bir vakfiyede Karaca Ahmed'in 1371 yılında hayatta olduğu kaydedilmektedir (Uluçay, I, 139). Bu durumda onun Hacı Bektaş'la görüşmesi pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Hacı Bektaş'ın 1240'ta Babaîler isyanı sırasında kardeşi Menteş ile birlikte Anadolu'ya geldiği düşünülürse (Âşıkpaşazâde, s. 204; Ocak, Babaîler İsyanı, s. 128) Karaca Ahmed'in ondan önce Anadolu'ya gelip Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişini haber verdiğine dair rivayetlere şüpheyle bakmak gerektiği ortaya çıkar.

Orhan Gazi döneminde Bizanslılar'la yapılan Palekanon savaşından sonra Üsküdar'a gelerek bugün kendi adıyla anılan türbe ve mezarlığın bulunduğu bölgeye yerleşen Karaca Ahmed burada kurduğu tekkede çok sayıda mürid yetiştirmiş, tekkesi Osmanlı-Bizans sınırında bir tampon bölge

görevini üstlenmiştir. Dönemin önemli şahsiyetlerinden birinin gözlerini tedavi ettiği ve karşılığında birçok arazinin mülk olarak kendisine vakfedildiği rivayet edilmektedir. Osmanlı topraklarında büyük şöhrete kavuşan ve tarihçi Âlî Mustafa'nın ifadesiyle Rum abdallarının "kutb-ı nâmdâr"ı haline gelen Karaca Ahmed (Künhü'l-ahbâr, s. 55) Balkanlar'da çok defa Aziz George ile özdeşleştirilmiş, bunun sonucunda hıristiyan halk onu ve dolayısıyla İslâmiyet'i kolayca benimsemiştir.

Karaca Ahmed, Rumeli'deki fetihlere katıldıktan sonra Anadolu'nun pek çok yöresini dolaşarak hem hastaları tedavi etmiş, hem de kurmuş olduğu tekkeler vasıtasıyla Anadolu'nun İslâmlaşma'sına katkıda bulunmuştur. Osmanlı topraklarından geniş bir mürid kitlesiyle birlikte ayrıldıktan sonra ilk olarak Afyon'da bugün kendi adıyla anılan bölgede yerleşen Karaca Ahmed'e, bu faaliyetleri esnasında Göynük'te türbesi bulunan Yargeldi Sultan ve Hasan Basri gibi arkadaşları refakat etmişlerdir. Bu bölgede beylerden birinin akıl hastası kızını tedavi etmesi onun şöhretini daha da arttırmış ve burada kendisine geniş araziler vakfedilmiştir (Bayar, s. 67). Ancak kendisi bir süre sonra Afyon'dan ayrılıp Saruhanoğulları'nın hüküm sürdüğü Manisa bölgesine yerleşmiştir. Karaca Ahmed Manisa'ya geldiğinde Saruhan Bey'in Manisa ve Akhisar'ın fethiyle uğraştığı, Karaca Ahmed'in elli yedi bin müridiyle birlikte bu fethe katıldığı rivayet ediliyorsa da (a.g.e., s. 71) bu bilgi şüphelidir. Tarihî kayıtlardan, onun Saruhanoğulları topraklarında bu beyliğin son hükümdarı İshak Bey zamanında yaşadığı anlaşılmaktadır. Akhisar muhtemelen Karaca Ahmed'in son durağı olmuş (Köprülü, s. 259; Üner, III/12 [1974], s. 19), bundan sonra başka bir yere gitmeyip kurmuş olduğu tekkesinde hem ruh hekimliği yapmış hem de mürid yetiştirmiştir. Saruhanoğulları'nın vakfiyelerinde 1371 yılında Revak Sultan'a yapılan bir vakıf tahsisinde Karaca Ahmed'in şahit olarak adı geçmekte, 1390'da Hoşkadem Mescidi ve Yengi'deki Karaca Ahmed evkafının Karaca Ahmed Tekkesi'ne vakfedilmesine dair belgede ise artık yaşamadığı anlaşılmaktadır (Uluçay, I, 139 vd.). Bu durumda onun 1371-1390 yılları arasında vefat ettiği söylenebilir. Mecdî, mezarının Akhisar'da kendi adıyla anılan köyde bulunduğunu kaydeder (Şekāik Tercümesi, s. 33). Karaca Ahmed'in

ölümünden sonra şeyhlik ve ruh hekimliği vazifesini oğlu Eşref devam ettirmiştir. Ayrıca Hızır Abdal adında bir oğlunun daha olduğu

bilinmektedir.

Karaca Ahmed'in Bektaşîliğe intisabı ve daha sonra bu tarikatın en önemli şahsiyetlerinden biri haline gelmesi Hacı Bektaş'tan ziyade Abdal Mûsâ ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Karaca Ahmed'in Osmanlı topraklarında bulunduğu sırada bölgede yoğun bir şekilde Bektaşîlik propagandası yapan Abdal Mûsâ kendisiyle Hacı Bektaş ocağının postnişini olması sıfatıyla görüşmüş olmalıdır.

Onun İstanbul, Afyon, Manisa, Aydın, Sivrihisar, Göynük, Makedonya'da yedi türbesi; Akhisar Karaköy, Eşme-Karaca Ahmed ve Manisa Horoz köylerinde üç makamı bulunmaktadır. Üsküdar'daki türbenin yanında Karaca Ahmed'in Horasan'da binerek Anadolu'ya geldiğine inanılan atının bulunduğu bir mezar daha vardır. Karacaahmet Mezarlığı da onun adına izâfe edilmiştir.

Karaca Ahmed'in ruh hastalarını tedavi eden bir hekim olduğu inancı, "Karaca Ahmed ulu velî / Uslu olur gelen deli" beytiyle günümüzde de devam etmektedir. Türbelerinde hasta tedavilerinin yapılmakta olması halkın ona karşı sevgisini ve Türk tıp folklorundaki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 199-200, 204; Vilâyetnâme (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 18-19; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (haz. Şükrü Halûk Akalın), Ankara 1988, II, 45; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 12-13; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 33; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1999, V, 9; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1271, s. 55, 62; Baldırzâde Mehmed Efendi, Ravza-i Evliyâ (haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever), İstanbul 2000, s. 281; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İstanbul 1994 (İstanbul 1919), s. 259; M. Çağatay Uluçay, Saruhan Oğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940, I, 19, 25, 139-140; Edib Ali Baki, Karaca Ahmed ve Delileri Tedavi

Yurdu, İstanbul 1947, s. 5 vd.; Nezihe Araz, Anadolu Evliyaları, İstanbul 1958, s. 417-420; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1968, s. 78 vd.; Mehmet Yaman, Karaca Ahmed Sultan Hazretleri, İstanbul 1974, s. 70 vd.; Muharrem Bayar, "Afyon'da Yaşamış Büyük Velilerden Karaca Ahmed Sultan", II. Afyon Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Afyon 1991, s. 67-71; Irène Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektâşîlik Araştırmaları (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1993, s. 159; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1996, s. 128 vd.; a.mlf., Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000, s. 141 vd.; Şükrü Halûk Akalın, "Akhisar'daki Karaca Ahmed Türbesi ve Bu Türbe İle İlgili İnançlar", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Ankara 1997, s. 21; Bedri Noyan (Dedebaba), Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Ankara 1998, I, 273-274; Selim Çapar, Göynük, Ankara 1998, s. 48; Naci Kum, "Karaca Ahmed'ler Hakkında İncelemeler, Düşünceler", TFA, IV/94 (1957), s. 1500-1501; Ragıp Üner, "XIII. Yüzyılda Yaşayan Bir Ruh Hekimi Karaca Ahmed Sultan", Hayat Tarih Mecmuası, III/12, İstanbul 1974, s. 19; Baha Tanman, "Karaca Ahmed Türbesi ve Tekkesi", DBİst.A, IV, 442.

Haşim Şahin

KARACA BEY

(ö. 754/1353)

Dulkadıroğulları Beyliği’nin kurucusu

(bk. DULKADIROĞULLARI).

KARACAAHMET MEZARLIĞI

İstanbul Üsküdar'da şehrin en eski ve en büyük mezarlığı.

Orhan Gazi tarafından 753 (1352) yılında fethedilen Üsküdar'da müslüman mezarlığı I. Murad devrinde oluşmaya başlamış, İstanbul'un fethinden sonra giderek genişlemiştir. Mezarlığa adı verilen Karaca Ahmed, Anadolu'nun İslâmlaşmasında önemli katkıları olan abdalân-ı Rûm zümresinden menkıbevî bir şahsiyettir. Bu kimliğinden dolayı çeşitli yerlerde yedi ayrı türbesi bulunmaktadır. Üsküdar'da kabristan içindeki türbesi de bunlardan biridir. Evliya Çelebi'nin, "Karaca Ahmed Sultan Tekkesi mezaristan içindedir" şeklindeki ifadesinden burasının o dönemde bir türbe-tekke olduğu anlaşılmaktadır. Resmî olarak 1110 (1698) yılından itibaren Karacaahmet Sultan Mezarlığı olarak adlandırılan mezarlığın bir diğer adı da Üsküdar Mekābir-i Müslimîni'dir.

Şehircilik tarihi açısından da önem taşıyan Karacaahmet Mezarlığı'nın başlangıç noktası Menzilhâne Yokuşu'nun (günümüzde Gündoğumu caddesi) başı idi. Cumhuriyet döneminde yapılan imar faaliyetleri sonucunda kuzeydeki Tunusbağı caddesinin nihayeti ve burada halen mevcut olan 1092 (1681) tarihli Hacı Fâik Bey Çeşmesi mezarlığın başlangıcı olmuştur. Karacaahmet Mezarlığı'nı, Menzilhâne Yokuşu başından başlamak üzere hepsi eski birer yerleşim yeri olan İnadiye, Tunusbağı, Çiçekçi, Talimhane, Haydarpaşa, İbrahimağa, Seyitahmet deresi, Harmanlık, Nuhkuyusu ve Aşçıbaşı mahalleleri ve semtleri çevreler. Günümüzde içinde bulunan yollarla birlikte yaklaşık 750.000 m^2'lik bir araziyi kaplayan mezarlık Miskinler, Saraçlar Çeşmesi, Şehitlik, Musallâ ve Duvardibi adlı beş büyük bölgeye ayrılır. Mezarlık kuzeyde Tunusbağı'ndan güneyde İbrahimağa çayırına doğru eğimli bir arazi yapısına sahiptir. Seyitahmet deresi vadisi mezarlığın en çukur kısmını teşkil eder. Güneyinde İbrahimağa çayırının devamında Karacaahmet Mezarlığı'ndan ayrı kabul edilen Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı yer almaktadır.

Karacaahmet Mezarlığı, eskiden Ayrılık Çeşmesi'nden sonra Acıbadem caddesini aşarak yamaçtan aşağıya Söğütlüçeşme'ye inmekte, buradan

itibaren mezarlığa Mahmutbaba Mezarlığı adı verilmekteydi. Bu mezarlığın karşısında Söğütlüçeşme Tren İstasyonu önünde bir bölüm daha vardı. Burada dereyi aşan Taşköprü'den sonra mezarlık Fenerbahçe Stadyumu arkasında devam ederdi. Karacaahmet'in son ucu, şimdi Ankara yolu sapağı başındaki Kalyonlar başhalifesi ve ailesinin sofasıyla az ilerideki Kızıltoprak Camii yanındaki hazîre idi.

Menzilhâne'den başlayarak Karacaahmet Türbesi'nin önünden geçen ve

mezarlığı katedip Ayrılık Çeşmesi'ne ulaşan güzergâh surre alayının yapıldığı ve ordunun sefere çıktığı yoldur. Bu yol, iki yanında yer alan ve her biri bir mimari şaheseri olan aile sofaları ve devlet adamlarının mezarlarıyla Karacaahmet Mezarlığı'nın bel kemiğini oluşturur. Yol üzerinde mezarlar arasında sırasıyla Hoca Sâdeddin Efendi, Karaca Ahmed, Arapzâde, Mollacık, Miskinler ve Hacı Hüseyin Paşa sebilleri bulunmaktadır.

Mezarlık, etkileyici görünümü ve mimari ihtişamıyla yüzyıllar boyunca yabancı seyyahları büyülemiş, bazı seyyahlar hâtıralarında bu mezarlıktan söz etmişlerdir. Mezarlığa ait en eski fotoğraflar 1852-1854 yıllarında Ernest de Caranza tarafından çekilmiş, onu Abdullah Biraderler, Bergren ve Foto Sabah takip etmiştir. Hâtıratında mezarlığı anlatanların başında yer alan Theophile Gautier, Karacaahmet'in Doğu'nun en büyük mezarlığı olduğunu söyleyerek hayranlığını dile getirmiştir. R. Walsh ise burasını eğimli bir arazi içinde geniş yollarla ayrılmış büyük bir ormana benzetmiştir. Onun tasvir ettiği sahne Thomas Allom tarafından gravür olarak resmedilmiştir.

Osmanlı aydınları, binlerce kabir taşını ve arşiv bilgisini içinde barındıran Karacaahmet Mezarlığı'na gerekli ilgiyi göstermiş, Mehmed Süreyyâ Bey, Fındıklılı İsmet Efendi, Ali Fuat Paşa, Şeyh Kemâleddin Efendi gibi şahsiyetler kabristanda yatanların kabir taşlarını ve kimliklerini araştırırken Ressam Hoca Ali Rızâ ile Murtaza Elker ve diğerleri Karacaahmet'le ilgili çalışmalar yapmışlardır. Dağınık evrak halindeki bu çalışmaların bir kısmı kaybolmuş, ancak bazıları yayımlanabilmiştir. Mektebi İ'dâdî Harbiyye-i Şâhâne öğretmenlerinden Kolağası Mehmed Râif Efendi'nin burada gömülü 138 meşhur kişi hakkında yaptığı derleme Mir'ât-ı İstanbul

(İstanbul 1314) adlı eserinin içinde yer almaktadır (s. 149-197). Üsküdar Mahkeme-i Şer‘iyyesi mukayyidi Behcetîler’den İsmâil Hakkı Üsküdârî’nin 1930’da tamamladığı Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar adlı kitap (İstanbul 1976) 540 adet kabir ve kitâbesini ihtiva eder. Karacaahmet Mezarlığı’ndaki bütün kitâbelerin tesbiti için Türk Tarih Kurumu tarafından Rıfkı Melûl Meriç başkanlığında oluşturulan kurulun çalışmalarından bir sonuç alınamamıştır. Hikmet Turhan Dağlıoğlu, İ. Fazıl Ayanoğlu, Cemalettin Server Revnakoğlu, Tugan Saraçoğlu ve Enver Ergüven’in çalışmaları da yayımlanamamıştır.

Resmî ve ilmî kodeksler bulunmaması sebebiyle mezarlığın bazı adaları belediye hizmetleri kapsamına alınarak istimlâk edilmiş, eski mezar taşları yok edilerek tamamen yeni bir kabristan haline getirilmiştir. İstanbul Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü’nce verilen ada numaralarıyla tapu idaresinin verdiği kadastro ada numaralarının farklı olmasından doğan aykırılık Karacaahmet’e ait bir bölümün mezarlık dışı sayılmasıyla sonuçlanmıştır. Mezarlığın çok önemli bir bölümü olan Seyitahmet deresi ve buradaki İranlılar Tekkesi de son yıllarda Karacaahmet’in bütünlüğünden çıkarılmış, dere yatağı tahrip edilmiş ve yaklaşık 35.000 m²’lik bir alan nakliyat şirketlerinin ambarı haline getirilmiştir.

İçinde birçok kuş türünün yaşayıp yuvalandığı Karacaahmet Mezarlığı başta servi olmak üzere çınar, defne, çitlembik gibi ağaçları ve çeşitli bitkileriyle bir orman görünümündedir. Mezarlığın içinde ve çevresinde altı tekke ve namazgâh, üç cami, yedi çeşme, iki mektep, bir hastahane ve bir kireçhane yapılmış, ayrıca su ihtiyacını karşılamak üzere irili ufaklı çeşitli kuyular açılmıştır. Miskinler’deki 1303 (1886) tarihli Edhem Paşa Kuyusu ile Çiçekçi’deki 1318 (1900) tarihli Nâci Bey Kuyusu bunlar arasında zikredilebilir. Bu kuruluşlar vakıf sistemiyle tesis edilmiş olduğundan her birine görevliler tayin edilmiş, mezar ve defin işleri mezarcılar kethüdâlığının sorumluluğuna verilmiştir. Ehl-i hiref teşkilâtına mensup taşçılar, vakıf hizmetlileri, mezarlık ziyaretçileri, bu saha dahilindeki vakıf müesseselerinin mensupları Karacaahmet’teki gündelik hayatın canlı birer parçası idiler. Mezarlık hizmetleri vakıf sisteminden çıkarılarak belediye hizmetleri kapsamına alınınca âbkeş, duâgû ve hâfızlık gibi resmî paralı memuriyetler kalkmış, böylece gravürlerdeki görüntüler bir hayal olmuştur.

Yeniçerilerin Hacı Bektaş Ocağı ile ilişkileri mezarlığa Karacaahmet adının verilmesinin sebebini açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Bu ocağa mensup yeniçeriler Karacaahmet'e bölük bölük, cemaat cemaat, onların arasından yetişen çorbacı, vezir, reîsülküttâb gibi şahıslar makamlarına göre düzenli olarak gömülmüştür. Bu durum, aynı zamanda hayattaki hiyerarşinin kabristanda da devam ettirilmiş olduğunu göstermektedir. Çoğu yerde bir vezir veya şeyhülislâm aile efradıyla yahut devrinin mülkî âmirleriyle yanyana gömülmüş, bu yerler giderek mezarlıkta özel bölümler oluşturmuştur. Özel adlarla anılan bu bölümler şunlardır: 1. Çiçekçi. Çiçekçi Camii'nin karşısındaki bölüm adını camiden ve buraya gömülmüş olan çiçekçilerden alır. Sofular ve Havuzkapısı diye iki kısma ayrılır. 2. Duvardibi. Dört yol ağzında su terazisinin bulunduğu geniş sahadır. Hanya fâtihi Gazi Yûsuf Paşa'nın kabri buradadır. 3. Harmanlık. Nuhkuyusu caddesinin aşağısındaki Karacaahmet Mezarlık Memurluğu'nun alt ve yan tarafıdır. Tabanı Yassı ve Divitçiler bölümleri vardır. 4. Hattatlar. Reîsülhattâtîn Şeyh Hamdullah Efendi'nin gömülü olduğu bölgedir. 5. Hünkâr imamı mevkii. Karacaahmet'in Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı ile birleşen en güney kısmıdır. 6. İnadiye. Bandırmalızâde Tekkesi'nin önünden itibaren Tunusbağı'na ve Karaca Ahmed Türbesi'ne doğru giden bölgedir. Selim Dede ve Voynuk Ahmed Ağa bölümleri vardır. 7. Kaygusuz İbrâhim Baba. Tıbbiye caddesiyle Saraçlarçeşmesi caddesi arasındaki adanın üst kısmıdır. Kaygusuz İbrâhim Baba ve müridleri burada gömülüdür. Nâmık Paşa aile sofası da burada yol kenarındadır. 8. Kuyubaşı. 9. Miskinler. Adını burada kurulmuş cüzzamhâneden alır. Saraçlarçeşmesi caddesi üzerindeki Balım Ağa Çeşmesi'nin civarıdır. Sıkselviler ve Emîr Kasım adlı iki bölümü vardır. 10. Saraçlar Çeşmesi. İbrâhim Ağa Camii ile Ayrılık Çeşmesi arasındaki kısım olup tamamen istimlâke uğramış, yol kenarında sadece Sadrazam Halil Hamîd Paşa aile sofası kısmı kalmıştır. Burası da üzeri toprakla örtülmek suretiyle yok edilmek üzeredir. Bu bölümün İbrahimağa, Ayrılık Çeşmesi, Paris mahallesi kısımları yok edilmiştir. 11. Seyitahmet deresi. Dere vadisinde bir mesire yeri olan bu bölüm yok edilmiştir. Halen İranlılar Tekkesi ve özel mezarlığı mevcuttur. Mezarlığın güneydoğu ucudur. Bu kısım Ayasofyalılar, Taşköprü, Yağlıkçılar, Edhem Paşa bölümleriyle meşhurdur. 12. Şehitlik. İçteki orta kısımdır. 13. Yüksek Kaldırım. İnadiye'nin doğu kısmındaki sahadır. 14. Tunusbağı. Mezarlığın en meşhur kısmı olup sağlı sollu eski kabirlerle doludur. Sofular, Karaağaçlar, Avas Mehmed Paşa bölümleri vardır.

Mezarlığın başlangıcı olan Menzilhâne başında surre eminliği, defterhâne eminliği gibi vazifelerde bulunan Yûsuf Rızâ Efendi'nin 1827 tarihli kafesi horasanî destarlı mezar taşını hâvî aile sofası ve dua duvarı bulunmaktadır. Karacaahmet'in

ortasından geçen yol buradan başlar. Devamında 1768 tarihli Taşçıbaşılar sofasına ulaşılır. Dîvân-ı Hümâyun'dan Hâşim Ali Bey'in kabrinin önünden geçilip Kadı Müderris İbrâhim Şefik Efendi'nin sağ tarafta duvar kenarındaki 1828 tarihli örfî kavuklu kabri önüne gelinir. Az ileride sol tarafta toprak seviyesinden 1,5 m. yükseklikte 22 m. uzunluğunda özel bir sofa içinde 1632'de Topkapı Sarayı'nda âsilerce şehid edilen Sadrazam Hâfız Ahmed Paşa'nın kabri vardır. Onu geçip sağda Osman Şems Efendi ile Eşrefzâde Sırrı Efendi ve ihvanının mezarları önünden devam edilerek solda Hoca Sâdeddin Efendi Sebili'ne ve Şeyhülislâm Sâdeddin Efendi ile Mevlevî Reşad Bey'in kabirlerine ulaşılır. Sebil hazîresinin bitişiğinde Karaca Ahmed Sultan Tekkesi ve Türbesi, karşısında ise Rodosî Camii yer alır. Camiye bitişik hazîrede mezarcılar kethüdâsı Hâfız Hasan Efendi'nin 1804 tarihli kabir taşı bulunmaktadır. Buradan Ayrılık Çeşmesi'ne uzanan yol 1950'deki imar faaliyetleri sırasında genişletilmiştir. Şehitlik yönünde o tarihte açılan kapının arkasında Mimarbaşı Kasım Ağa'nın, onun hizasında şair Enderunlu Vâsıf'ın, onun da aşağısında hâcegândan şair İbrâhim Efendi'nin 1780 tarihli kabir taşı vardır. İbrâhim Efendi'nin kabir taşının yanında Arapzâde Kuyusu ve Sebili yer almaktadır. Bundan sonra ihtişamlı görünüşüyle İshakefendizâdeler ve Dürrîzâdeler'in uzun aile sofaları görülür. Bu sofada Anadolu Kazaskeri Muhtar Ahmed Efendi'nin 1811 tarihli örfî kavuklu, Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi'nin 1828 tarihli örfî kavuklu, Vezir Ali Paşa'nın 1826 tarihli kallâvî kavuklu, tulumbacı yeniçerilerinden Genç Osman'ın 1816 tarihli dardağan kavuklu ve tulumba remizli taşı yanyana ön sırada Dîvân-ı Hümâyun'da bulunuyorlarmış gibi sıralanmıştır. Cornelius Gurlitt, bu ihtişamlı mezar taşlarının fotoğrafını Konstantinopel adlı eserinde yayımlamıştır. Bu sofanın karşısında Sadrazam İbrâhim Hilmi Paşa'nın 1825 tarihli kallâvîli mezar taşı ile 1853'te vefat eden Sadrazam İbrâhim Sarım Paşa'nın kabirleri hizasında 1865 tarihli harap haldeki Hacı Hüseyin Paşa Sebili'ne gelinir. Sebilin karşısı Balım Ağa Çeşmesi'nin bulunduğu Miskinler mevkiidir. Burası İbrahimağa çayırının sınırı olup sebil hizasında 1785

tarihli Halil Hamîd Paşa sofası ile Ayrılık Çeşmesi'ne uzanır. Sadrazam Halil Hamîd Paşa sofası Karacaahmet Mezarlığı'nın en uzun sofasıdır (31 m.). 300 m² sahalı bu sofada 1784 tarihli ve kallâvîli ayrı iki taş Halil Hamîd Paşa'nın buradaki kesik başı için konulmuştur.

Karacaahmet Mezarlığı'nda bazı mekânlar kesme taş duvarlarla yükseltilmiş ve içi toprak doldurularak aile sofaları meydana getirilmiştir. 1734 tarihli Mirzazâdeler, 1736 tarihli Dürrîzâdeler, 1742 tarihli Âtıfzâdeler, 1762 tarihli Taşçılar ve 1873 tarihli Tırnakçızâdeler mezarlıkta bulunan meşhur aile sofalarıdır. Harmanlık bölümünde yer alan Mütercim Âsım Efendi'nin 1819 tarihli sofası ile Kaygusuz İbrâhim Baba bölümünde yer alan Nâmık Paşa'nın 1892 tarihli sofası yeni tarzdaki sofalara örnek olarak gösterilebilir.

Mezarlıktaki bazı mezarlar açık türbe haline getirilmiştir. Osman Şems Efendi, Melek hazretleri, Şeyh Behcetî Konevî, İbrâhim Hayrânî, Silistreli Süleyman Efendi ve Bekir Sıdkı Ateşli'nin kabirleri bu tür türbelerdir. Nişancı Hamza Paşa'nın üstü kubbeli açık türbesi yanlışlıkla "at mezarı" olarak tanıtılmaktadır. Divan edebiyatının ünlü şairlerinden Nâbî, Nedîm, Enderunlu Vâsıf ile Emin Hâkî, Nâbizâde Nâzım, Mirzazâde Ahmed Neylî de Karacaahmet'te gömülüdür.

Karacaahmet'te XVI. yüzyıldan kalma mezar taşı hemen hemen yok gibidir. Yer yer 1110'dan (1698) sonrasına ait mezar taşları görülebilmektedir. Mevcut en eski mezar taşı Şeyh Hamdullah Efendi'ye ait olup 1520 tarihlidir. Taşların çoğunluğu XIX. yüzyıla aittir.

Karacaahmet'te taş kapaklarla mezar odacığı veya tahta kapaklarla doğrudan toprağa gömme tarzında iki tür defin usulü uygulanmıştır. Eski definlerin çoğunluğu taş kapaklı mezar odası tarzındadır. Mezarlık ve mezar taşlarının inşa ve imarı ehl-i hiref taşçıları ve hattatlarınca icra edilmiş, kabirlerin korunmasına özen gösterilmiştir. Günümüzde Karacaahmet'te defne açık bölgelerde hızlı bir mezar taşı katliamı söz konusudur. Defne kapatılmış bölgeler ise iklimin ve zamanın tahribine terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fazıl Ayanoğlu, Şinasi Akbatu ve M. Mesut Koman'ın şahsî arşivleri; Enver Ergüven, Karacaahmet Defterleri (Necdet İşli Arşivi); Karacaahmet Mezarlığı notları ve dosyaları (Necdet İşli Arşivi); Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 149-188; Sadettin Nüzhet [Ergun], İstanbul Meşâhirine Âit Mezar Kitâbeleri, İstanbul 1932; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Sanat Bakımından Mezarlar ve Mezartaşları ve Karacaahmet Mezarlığı", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959): Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 120-139; Nursel Köseoğlu, Karacaahmet Mezarlığı (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak. Ktp., TE, nr. 542; Necdet Barut, Karacaahmet Mezartaşları (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak. Ktp., TE, nr. 516; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 479-498, 501-508; Semavi Eyice, "Tarîhî Mezarlar ve Mezarlıklara Dair Notlar", Geçmişten Günümüze Mezarlıklar Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu: 18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999, s. 495-541; a.mlf., "İstanbul Şam Bağdat Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler", TD, IX/13, İstanbul 1958, s. 81; TTOK Belleteni, XLIX/328 (1975), Mezarlıklar Özel Sayısı; Osman Öndeş, "Karacaahmet Mezarlığı", Hayat Tarih Mecmuası, XI/1 [CXXII/2], İstanbul 1975, s. 42-46; H. Necdet İşli, "Karacaahmet Mezarlığı", DBİst.A, V, 444-447.

Necdet İşli

KARACAOĞLAN

Ünlü saz şairi.

Türk halk (âşık) edebiyatının yetiştirdiği en önemli isimlerdendir. Halk şairleri arasında hakkında en çok araştırma ve yayın yapılmasına rağmen doğum tarihi

bilinmemekte, yaşadığı dönem yüzyıl olarak bile tahmin edilememekte, ihtimaller, XV. yüzyıl sonları ile XVIII. yüzyıl başları arasında iki yüzyıldan fazla bir zamanı içine almaktadır. Latîfî'nin 1546'da tamamlanan Tezkire'sinde bir manzum parçaya (s. 83), III. Murad devrindeki bir düğünü (1582) tasvir eden Surnâme-i Hümâyun'daki ibarelere (TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 54a; Tecer, I/10 [1954], s. 8-9), Âlî Mustafa Efendi'nin XVI. yüzyıl sonlarında yazdığı Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis'inde zikrettiklerine göre (bk. bibl.) XVI. yüzyıl, hatta belki de XV. yüzyılın sonlarında yaşadığının ileri sürülmesine karşılık Karacaoğlan'a ait şiirlerin en eski örneklerine XVII. yüzyıl cönklerinde rastlandığını, bu şiirlerde geçen olay ve kişilerin XVII. yüzyıla ait olduğu, şiirlerinin dilinin de bu dönemin özelliklerini taşıdığı sanılarak şairin yaşadığı dönemin XVII. yüzyıldan daha önce olamayacağı görüşü benimsenmiştir. Daha yakın yıllara ait yayınlarda ise ortaya konan delillerin telif edilerek şiirlerde bahsedilen olay ve kişilerin XVII. yüzyılda bulunabileceği kadar XVIII. yüzyılda da olabileceği, başka ipuçları da dikkate alınarak Karacaoğlan adında belki birden fazla (Başgöz'e göre beş) şairin yaşamış olabileceği ileri sürülmüştür (ayrıntılı bilgi için bk. Karaer, s. 4-28; Başgöz, s. 47-81).

Şiirlerindeki yer adları oldukça geniş bir coğrafyayı kapsayan Karacaoğlan'ın doğduğu ve yaşadığı yer de kesin olarak belli değildir. Araştırmacıların büyük çoğunluğu Toroslar ve Güney Anadolu'da, özellikle Maraş-Antep dolaylarında yaşadığını belirtmekle beraber Kırşehirli (Ergun, s. 3), Kilis, Rumeli (Elçin, s. 301-303) ve Belgratlı (Radloff, s. 297) olduğunu söyleyenler de vardır (Karaer, s. 12-14). Karacaoğlan'ın memleketi hakkında yapılan son ve ciddi bir araştırmada ise şairin Maraş yöresinden olabileceği ileri sürülmüştür (Emirmahmudoğlu, sy. 346 [1978],

s. 8325-8329). Karacaoğlan'ın nerede öldüğü ve mezarının nerede olduğu da belli değildir. Mezarının bulunduğu yerler arasında Mersin, Adana, Maraş ve Erzurum zikredilmekle beraber bunların hiçbirinin kesin olduğu söylenemez (Karaer, s. 38-40).

Karacaoğlan'ın hayatı hakkındaki şüpheler şiirleri için de geçerlidir. Her saz şairi gibi onun şiirlerini de söylendiği ilk şekilleriyle tesbit etmek mümkün olmamıştır. Yaygın bir şöhrete sahip olduğu bilinen Karacaoğlan'a kendisinin olmayan birçok şiirin mal edilmiş olması muhtemeldir. XIX. yüzyılda biri Yozgat'ta, diğeri Güney Anadolu'da Küçük Karacaoğlan adıyla anılan iki adaşı da bulunan Karacaoğlan'ın 500 civarında şiiri olduğu tahmin edilmektedir. Ancak bunların pek çoğunda birbirine benzer dörtlük ve mısralara rastlanması, bir kısmının Karacaoğlan'a ait olmadığını veya birbirinin varyantı olabileceğini düşündürmektedir. Ona ait olduğu kabul edilen şiirlerdeki hâkim özellik şairin dış dünyayı, bilhassa sevgilisinin güzelliğini büyük bir samimiyetle dile getirmesidir. Âşık edebiyatının en belirgin özelliklerinden biri sayılan irticâlî söyleyiş yeteneği ve samimiyet Karacaoğlan'da pek çok halk şairinin ulaşamadığı bir seviyededir. Buna dilinin sadeliği, mahallî ve çarpıcı unsurları ustaca kullanması da eklenince Karacaoğlan şiirinin gerçek çehresi belirlenmiş olur. Şiirlerinde maddî hazları ve güzellere düşkünlüğünü pervasızca dile getirmesi Nedîm'i hatırlatmaktadır. Dinî motiflere çok az yer veren Karacaoğlan'da tasavvuf düşüncesi hemen hemen hiç yoktur. Bu durum eserlerinin "lâdinî" bir nitelik taşıdığını göstermekle beraber onun dine ve dinî unsurlara karşı saygısız yahut inançsız olduğu anlamına gelmez. Molla Hünkâr diye adlandırdığı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den ve Hacı Bektâş-ı Velî'den bahsetmesi de şairin Mevlevî veya Bektaşî olduğunu göstermez. Ayrıca Hatâî'ye ait bir manzumenin Karacaoğlan'a maledilip Pîr Sultan Abdal'a nazîre söylediği ileri sürülerek onu Hurûfî ve kızılbaş kabul etmek de gerçekleri yansıtmamaktadır (Köprülü, s. 321-322).

Lirik, didaktik ve pastoral olmak üzere üç grupta toplanabilecek olan Karacaoğlan'ın şiirlerinde aşk, ayrılık, gurbet, tabiat, yoksulluk, zamandan şikâyet gibi konuların yanında ölümden de bahsedilmekle beraber tasavvufî yönü ağır basan halk şairlerinde olduğu gibi ölüm bir kurtuluş değildir. Karacaoğlan için aslolan bu dünyadaki ömrünü arzuları ve hazları doğrultusunda geçirmektir. Bundan dolayı o bir hayal şairi değil bir duygu

şairidir. Duygularını aynen dile getirmek onun en önemli özelliklerinden biridir.

Karacaoğlan'ın şiirlerindeki dil ve söyleyiş güzelliği Türk halk şairlerinin pek çoğuna öncülük etmiş, ancak bu güzelliğe az sayıda şair ulaşabilmiştir. Şiirlerinde yer yer görülen ve edebiyat tarihçileri tarafından eleştirilen şekil hatalarını ise şaire değil hemen bütün halk şairlerinde görüldüğü gibi bunların zamanla ağızdan ağza nakledilirken değişmesine, tesbit edilirken ortaya çıkan müstensih hatalarına bağlamak daha isabetli olur. Başta koşma olmak üzere türkü, semâi, varsağı ve destan nazım şekillerini kullanan Karacaoğlan şiirlerinin tamamını 4 + 4 + 3 yahut 6 + 5 = 11'li veya 4 + 4 = 8'li hece kalıbıyla yazmıştır. Yine diğer halk şairleri gibi bir şiirde değişik duraklı aynı hece kalıbını kullanmak Karacaoğlan'ın nazmındaki yaygın şekil kusurlarından biridir. Daha çok yarım kafiye kullanması, aralarında küçük farklar bulunan mısra ve dörtlükleri değişik şiirlerde tekrar etmesi şairin diğer bir kusuru olarak görünmektedir. Şiirlerinde yer yer Arapça ve Farsça kelimelere rastlanmakla beraber şiirlerini günümüzde de kolayca anlaşılan sade bir Türkçe ile yazmıştır.

Halk şiirinde başlı başına bir ekol olan Karacaoğlan XVII. yüzyıl şairlerinden Âşık Ömer, Kayıkçı Kul Mustafa ve Gevherî, daha sonraki yüzyıllarda Dadaloğlu, Ruhsatî, Dertli, Bayburtlu Zihnî ve Seyrânî başta olmak üzere pek çok şairi etkilemiş ve bu şairler tarafından taklit edilmiştir. Daha yakın devirde ise Rıza Tevfik Bölükbaşı, Faruk Nafiz Çamlıbel, Necip Fazıl Kısakürek ve Cahit Külebi'nin bazı şiirlerinde Karacaoğlan'ın etkisi görülür.

Karacaoğlan ve şiirleri üzerinde ilk ciddi çalışmayı Sadettin Nüzhet Ergun Halk Şâirleri: Karacaoğlan adlı eseriyle yapmıştır (Konya 1927). Bu çalışmada Karacaoğlan'ın 273 şiirini yayımlayan Sadettin Nüzhet, daha sonra Karacaoğlan: Hayatı ve Şiirleri adıyla bu eserin genişletilmiş baskılarını yapmıştır (18. bs., İstanbul 1963). Karacaoğlan ve şiirleri üzerinde çalışan, tematik inceleme ve tahlilde bulunan, şiirlerinden değişik hacimlerde derleme ve seçme yapan pek çok araştırmacı arasında (bk. Sefercioğlu, bibl.) önemlileri M. Fuad Köprülü, Cahit Öztelli, M. Necati Karaer ve Müjgân Cunbur'dur.

Şiirlerinin önemli bir kısmı günümüzde halk türküsü olarak okunan ve efsanelere de konu olan Karacaoğlan (Yaşar Kemal, s. 114-198) yakın dönemlerde halk için yazılmış romanların kahramanı olarak yer almıştır (Selâmi Münir Yurdatap, Karacaoğlan ile Karacakız, İstanbul 1939; Râsih Yukay, Karacaoğlan ile Benli Kız, İstanbul 1943; Muharrem Zeki Korgunal,

Büyük Halk Şairi Karacaoğlan'ın Aşk Maceraları, İstanbul 1972; Abdullah Toroslu, Karacaoğlan, Ankara 1979). Şairin hayatı bir filme de konu olmuştur (Atıf Yılmaz, "Karacaoğlan'ın Kara Sevdası", 1959).

BİBLİYOGRAFYA

Surnâme-i Hümâyun, TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 54a-55b; Latîfî, Tezkire, s. 83; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 67-68; Mecmua, Viyana Millî Ktp., Cad. Vindob. 437, vr. 129a-139b; Sadeddin Nüzhet Ergun, Halk Şairleri: Karacaoğlan, Konya 1927 (bu araştırma üzerine M. Fuad Köprülü'nün tanıtma ve tenkidi: "Sadeddin Nüzhet: Halk Şairleri. İkinci Kitab [Karacaoğlan]", TM, II [1928], s. 502-505); Cahit Öztelli, Karacaoğlan: Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul 1952; M. Fuad Köprülü, Türk Sazşairleri, Ankara 1962, s. 317-331; W. Radloff, Proben der Volkslitteratur der Nördlichen Türkischen Stämme, VII. Theil, Die Mundarten der Krym, Leipzig 1965, s. 297-323; Yaşar Kemal [Göğceli], Üç Anadolu Efsanesi: Köroğlu'nun Meydana Çıkışı, Karacaoğlan, Alageyik, İstanbul 1967, s. 105-198, 262-314; Mustafa Necati Karaer, Karacaoğlan: Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul 1973; Sıtkı Soylu, Karacaoğlan: Sözlük, Bibliyografya, Deyişât, Etnografik ve Topografik Bilgiler, İçel 1974; Halide Cihangirkızı, Karacaoğlan'ın Hayatı ve Yaratıcılığı, Bakü 1974; İlhan Başgöz, Karacaoğlan, İstanbul 1977; Ali Rıza Yalman, Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, I-II, tür.yer.; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1977, s. 297-324; Klaus-Detlev Wannig, Der Dichter Karaca Oğlan, Freiburg 1980 (kitabın tanıtımı için bk. Abdurrahman Güzel, "Klaus-Detlev Wannig, Der Dichter Karaca Oğlan. Studien zur türkischen Liebeslyrik. Studien zur Sprache, Kultur and Geschichte der Türk völker, Band I. Freiburg 1980, XII

+ 737 s.”, TDl., sy. 423 [1987], s. 204-209); Nejat Sefercioğlu, Karacaoğlan Bibliyografyası, Ankara 1981; Karacaoğlan: Bütün Şiirleri (Dergâh Yayınları), İstanbul 1982; Müjgân Cunbur, Karacaoğlan: Şiirler, Ankara 1985; II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, Adana 1993, s. 3-191; Öner Yağcı, Sevdanın Ozanı Karacaoğlan ve Şiirleri, İstanbul 1996, s. 31-36; Nurettin Albayrak, Karacaoğlan, İstanbul 1998; Fevziye Abdullah Tansel, “Millî Edebiyat Devri Şiir Sahasında Âşık Tarzı Tesirleri”, Ülkü, sy. 74, Ankara 1939, s. 155-166; sy. 75 (1939), s. 247-256; sy. 76 (1939), s. 352-355; sy. 77 (1939), s. 445-449; sy. 78 (1939), s. 529-540; a.mlf., “Karaca Oğlan”, TA, XXI, 258-259; Ahmet Kutsi Tecer, “Karacaoğlan’a Yeni Bir Bakış I: Karacaoğlan’ın Zamanı”, İstanbul: Sanat ve Edebiyat Dergisi, I/10, İstanbul 1954, s. 6-9, 50; A. Saim Emirmahmudoğlu, “Karacaoğlan’ın Yaşadığı Yüzyıl Üzerine”, TFA, sy. 334 (1977), s. 7985-7986; sy. 335 (1977), s. 8006-8007; sy. 336 (1977), s. 8045-8046; sy. 337 (1977), s. 8060-8061; sy. 338 (1977), s. 8097-8098; a.mlf., “Karacaoğlan Üzerine Yapılan Yanlışlıklar”, a.e., sy. 345 (1978), s. 8288-8291; sy. 346 (1978), s. 8325-8329; Mustafa Kutlu, “Karacaoğlan”, TDEA, V, 160-164.

Nurettin Albayrak

KARÁCSON, Imre (Emeric)

(1863-1911)

Macar tarihçisi ve Türkologu.

19 Şubat 1863'te Veszprém'de doğdu. Soylu bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğreniminden sonra Katolik din eğitimi gördü ve 1885'te Györ'de (Osmanlı döneminde Yanıkkale) rahip olarak göreve başladı. 1888'de teoloji doktorası yaptı ve iki yıl sonra Györ Ruhban Okulu müdürlüğüne tayin edildi. Tarihe, coğrafyaya, edebiyata dair geniş kültürü ve Avrupa dillerine olan hâkimiyetiyle temayüz etmiş, Macaristan Akademisi'nin tarih-coğrafya şubesi üyeliğine seçilmişti.

Macaristan tarihinin Osmanlı dönemine büyük ilgi duyan Karácson, bunun için gerekli olan Türkçe'yi öğrendikten sonra 1902'te İstanbul'a giderek Türk dili ve edebiyatı üzerine araştırmalarda bulundu; bu arada bazı Türk âlimleriyle dostluk kurdu. 1907'de Macaristan Akademisi tarafından Macar tarihinin Osmanlı dönemi üzerinde incelemelerde bulunmaya memur edildi. İstanbul'daki kütüphane ve camilerde Türkçe yazmaları inceledi. Karácson, Türkiye arşivlerine girebilen ilk ve nâdir yabancı ilim adamlarından biriydi ve bu hususta Avusturya-Macaristan büyükelçiliğinin Osmanlı hükümeti nezdindeki girişimleri de etkili olmuştu. Bu bakımdan araştırmaları ve yayınları şarkiyatçılar tarafından ilgiyle takip ediliyordu. Karácson, öncelikle Topkapı Sarayı Arşivi'nde ve Bâbıâli Hazîne-i Evrakı'nda çalışmalar yaptı. Osmanlı dönemi Macaristan tarihine ait çeşitli belge, tapu-tahrir ve maliye defterlerinden zengin bilgiler topladı ve bunların bir kısmını yayımladı.

Özellikle Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kuruluşu ve arşivlerde yeni düzenlemelere gidilişi sırasında Karácson ilmi ve tecrübeleriyle Türk meslektaşlarına faydalı oldu. Târîh-i Osmânî Encümeni'nin Bâbıâli'deki vak'anüvislik dairesinde yapılan toplantılarına katılır ve üyeler ondan istifade ederlerdi. Derin bilgisi, birçok dile hâkimiyeti, samimi ve dostça davranışları, Türkler'i ve Türk tarihini, edebiyatını sevmesi sebebiyle

İstanbul'da iyi bir muhit edinmişti; Ali Emîrî Efendi, Necip Âsım, Tevhîd, Saffet ve İkdam gazetesinden Ahmed Cevdet beyler yakın dostları arasındaydı. Karácson, İstanbul'daki ilmî araştırmaları sırasında yakalandığı gribin ilerlemesi üzerine 2 Mayıs 1911'de öldü. Saint Marie Kilisesi'nde yapılan dinî merasime Avusturya-Macaristan büyükelçisinin yanı sıra Türk dostları da katıldılar. Osmanlı basınında onu öven yazılar yayımlandı.

Karácson, daha Türkiye'ye gelmeden önce İstanbul gazete ve mecmualarında çıkan Macaristan'la ilgili Türkçe bazı makaleleri Macarca'ya çevirmişti. Geldikten sonra da tercüme faaliyetini sürdürdü ve İkdam gazetesinin yayımladığı Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Macaristan'ı anlatan VI ve VII. ciltlerini, Osmanlı tarihlerinden seçtiği bazı parçaları, Hazîne-i Evrak'ta bulunan Rakoçi'nin evrakını ve Osmanlılar zamanında Macaristan'ın malî idaresine ait bir külliyatı kendi diline kazandırdı. Türk arşivleri hakkındaki ilk ciddi makale de ona aittir. Bu arada Türkçe makaleler de yazmış, bazı eserleri ölümünden sonra basılmıştır. Topkapı Sara-yı Arşivi'ni tanıtan bir yazıyı ise meslektaşı Martin Hartmann'a verdiği bilinmektedir.

Eserleri. 1. A XI és XII századbeli Magyarors Zsinatok ([XI ve XII. yüzyılda Macarlar], Györ 1888). 2. III. Károly Szabonija a törökkel 1737-9 ([III. Károly'nin Türkler'le savaşı], Budapest 1892). 3. A Mohammedanismus és a Kerezsténység ([Müslümanlık ve Hıristiyanlık], Budapest 1892). 4. Két törük diplomata Magyarországról a XVIII. században ([XVIII. yüzyılda iki Türk diplomatının Macaristan üzerine verdiği bilgiler], Budapest 1894). 5. Keletröl Szemelvények az ujabbkori török irók müveiböl (Doğu'dan, son dönem Türk yazarlarının eserlerinden örnekler). 6. Szent Imre herceg (Györ 1894). 7. Szent László Király (Györ 1895). 8. Evlia Cselebi török vilagutazo magrarorszagi utazasai 1660-1664 ([Türk seyyahı Evliya Çelebi'nin Macaristan yolculukları], I-II, Budapest 1904-1908). 9. Az Egri török emlékérat a kormañyzás módjárol (Budapest 1909).

Hasan Kâfi Akhisârî'nin Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem adlı eserinin Macarca tercümesidir. 10. A Rakóczi-Emigráció török Okmanytára 1717-1803 ([Rakoçi'yle ilgili Türk belgeleri 1717-1803], Budapest 1911). 11.

Törökmagyar oklevéltar 1534-1789 ([Türk-Macar arşivi 1534-1789], Budapest 1913). 12. Török törté-netirók (I-III, Budapest 1916 [Türk vak'anüvislerinden yapılan derlemeler]). Makaleleri. “Török levéltarak” ([Türk arşivleri], Századok, XLI, Budapest 1907); “A sztambuli mecsetek magyar vonatkozású kéziratai” ([İstanbul camilerinde Macarlar'la ilgili el yazmaları], Századok 1908, 1911); “Türk Lisanının Tasfiyesi ve Macar Lisanı” (İkdam, 19 Eylül 1909); “İbrahim Müteferrika” (TOEM, I/3 [1328], s. 178-185, 186-189).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.A.RES, nr. 1803; Safvet, “Bir Müsteşrikin İstanbul'da Vefatı: Doktor Karaçon İmre”, 1328 Mâlî Senesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1328-30, s. 295-298; Babinger (Üçok), s. 245, 270; Necib Asım, “Doktor Karaçon İmre”, TOEM, sy. 8 (1327 [1329]), s. 516-520; Ahmed Cevdet, “Dr. Karaçon İmre”, İkdam, İstanbul 4 Mayıs 1911; J. Deny, “Imre Caracson”, JA, XVIII, dixième série (1911), s. 183-186; “Dr. Karacson Imre”, Századok (Budapest 1911), s. 386-387, 464-465; P. Fodor, “Karacson Imre (Şzületésének 125. évfordulóján)”, Keletkutatás, sy. 1, Budapest 1989, s. 109-114; “Karacson, Imre”, TA, XXI, 263.

Atilla Çetin

KARAÇAY-BALKARLAR

Kuzey Kafkasya'da yaşayan bir Türk topluluğu.

Karaçay-Balkarlar'ın (Balkarlılar/Malkarlar) menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bu toplulukların esas unsurunu Hun, Bulgar, Hazar ve Kıpçak Türkleri'nin teşkil ettiğini tarihî, antropolojik ve sosyolengüistik araştırmalar ortaya koymaktadır. Ancak bölgede yaşayan diğer etnik grupların da topluluğun oluşmasında etkilerinin bulunduğu muhakkaktır. Kendilerini Tavlu (dağlı) olarak adlandıran Karaçay ve Balkarlar dil, örf, âdet, din, içtimaî teşkilât, folklor, edebiyat ve tarih itibariyle tek topluluktur. Elbruz (Mingi Tav) dağının bir yamacında Karaçaylar, diğer yamacında Balkarlar yaşamaktadır. Coğrafî ayrılık dışında bu iki kardeş topluluk arasında önemli bir farklılık yoktur. XV. yüzyıla kadar Elbruz dağının doğusunda Bashan, Çerek bölgelerinde Karaçaylar'la birlikte yaşayan Balkarlar, Kabartaylar'la yaptıkları savaştan sonra Elbruz dağının batısına Kuban nehri vadisine göç ederek ana kitleden ayrılmışlardır. XVII. yüzyılda müslüman olan Karaçay-Balkarlar Hanefî mezhebine mensuptur. Karaçay-Balkarlar arasında İslâm dininin yayılmasında İshak Efendi adında Kabartaylı bir hocanın etkisinin büyük olduğu belirtilmektedir.

Karaçaylar, Rusya Federasyonu'na bağlı Karaçay-Çerkez Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Büyük Kafkas dağlarının batı bölümünde ve kuzey yamaçlarında yer alan cumhuriyetin başşehri Çerkesk'tir (120.000, 1931'e kadar Battalpaşinsk / Battalpaşa). Karaçay-Çerkez Özerk Cumhuriyeti'nin batı ve kuzeybatısında Krasnador, kuzeydoğuda Stavropol bölgeleri, güneyde Gürcistan ve Abhazya, doğuda Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti bulunmaktadır. Önemli şehirleri Uçkulan, Zeberde, Zelençuk ve Karaçay Şahar'dır (Karaçayevsk). Cumhuriyetin dağlık bir arazi yapısı vardır. Karadeniz'e dökülen Kuban ırmağı ve bu ırmağın kaynağını oluşturan Zelençuk cumhuriyetin topraklarının büyük bir kısmını sulamaktadır. Petrokimya, şeker pancarı, mısır, patates, arpa, ayçiçeği, hayvancılık (özellikle koyun yetiştiriciliği), et ve süt ürünleri, dağ turizmi, mineral kaynaklar, hafif makine sanayii cumhuriyetin en önemli gelir

kaynakları arasında sayılmaktadır. Nüfusu yaklaşık 500.000 civarındadır ve % 30'u Karaçay (156.000, 1993), % 10'u Çerkez, % 45'i Rus, % 7'si Nogay, % 3'ü Abaza, % 5'i diğer azınlıklardan meydana gelir. Ayrıca çeşitli Orta Asya cumhuriyetleri ve Kafkasya'nın diğer cumhuriyetlerinde de yaklaşık 10.000 civarında Karaçay bulunmaktadır.

Balkarlar, Rusya Federasyonu'na bağlı Kabarda-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Büyük Kafkas dağlarının kuzey yamaçlarında ve ona bitişik Kabarda silsilelerinde yer alan Kabarda-Balkar Cumhuriyeti'nin başşehri 240.600 (1991) nüfuslu Nalçik'tir. Önemli şehirleri Prokhladny, Turna Aviz, Terek, Baksan ve Nartkala'dır. Kuzeyde Stavropol bölgesi, doğuda Kuzey Osetya Özerk Cumhuriyeti, güneyde Gürcistan, batıda Karaçay-Çerkez Özerk Cumhuriyeti ile sınırları vardır. Büyük Kafkas dağ silsilesinin en yüksek zirvelerini oluşturan Elbruz (5642 m.), Dihtav (5203 m.) ve Şahara (5068 m.) cumhuriyetin güneyinde yer almaktadır. Bu dağlarda molibden, volfram, polimetal filizler ve taş kömürü gibi madenlerin yanı sıra önemli maden suyu kaynakları da bulunmaktadır. Büyük Kafkas dağlarının zirvelerindeki buzullardan doğan Terek, Malka, Baksan, Çekem ve Çerek nehirleri cumhuriyetin topraklarını sular. Metalürji, hidroelektrik, çimento, demir, mineral kaynaklar, ayçiçeği, çedene, sebze ve meyvecilik, büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ve atçılık cumhuriyetin gelir kaynaklarını oluşturur. 1995 yılı verilerine göre nüfusu 785.000'dir. Nüfusun % 48'i Kabartay, % 33'ü Rus, % 9'u Balkar, % 10'u diğer azınlıklardan meydana gelir.

Karaçay-Balkar halkının XV. yüzyıldan önceki tarihleriyle ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Karaçay adına Osmanlı kaynaklarında XVI. yüzyılda, Rus ve Avrupa kaynaklarında ise XVII. yüzyılda rastlanır. 1582'de Kabartay'da Osmanlılar'a yaptıkları hizmet dolayısıyla taltif edilen beyler arasında Karaçay Mirza'nın adı geçer. Bu zatın Karaçaylar'ın beyi olduğu söylenebilir.

1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından alınması ve Kabartaylar'ın baskısı Karaçay-Balkarlar'ı Osmanlı Devleti'ne yaklaştırdı. Kırım ve Abhazya'dan sonra Kuban vadisinin de Ruslar tarafından işgal edilme tehlikesi Osmanlı Devleti'ni bölge halklarına yardıma sevketti. Rus istilâsına karşı Karaçay-Balkarlar da Osmanlı Devleti tarafında yer aldılar ve 1790 yılında Battal

Hüseyin Paşa tarafından bölgeye yapılan seferi desteklediler. 1804'te bütün Kafkas halklarıyla Ruslar arasında cereyan eden Çegem savaşında Karaçay-Balkarlar ön safta çarpıştılar. Ancak 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında yapılan Bükreş Antlaşması ile Ruslar'ın idaresine girdiler. 1822, 1835-1837, 1845-1846 ve 1853-1855 yıllarında Ruslar'a karşı gerçekleştirilen ayaklanmalar kanlı bir şekilde bastırıldı. 1860'tan itibaren bölgeyi ele geçiren Ruslar özel bir idarî sistem kurarak Karaçay-Balkar halkını ikiye böldüler. Karaçaylar'ı Kuban, Balkarlar'ı da Terek eyaletine bağladılar. 1873 ve 1900 yıllarında yeniden ayaklanma girişiminde bulunan Karaçaylar'ın toprakları ellerinden alındı ve bir kısmının Türkiye'ye göç etmesine izin verildi. Türkiye'ye göç eden Karaçaylar bugün yoğun olarak Konya, Eskişehir, Tokat, Kayseri ve İstanbul gibi şehirlerde yaşamaktadır. 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'den Amerika Birleşik Devletleri'ne çok sayıda Karaçay göç etmiştir.

11 Mayıs 1918 tarihinde kurulan Şimâlî Kafkasya Cumhuriyeti'nde yer alan Karaçay-Balkarlar önce çar taraftarı Beyaz Rus generallerinin, ardından kızılların darbelerine mâruz kaldılar.

Şimâlî Kafkasya Cumhuriyeti'nin ortadan kaldırılması üzerine 1922 yılına kadar silâhlı mücadelelerine devam ettilerse de bunda başarılı olamadılar. Bolşevikler, bölgedeki hâkimiyetlerini sağlamlaştırdıktan sonra Şimâlî Kafkasya Cumhuriyeti'ni meydana getiren toplulukları kabile esasına göre bölgelere ve cumhuriyetlere ayırdılar. Karaçaylar, Karaçay-Çerkez Muhtar Bölgesi'nde, Balkarlar da Kabarda-Balkar Muhtar Cumhuriyeti'nde kaldılar.

II. Dünya Savaşı sırasında Karaçay-Balkarlar'ın yaşadığı bölge kısa bir süre (Ağustos 1942 - Şubat 1943) Alman işgali altında kaldı. Bu işgal esnasında Karaçay-Balkarlar'ın Almanlar'la iş birliği yaptığını ileri süren Sovyet hükümeti, 1944 yılında çıkarılan bir kararnâmeyle onları Kazakistan ve Orta Asya'ya sürgüne gönderdi. Halbuki bu dönemde, II. Dünya Savaşı'nda başarı gösteren yaklaşık 15.000 Karaçay-Balkarlı'ya çeşitli madalyalar, on dört kişiye de Sovyetler Birliği'nin en üstün madalyalarından olan Sovyet ittifak madalyası verilmişti. Sürgün kararı bir gece yarısı ansızın uygulamaya konuldu. Karaçay-Balkarlar, sürgün sırasında ve gittikleri bölgelerdeki hayat şartlarına uyum sağlayıncaya kadar nüfuslarının önemli

bir kısmını kaybettiler. 9 Ocak 1957 tarihinde Kruşçev hükümeti zamanında çıkarılan yeni bir kanunla Karaçay-Balkarlar anavatanlarına geri döndüler.

1 Aralık 1990 tarihinde Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı Karaçay-Çerkez Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilân edildi. Karaçay Kongresi ise ayrı bir Karaçay Cumhuriyeti ilân etti. Fakat alınan bu kararlar Moskova tarafından kabul edilmedi. 3 Temmuz 1991'de ise yeni bir kararla Karaçay-Çerkez Özerk Bölgesi özerk cumhuriyet statüsüne yükseltildi.

Karaçay-Balkarlar'ın dilleri Altay dil ailesinin batı Türk dilleri grubuna girmekte olup Kuzey Kafkasya'da yaşayan diğer iki Türk topluluğunun (Kumuklar ve Nogaylar) dillerine de benzemektedir. Karaçay-Balkarlar'ın iki ana lehçesi vardır: Karaçay-Baksançekem ve Balkar. Modern Karaçay-Balkar edebî dili bu iki lehçenin birleşmesinden meydana gelmiştir. Kelime hazinesinde Kafkas, İran, Arap, Fars ve Rus dillerinin etkisi vardır. Özellikle komünist döneminden itibaren Rusça'nın devlet dili olması ve yüksek öğretimde Karaçay-Balkarca'ya yer verilmemesi yüzünden Rusça'nın etkisi artmıştır. Karaçay-Balkarlar 1920'ye kadar Arap alfabesini, 1920-1924 yılları arasında değişikliğe uğramış Arap alfabesini ve 1924-1936 yıllarında Latin alfabesini kullanmışlar, 1936'dan itibaren de Kiril alfabesini kullanmak zorunda bırakılmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 29, 312; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, London 1985, s. 201-204; S. Akiner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London 1986, s. 226-230; Ufuk Tavkul, Kafkasya Dağlılarında Hayat ve Kültür, İstanbul 1993; a.mlf., "Karaçay-Çerkes Cumhuriyetinde Etnik Yapı", Birleşik Kafkasya, sy. 4, İstanbul 1995, s. 24-26; J. Minahan, Nations Without States: A Historical Dictionary of Contemporary National Movements, Westport-Connecticut 1996, s. 274-276; Mızınali İsmail, "Karaçay-Malkar Halkının Tarihçesi", Birleşik Kafkasya, sy. 19 (1999), s. 1-52; Hanafiy Biciyev, "XIV-XVII. Yüzyıllarda

Karaçaylılar” (trc. Adilhan Appa), Kırım Dergisi, sy. 26, Ankara 1999, s. 52-53; “Balkartsı”, BSE, II, 578-579; “Kabardino-Balkarskaya Avtonomnaya Sovetskaya Sotsialistiçeskaya Respublika”, a.e., XI, 88-94; “Karaçaevo-Çerkesskaya Avtonomnaya Oblast”, a.e., XI, 398-401; “Karaçevtsı”, a.e., XI, 401; “Garaçay-Çerkes Muhtar Vilayeti”, Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası, Bakü 1979, III, 66-68.

İsmail Türkoğlu

KARAÇELEBİZÂDE ABDÜLAZİZ EFENDİ

(ö. 1068/1658)

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi.

1000 (1592) yılı sonlarına doğru Bursa'da doğdu. Köklü Osmanlı ulemâ ailelerinden biri olan Karaçelebizâdeler'e mensuptur. Babası Rumeli kazaskerliği de yapan Hüsâmeddin Efendi'dir. Aile Karaçelebi adını, Abdülaziz Efendi'nin büyük dedesi Hüsâmeddin Efendi'nin Niğdeli Kara Ya'kūb b. İdrîs b. Abdullah'ın damadı olmasından dolayı almıştır.

Babasının 1007'de (1598) vefatı üzerine yetim kalan Abdülaziz Efendi müderrislik, kadılık, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış olan ve Zuhûrî mahlasıyla şiirleri bulunan ağabeyi Mehmed Efendi'nin yanında yetişti. Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi'nin kızıyla evlendi ve Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'den mülâzemet alarak çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. 1021 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1612) Hayreddin Paşa, 1024 Rebîülevvelinde (Nisan 1615) Ali Paşa-yı Cedîd, 1025 Rebîülevvelinde (Nisan 1616) Pîrî Paşa, 1026 Rebîülâhirinde (Nisan 1617) Kalenderhâne medreselerine ve 1029 Muharreminde (Aralık 1619) Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris olarak tayin edildi. 1030 Rebîülevvelinde (Şubat 1621) Bursa Sultâniye ve aynı senenin zilhiccesinde (Kasım 1621) Edirne Selimiye Medresesi'ne nakledildi. 1032 Recebinde (Mayıs 1623) İstanbul'da Hâkāniyye-i Vefâ Medresesi müderrisliğine getirildi.

I. Mustafa zamanında ciddi bir ulemâ tepkisi olan Fâtih Camii olayına (1032/1623) katılması dolayısıyla Bursa'da Molla Hüsrev Medresesi müderrisliğine tayin edilmek suretiyle İstanbul'dan uzaklaştırılan Abdülaziz Efendi, birkaç ay sonra IV. Murad'ın tahta geçmesi üzerine affedilerek İstanbul'a geldi ve Süleymaniye medreselerinin birine tayin edildi. 1033 Cemâziyelâhirinde (Nisan 1624) Yenişehir kadılığına gönderilmesi

kariyerinde yeni bir dönemin başlangıcını oluşturdu. Kısa süre kaldığı bu görevden iki yıl sonra Mekke kadısı oldu. Görev süresini tamamlayarak İstanbul'a dönüşünün ardından Edirne kadılığı pâyesini aldı. 1043 Recebinde (Ocak 1634) İstanbul kadılığına getirildi.

Karaçelebizâde'nin İstanbul kadılığı oldukça hareketli geçti. IV. Murad, Lehistan seferi için Edirne'de bulunduğu sırada İstanbul'da meydana gelen yağ darlığı Abdülaziz Efendi'nin narh hususunda gösterdiği katı tutumuna bağlandı ve bizzat IV. Murad kendi hattıyla gönderdiği emirde İstanbul kadısının tutuklanıp bir kayığa bindirilmesini ve Adalar civarında denize atılmasını istedi. Sadrazam Bayram Paşa'nın araya girmesiyle son anda ölümden kurtulan Abdülaziz Efendi Kıbrıs'a sürüldü.

Kıbrıs'ta bir buçuk yıl kalan Abdülaziz Efendi hakkında bazı devlet ricâlinin, "Simasında semere-i salâh zâhir olmuştur" diyerek IV. Murad nezdindeki girişimleri sonucu İstanbul'a dönmesine izin verildi (Ramazan 1045 / Şubat 1636). Ancak IV. Murad'ın ölümüne kadar (1049/1640) resmî görev alamadı. Arpalığı olan Dimetoka'da vaktini eserlerinin telifiyle geçirdi. Abdülaziz Efendi'nin, kayınbiraderi olan Hocazâde Ebûsaid Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında (1053/1644) Anadolu kazaskeri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Anadolu kazaskerliğinden 15 Receb 1054'te (17 Eylül 1644) Rumeli kazaskerliğine nakledildiği hususu bir ruûs kaydında yer alır (BA, KK, nr. 258, s. 57).

Sultan İbrâhim devrindeki olaylardan oldukça etkilendiği anlaşılan

Abdülaziz Efendi padişahın tahttan indirilmesi sırasında ön planda rol oynadı. Şehzade Mehmed'in (IV.) sağ koltuğundan tutarak tahtın yanına kadar getirdi. Sultan İbrâhim'in itirazlarına sert sözlerle, hatta bazı kaynaklara göre ağır hakaretlerle karşılık verdi. Fakat İbrâhim'in idamı üzerine bu karardan haberi olmadığını belirterek kendini savundu. Ancak bu meseleler dolayısıyla Vâlide Kösem Sultan ile arası açıldı.

IV. Mehmed'in cülûsunun arkasından 19 Receb 1058'de (9 Ağustos 1648) fiilen Rumeli kazaskerliğine getirilen Abdülaziz Efendi, bu görevde iken Ravzatü'l-ebrâr adlı kitabını IV. Mehmed'e takdim ederek padişahın iltifatına mazhar oldu. Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'nin azlinden

sonra, arasının iyi olmadığı vâlide sultanın tesiriyle çok arzu ettiği şeyhülislâmlık makamına geçemeyince hayal kırıklığına uğradı ve fıkha dair el-Kâfî adlı eseri bizzat sultana takdim ederek (1059/1649) Rumeli kazaskerliğinin yanı sıra şeyhülislâmlık pâyesinin kendisine verilmesini sağladı. Bu durum Osmanlı tarihinde örneği olmayan bir uygulamaydı. Gerek vâlide sultan gerekse bazı vezirlerle olan anlaşmazlığı sarayda yapılan bir toplantıda gün yüzüne çıktı. Bunun üzerine 8 Şevval 1059'da (15 Ekim 1649) Rumeli kazaskerliğinden azledildi. Tırnova ve Sahra kazaları kendisine arpalık olarak verildi. Ertesi yıl arpalıkları Mihaliç ve Kirmastı olarak değiştirildi. Bahâî Mehmed Efendi şeyhülislâmlıktan azledilince vâlide sultana rağmen Bektaş Ağa'nın yardımıyla 11 Cemâziyelevvel 1061 (2 Mayıs 1651) tarihinde meşihat makamına kavuştu.

Dört ay kadar süren şeyhülislâmlığı zamanında eski teşrifat âdetlerini uygulamaya koyduğu, müderrislerin tayininde hassasiyet gösterdiği, vakıfların düzenlenmesi için çalışmalar yaptığı belirtilir. Ancak meydana gelen karışıklıklar bu işleri tamamlamasını engelledi. O sırada Kösem Sultan'ın öldürülmesinin ardından ağalarla sarayın arası iyice açılmış, Dîvân-ı Hümâyun önüne taht kurulmuş, sancak çıkarılarak herkes bunun altında padişahın yanında toplanmaya çağırılmış, buna karşılık Ağakapısı'nda toplanan ağalar ulemâyı davet etmiş ve bu arada Şeyhülislâm Abdülaziz Efendi'ye de haber göndermişlerdi. Bir süre gidip gitmemekte tereddüt eden Abdülaziz Efendi vefa borcu olduğu gerekçesiyle bu davete katılmış ve bir bakıma hangi tarafın yanında olduğunu da belli etmiştir. Fakat olaylar sarayın lehine dönünce 17 Ramazan 1061'de (3 Eylül 1651) azledilerek Sakız'a sürüldü.

Sakız'da sürgünde bulunduğu sırada saraya son derece hürmetkâr olduğunu bildiren mektuplar yazdı. Bunları devletin yüksek katlarındaki tanıdıklarına gönderdi, padişah için doksan beyitlik bir terkibibend kaleme aldıysa da bu şiir ve buna benzer gayretleri affedilmesine yetmedi. Daha sonra Ege denizinde çıkması muhtemel bir savaş tehlikesi yüzünden yerine bir nâib bırakmak suretiyle Bursa'ya gelmesine izin verildi (1062/1652). Ömrünün son altı yılını Bursa'da İstanbul'a gidebilmenin hasretiyle geçirdi ve 6 Rebîülâhir 1068'de (11 Ocak 1658) vefat etti. Vasiyeti üzerine Bursa'da Deveciler Kabristanı bitişiğinde Timurtaş Muallimhânesi civarında defnedildi.

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, içinde yer aldığı siyasî olaylar yanında edebî ve tarihî eserleriyle de şöhret kazanmıştır. İnşâ ve belâgata önem verdiği ve üç dili çok iyi kullandığı eserlerinden ve şiirlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca hayatının son yıllarını geçirdiği Bursa'da bazı hayratı bulunmaktadır. Bursa Ulucamii'nin iki tarafına birer sofa, Setbaşı'nda cami, ulucaminin batısında bir muallimhâne yaptırdığı, Bursa'ya iki saat mesafede Uludağ eteğindeki Gümgüm mesiresinden şehre "müftü suyu" ismiyle meşhur olan bir su getirttiği ve bir kısmı kitâbeli, çinilerle süslü kırk kadar çeşme inşa ettirdiği bilinmektedir.

Eserleri. 1. Ravzatü'l-ebrâri'l-mübîn bi-vekāyii selefii mâziyye ve'l-ahbâr. Hz. Âdem'den 1058 (1648) yılına kadar gelen olayları içine alan umumi bir tarihtir. Abdülaziz Efendi'nin Rumeli kazaskeri olduğu sırada 1059'da (1649) bitirdiği ve IV. Mehmed'e takdim ettiği eser basılmış olup (Bulak 1248) bir kısmı Avrupa kütüphanelerinde olmak üzere otuzun üzerinde yazma nüshasının bulunması o devirde çok okunduğunu gösterir. 2. Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr. Bursa'da kaleme alınmıştır. IV. Mehmed'in cülûsundan Abdülaziz Efendi'nin ölüm tarihine kadar geçen on yıllık olayları ihtiva eder. Bu zaman içerisinde önemli olayların yakın şahidi olmuş veya hadiseleri güvenilir şahıslardan dinlemiş bir devlet adamının ağır bir dille, akıcı ve sanatkârane bir üslûpla yazdığı bir nevi hâtıra niteliği taşır. Yazarın kendini savunan bir üslûp kullandığı eser Nevzat Kaya tarafından doktora çalışması olarak hazırlanmıştır (1990, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Süleymannâme (Bulak 1248). Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkışından ölümüne kadar gerçekleşen fetihleri, olayları ve zamanında yetişen ulemâ ve vezirlerin biyografilerini içine alır. 4. Zafernâme. Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın isteği üzerine kaleme alınmış olup IV. Murad'ın Revan ve Bağdat seferlerinin tarihçesidir. Târihçe-i Feth-i Revân ve Bağdad adıyla da bilinir. 1044 (1635) yılında IV. Murad'ın Üsküdar'dan hareketiyle başlayan eser, Kara Mustafa Paşa'nın Kasrışîrin Antlaşması ile İran barışını temin ettikten sonra İstanbul'a geliş tarihi olan 1049'a (1640) kadar devam eder. Olaylar yedi bölüm halinde anlatılmıştır. İlâve edilen sekizinci bölümde ise sadrazamın 1053 (1643) yılına kadar yaptırdığı çeşme, yol, köprü, hamam gibi imar faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 2086/3). 5. Mir'âtü's-safâ. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen

peygamberlerden bahseder. Bu arada Resûl-i Ekrem'in nesebi, doğumu, mi'racı ve vefatına kadar olan olayları da anlatır. Âşir Efendi (nr. 269) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2405-2406; Pertev Paşa, nr. 501) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 6. Fevâyihu'n-nebeviyye fî Siyeri'l-Mustafaviyye. Sa'deddin Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin Siyer-i Nebeviyye adlı eserinin Farsça aslından Türkçe'ye yapılmış tercümesidir. Dört bölümden meydana gelen kitabın birinci bölümü peygamberlerden, son üç bölümü ise Hz. Peygamber ve zamanındaki olaylardan bahseder. Eserin sonunda çeşitli meselelerin yer aldığı bir hâtime kısmı vardır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 734; Şehid Ali Paşa, nr. 1926). 7. Gülşen-i Niyâz. Kıbrıs'ta iken mesnevi tarzında yazdığı bu kitabında İstanbul'dan ayrılışını, Kıbrıs'a gidişini, orada duyduğu gurbet üzüntülerini ve dönüşünü anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 252). 8. Münâcât. Seksen beyitlik bir şiirdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3809/18, vr. 163-166) müstakil bir risâle olarak görünen münâcât Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr'ın içinde de yer almaktadır. 9. Nefaḥâtü'l-üns fî şerḥi Ravżati'l-Ḳuds (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1828; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 517). Fıkha dairdir. 10. Ḥallü'l-iştibâh ʿan ʿuḳūdi'l-Eşbâh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 650). Müellifin mukaddimede verdiği bilgiye göre bu çalışmada Zeynüddin İbn Nüceym'in çok

rağbet gören, ancak konularının dağınıklığı sebebiyle rahatça kullanılamayan el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adlı eseri yeniden düzenlenmiş, lüzumlu görülen yerleri açıklanmıştır. 11. Risâle fî ḳavli'l-Beyżâvî "enne'l-muʿtebere taḫṣîṣu hâẕe'l-ḥükm" (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1046/14, vr. 132-139).

Abdülaziz Efendi'nin ayrıca Ḥilyetü'l-enbiyâʾ, el-Kâfî, Kitâbü'l-Elġāz fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî adlı eserleriyle Aḫlâḳ-ı Muḥsinî tercümesi, bir divanı ve Risâle-i Kalemiyye adlı kitabının bulunduğu belirtilir. Fetvalarının Fetâvâ adıyla toplandığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 258, s. 57; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 391; Atâî, Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-Şekāik, İstanbul 1268, s. 416-417; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 152; Naîmâ, Târih, III, 207; VI, 348; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kisling), Wiesbaden 1965, s. 243; Belîğ, Güldeste, s. 314-316; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 252-254; Müstakimzâde, Devha-i Meşâyih-i Kibâr, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 251, vr. 21a-b; Ayıntâbî Mehmed Münîb, Zeyl-i Devhatü'l-meşâyih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2441, vr. 22a-b; Hammer (Atâ Bey), IX, 190; Sicill-i Osmânî, III, 339; İlmiyye Salnâmesi, s. 461; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 151 vd.; Osmanlı Müellifleri, III, 121; Orhan F. Köprülü, "Şeyhülislam Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi ve Müftü Suyu", TTK Belleten, XI/138 (1947), s. 137-145; F. Babinger, "Abdülaziz Efendi", İA, I, 64; N. Göyünç, "Ḳarā-Čelebi-Zāde", EI² (İng.), IV, 573-574.

Nevzat Kaya

KARAÇİ

Pakistan'ın en büyük şehri.

XVIII. yüzyılda Hint Okyanusu'nun Sind sahillerinde ve İndus deltasının kuzeybatısında küçük bir balıkçı köyü olarak kurulmuştur. Bilinen ilk ahalisi Belûçlar'ın Dodâî koluna mensup Kulaçiler'dir. Kaynaklara Caranjee, Crochey, Krotchey, Currachee ve Kurrache yazılışlarıyla geçen isminin bu kavmin adından alındığı sanılmaktadır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru 15.000 nüfuslu bir liman şehrine dönüşen Karaçi, Tâlpûr Emîri Feth Ali Han'ın 1795'te limanın ağzındaki Manora Burnu'na bir kale yaptırmasıyla daha fazla önem kazandı. 1839'da şehre İngilizler hâkim oldular ve kurdukları çeşitli tesislerle burayı sömürge ürünlerini İngiltere'ye gönderdikleri bölgenin en işlek limanı haline getirdiler. Mısır'da Süveyş Kanalı'nın deniz trafiğine açılmasıyla (1869) Karaçi'nin ticarî hayatında hissedilir bir canlanma başladı. 1878'de Mültan, Pencap ve Delhi demiryolu buraya ulaştı. XX. yüzyıla girildiğinde Hint Okyanusu'nun en önemli limanı Karaçi idi.

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Karaçi siyasî gelişmelerin merkezi oldu. Burada 8 Temmuz 1921'de Hindistan Hilâfet Kongresi toplandı; 25 Mart 1931'de Mahatma Gandi ile Hindistan genel valisi Lord Irwin buluşarak Hindistan'ın geleceğini tartıştılar; 24 Aralık 1943'te Hindistan Müslümanları Birliği tarihî toplantılarından birini yaptı. Yine Karaçi, II. Dünya Savaşı sırasında ve Pakistan ile Hindistan devletlerinin kuruluş öncesi günlerinde önemli gelişmelere sahne oldu. 11 Ağustos 1947 günü burası Pakistan Devleti'nin başşehri ilân edildi ve bu durumunu 1959'a kadar korudu. 11 Eylül 1948'de şehirde vefat eden Muhammed Ali Cinnah yine burada toprağa verildi ve üzerine şehrin merkezinde modern bir üslûp sergileyen bir anıt mezar yapıldı.

Karaçi, kuzeydeki Ravalpindi ve şimdiki başşehir İslâmâbâd'a rağmen ticaret, sanayi, finans ve kültür merkezi olma durumunu muhafaza etmekte ve millî-kolonyal-modern mimarisi, gecekondu semtleriyle ülkenin her bakımdan karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Hızlı bir büyüme ve nüfus

artışı görülen şehir Belûç, Patan, Sindli, Hindu ve Avrupalı yabancılardan oluşan karışık nüfus yapısıyla dikkat çeker. Pakistan'ın kuruluşundan sonra müslümanlar kalabalık bir şekilde buraya göç ederek şehri genişletmişlerdir. Nüfus sürekli olarak artmaktadır; 1891'de 98.000, 1921'de 202.000, 1941'de 359.000, 1961'de 2.134.870, 1981'de 5.100.000 ve 1998'de 9.800.000 iken 2000'de 10.000.000'u aşmış durumdadır. Özellikle petrokimya, demir çelik ve tekstil tesisleri bu şehirde toplanmıştır; bunların dışındaki başlıca sanayi dallarını metal eşya, kâğıt, mobilya, deri, kauçuk, elektrikli eşya ve dokumacılık teşkil eder. Peşâver ve İslâmâbâd'ı güneye bağlayan karayolunun son noktası Karaçi'dir. İran ile teması Zâhidân yolu sağlar. Burada denize ulaşan demiryolu sistemi Sind ve Pencap bölgelerinin can damarı durumundadır. Afganistan, Belûcistan, Pencap ve Sind'deki üretimlerin başlıca ihraç limanı olan Karaçi'de milletlerarası hava limanı da bulunmaktadır. Karaçi Üniversitesi 1950'de kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A. F. Baillie, Kurrachee: Past, Present and Future, Karachi 1961; H. Feldman, Karachi Through a Hundred Years 1860-1960, Karachi 1970; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979, s. 118-239; F. J. Goldsmid, "Karachi and its Future", AQR, V (1888), s. 440-446; C. L. Mariwalla, "Karachi, 1700-1840", Journal of Indian History, XIX, London 1940, s. 336-345; H. C. Malkani, "Karachi on the Eve of the British Conquest of Sind", Sind Quarterly, VI/3, Karachi 1978, s. 42-45; Gulam Mustafa Şah - D. M. Pathan, "History of Karachi from a Village of Sind to its Metropolis: Heads of Administration (1852-1981)", a.e., IX/4 (1981), s. 12-14; M. Longworth Dames, "Karaşi", İA, VI, 336-338; A. Guimbretière, "Karāčī", EI² (İng.), IV, 597-598; M. B. Pithawalla, "Karaçi", UDMİ, XVII, 133-138.

Enver Konukçu

KARADAĞ

Yugoslavya Federasyonu'na bağlı bir cumhuriyet.

Balkanlar'ın batısında batıdan Bosna-Hersek ve Hırvatistan, güneydoğudan Arnavutluk sınırlarıyla çevrilidir. Kuzeydoğu ve doğusunda, 1991'de Yugoslavya'nın çözülmesinden sonra 1992'de birlikte Yugoslav Federasyonu'nu oluşturdukları Sırbistan bulunur. Daha gelişmiş bir kesimi olan Adriyatik sahiliyle İşkodra (Shkodër) gölü civarında verimli bir ova dışında ülkenin çoğu, yüksek Dinar Alpleri'nin kapladığı ekonomik ve sosyal yönden geri kalmış dağlık kısımlardan oluşur. Bölge Sırp-Hırvat dilinde Crna Gora, İtalyanca'da Montenegro adıyla anılır. Türkçe ismi de bunların tercümesine dayanır. Resmî adı Republika Crna Gora'dır.

Karadağ'ın başşehri Podgorica (1945-1991'de Titograd), yüzölçümü 13.812 km^2'dir. 1990'dan kısa bir süre önce nüfus, % 70'in az üzerinde Ortodoks hıristiyanlar (Karadağlılar ile kısmen Sırplar) ve % 20'si müslümanlar (üçte ikisi Boşnak, üçte biri Arnavut) olmak üzere 1999 yılında tahminî 680.000 idi. Bunun dışındakiler ise Hırvatlar ve kendilerini Yugoslav olarak tanıtanlardan oluşur. Podgorica (1991 nüfusu 118.059) dışında başlıca şehirleri Nikšić, Bijelo Polje, Pljevlja, Ulcinj, Cetinje, Bar, Budva ve Kotor'dur.

VI ve VII. yüzyıllarda Slavlar'ın bölgeye gelmesinden sonra kısmen Katolikleştirilmiş olan eski Balkan halkları, göçebelik ve Balkan ailesi diye adlandırılan ataerkil aile yapısı tarafından karakterize edilen kendi otonom yaşam tarzlarını sürdürebildikleri dağlara çekildiler. Ovada, zamanla harabe durumundaki Roma'nın bölge başşehri olan ve hıristiyan Güney Slav Prensliği Duklja'ya adını veren Diocleia'da yeni bir politik oluşum ortaya çıktı. XI. yüzyılda Duklja ismi yerini ovanın ortasından geçen ana nehirden alan Zeta'ya bıraktı. Prenslik 1077'de bir krallık haline geldi. Bosna ve Sırbistan'ın merkez bölgesi olan Raška'yı da içine alan Zeta'nın sınırları bir asır öncekinden birkaç katı genişliğindeydi. Bu sırada dinî alanda Roman Katolikliği'nin etkisi yayılmaktaydı. 1101'den sonra devlet anarşi içine düştü, böylece Zeta Sırp ve Bizans hâkimiyeti arasında sürekli el değiştirdi.

1189 yılında Sırbistan hâkimiyetini sağlamlaştırdı, fakat Zeta'ya bir tür özel statü tanındı. Sahil kasabaları Katolik olarak kalırken iç bölgelerde Ortodoks kilisesi üstünlük sağladı. Bu dönemde Crna Gora (Karadağ) ismi ilk olarak kullanıldı. Sırbistan, XIII. yüzyılın ikinci yarısında çözülmeye başladığında Zeta büyük oranda bağımsızlığını elde ettiyse de yerel feodal beylerin komşularıyla ya da birbirleriyle sürekli mücadeleleri yüzünden politik istikrara kavuşamadı.

Osmanlılar'la ilk çarpışma 1385'te gerçekleşti. 1421'de Balšići ailesinin son idarecisi Zeta'yı miras olarak Sırp despotuna bıraktı. Bölge, Crnojevići desteğinde yayılan Venedik gücüyle zorlu mücadelelere sahne olurken aynı zamanda Osmanlılar da doğudan nüfuz ettiler. İlk Osmanlı idaresi Fâtih Sultan Mehmed döneminin son yıllarında tesis edildiyse de onun vefatı üzerine Crnojevići bazı yerleri geri almayı başardı. Fakat bu durum direnme güçlerini kaybetmeleriyle sona erdi. Burası İşkodra sancağının bir parçası haline getirildi, 1514'te Crnojevići'nin soyundan gelen ve Osmanlı eğitimi almış olan İskender Bey'in idaresinde Zeta'dan daha küçük olan Karadağ kesimi ayrı bir sancak şeklinde teşkil edildi. Başlangıçta bazı tereddütlerden sonra Osmanlılar bütün bölgeyi padişah hassı durumuna getirdiler ve hâne başına bir altın (filori) olarak tesbit edilen vergileri doğrudan doğruya hazinece tahsil edildi. Vergilerin topluca alınması (maktû sistem), Venedik veya âsilerle olan çatışmalarda askerî yardım istenmesi, tuz madenlerinde bir miktar insan gücünden faydalanılması ve Podgorica kadısının ara sıra karışması gibi hususlar dışında idareciler mahallî işlere ve halkın yaşayış tarzına fazlaca müdahale etmediler. Başlangıçta bazı araziler İskender Bey ve Ortodoks kilisesinin mülkiyetinde olmakla birlikte sonraları sadece kilise arazileri önem kazanmıştır. Karadağ, Osmanlı öncesi sosyopolitik yapılarla bağlantısı az olan ya da hiç olmayan göçebe kabilelerin oluşturduğu gevşek bir konfederasyondu. Gerçekte bu nevi bir yaşam tarzının ortaya çıkışı temelde sınırdaki dar arazi şeridinin özel şartlarına bağlı bir durumdu. Cetinje Ortodoks piskoposu (Çetine vladikası) tedrîcen en yüksek otorite haline geldi ve ailesi de hâkim hânedan oldu. Kadim Zeta'nın önemli bir kısmı İşkodra, Dukagjin, Prizren, Vučitrin ve Hersek gibi diğer sancaklar arasında bölünmüş ve düzenli bir şekilde yönetilmiştir.

Çetine vladikasına bağlı olarak Karadağ'da beş nahiye bulunuyordu. Bunlar 1614'te doksan köyden oluşuyor ve 3500 hâne, 8000 dolayında yetişkin

erkek nüfus burada yer alıyordu. İçlerinde silâhlı 1000 kişilik bir kuvvet vardı. Karadağlılar, Venedikliler'e karşı olan mücadelelerde ve bölgedeki isyan olaylarında Osmanlılar'a yardımcı olurlardı. Bu durum 1683'teki II. Viyana bozgununa kadar sürdü. Karadağlılar savaş sırasında 1688'de Venedik'in himayesi altına girdiler. 1692'de

Osmanlı kuvvetleri Çetine'yi tahrip etti. Şehir 1704'te yeniden imar edildi. Osmanlı karşıtı hareketler giderek arttı. Ruslar, 1711'de Karadağ'a elçi göndererek onları Osmanlılar aleyhinde harekete geçirmek istedilerse de Prut savaşında mağlûp olunca bu faaliyetlerine son verdiler. 1714'te Bosna Valisi Köprülüzâde Nûman Paşa Venedikliler'den yardım gören Karadağlılar üzerine yürüdü ve Çetine'yi yeniden tahrip etti. 1718 Pasarofça Antlaşması sonrası Karadağ'da bir süre sükûnet sağlandı. İşkodra Valisi Buşatlı Kara Mahmud Paşa, Karadağ'ı tam olarak kontrolü altına almak için uzun bir mücadeleye girişti. 1795'te Kruse savaşında hayatını kaybetmesi üzerine Zeta'nın doğusundaki bir kısım kabileler Karadağ'a iltihak ettiler.

Osmanlı gücünün azalmasının da etkisiyle ortaya çıkan ayaklanmalar giderek Karadağ'ı bağımsızlığa götürdü. Rus etkisi hâkim hale geldi. Çar II. Petro (1830-1851) ilk defa olarak Karadağlılar'ın hükümdarı unvanını aldı. Ancak bu bağımsızlık 1878'deki Berlin Kongresi'ne kadar milletlerarası câmia tarafından tanınmadı. Bu süre zarfında Ruslar Karadağ'ın idaresinde yeni düzenlemeler yaptılar. Osmanlılar'ın elinde bulunan Podgoriça'ya karşı yapılan saldırılar Osmanlı kuvvetlerinin Karadağ'a girmesine yol açtı. 1838'de iki taraf arasında imzalanan antlaşmayla Hersek-Dalmaçya sınırı yakınındaki Grahova arazisi tarafsız hale getirildi. II. Danilo'nun (1852-1860) Osmanlı hükümetiyle tâbilik bağlarını kesmesi, Osmanlılar'a karşı baş gösteren hareketlenmeler üzerine Ömer Paşa kumandasındaki bir ordu Karadağ'a girdi. Avusturya Karadağ'ın muhtariyetini tehdit eden bu hareketi protesto etti. Bunun üzerine 1853 Martında sınırlardaki mevcut durumun geçerli olması şartıyla bir antlaşma yapıldı. Kırım Harbi sonrasında toplanan Paris Kongresi'ne başvuran Karadağlılar, Osmanlılar'ın hiçbir zaman topraklarına hâkim olamadığı ve sürekli bir savaş halinin bulunduğunu ileri sürerek istiklâllerinin tasdikini, ayrıca Arnavutluk ve Hersek'ten bazı toprakların kendilerine verilmesini istedilerse de bu hususta herhangi bir karar alınmadı. 1858'de mücadele

yeniden başladı. Hüseyin Paşa kuvvetleri Grahova'da Karadağlılar'a mağlûp oldu. Bunun üzerine 1859'da İstanbul'da toplanan elçiler tarafsız arazi olan Grahova'nın ve yakınındaki toprakların Karadağ prensliğine verilmesini kabul etti. 1861'de Hersek'te çıkan isyan hareketi Karadağlılar tarafından desteklenince Osmanlı kuvvetleri 1862 baharında iki kol halinde Karadağ'a girdi. Karadağ Prensi II. Nikola Osmanlılar'la anlaşma yapmak zorunda kaldı ve Osmanlı isteklerini kabul etti. Fakat Rusya'yı harekete geçirerek İşkodra'yı Hersek'e bağlayan ve Karadağ'dan geçen yol üzerinde Osmanlı kuvvetlerinin yerleştirildiği kuleleri yıktırttı. 1876'da Sırbistan Osmanlılar'a karşı savaş ilân edince müttefiki sıfatıyla Karadağ da ona katıldı. Savaşın sonlarına doğru Nikšić, Podgorica, Bar'ı aldı, Ülgün'ü (Dulcigno) ele geçirdi. 1878 Berlin Kongresi'nde Karadağ istiklâlini kazandı. Karadağ'ın eline geçen arazilerdeki müslüman halk buraları terketti. 1881'e kadar Karadağ arazisi iki katına çıktı ve I. Balkan Harbi'nin ardından tekrar genişledi. Bu süreç daha verimli ve yerleşik bölgelerin ilhakıyla ilgili olarak görülebilir. Coğrafî genişlemeye daha çok şehir ahalisinden oluşan müslüman nüfusun kovulması ve imhası eşlik etti. 1912 ile 1941 yılları arasında katliamlar tamamen sona ermemekle birlikte bu durum savaş zamanı tamamıyla gözle görülür hale geldi. Sırplar'ın idaresindeki Yugoslav Krallığı'nın bir parçası olarak Karadağ politik kimliğini kaybetti. 1945'ten sonraki Yugoslavya'da ise eski haline getirildi. Sırbistan ve Sırp Ortodoks kilisesi arasındaki yakın ilişkiler sebebiyle Karadağlılar etnik kimlikleri açısından kendilerini Sırp halkının bir parçası olarak görmekle tamamen bağımsız bir Karadağ halkı kabul etmek arasında tarih boyunca kararsız kalmışlardır. 1980'li yılların sonundan itibaren öncelikle müslüman nüfusun zararına olan, ancak Karadağlılar'la diğerlerinde de kayıplara yol açan ve kimlik değiştirdiklerini beyan etmeyi hedefleyen baskılardan şahıslara, mülklere ve kültürel mirasa yönelik fizikî saldırılara kadar değişen şekillerde şiddetli bir Sırplaştırma kampanyası başladı. 1991'de Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya Yugoslavya'dan ayrıldığında Karadağ'daki Sırp yanlısı yönetim Sırbistan ile birlikte Savezna Republika Jugoslavije adındaki yeni federasyonu oluşturdu. Ancak 2001 yılı başlarında Yugoslavya'daki rejim değişikliği Karadağ'ı da etkilemiştir. 22 Nisan 2001'deki seçimleri kazanan devlet başkanı M. Dukanović, Yugoslavya'dan bağımsızlık için referanduma gideceğini ilân etmiştir. Ancak Yugoslavya'dan ayrılma istekleri Avrupa Birliği ve NATO tarafından desteklenmeyince bugüne kadar referandum

gerçekleşmemiştir.

İslâmî kültür özellikle şehirlerde, bugünkü Karadağ'ın dağlık iç kesiminde Osmanlılar'ın kurduğu yerleşim yerlerinde yoğunlaşmıştır. XIX. yüzyıla gelinceye kadar yeni yerleşim yerleri kurulmuştur. Bunların en önemlisi, Hersek sancağının idare merkezi olan ve 1570 civarında inşa edilen Hüseyin Paşa (Boljanić) Camii'nin yer aldığı Pljevlja'dır (Taşlıca). Şairlerin, hattatların, âlimlerin ve İslâm kültürünün diğer temsilcilerinin ortaya çıktığı ve eserler verdiği öteki merkezler de Bijelo Polje (Akova), Nikšić ve Podgorica'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 104-107, 413-443, 462-468; D. Popović, Istorija Crne Gore, Beograd 1895; Vl. Dordević, Crna Gora: Austrija 1814-1894, Beograd 1924; G. Vuković, Ratovanje Crne Gore sa Turskom, Sarajevo 1930; J. Jovanović, Istorija Crne Gore, Cetinje 1948; Z. Bešić, Geologija Severozapadne Crne Gore, Cetinje 1953; B. Durdev, Turska vlast u Crnoj Gori u XVI i XVII vijeku, Sarajevo 1953; a.mlf., "Karadagh", EI² (İng.), IV, 574-575; E. Hösch, The Balkans: A Short History from Greek Times to the Present Day (trc. T. Alexander), London 1972, s. 95, 96, 97, 130, 142, 144; Istorija Crne Gore (ed. D. Vujović), Titograd 1975, I-III; A. Andrejević, Islamska monumentalna umetnost XVI veka u Jugoslaviji, Beograd 1984, s. 37-40; E. Vlajki, Gradanski Rat u Crnoj Gori, Ottawa, ts.; Mustafa Memić, "Nastanak i širenje islama u sadašnjim granicama Crne Gore", POF, XLI (1991), s. 155-185; Besim Darkot, "Karadağ", İA, VI, 221-230; M. Lutovac, "Crna Gora", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1956, II, 398-488.

Nenad Moacanın

KARADENİZ

Balkan ve Anadolu yarımadalarıyla Kafkasya arasında uzanan iç deniz.

Kabaca elips biçiminde olan ve sahillerinin yaklaşık yarısı Avrupa, yarısı Asya topraklarında bulunan Karadeniz'in boyutları doğu-batı doğrultusunda 1170 km. (Poti-Burgaz), kuzey-güney doğrultusunda en geniş 600 km. (Ereğli-Odesa), en dar 265 kilometredir (İnebolu-Kırım kıyıları). Güneybatısındaki İstanbul Boğazı aracılığıyla Marmara denizi, dolayısıyla Ege ve Akdeniz'le ilişkili olan Karadeniz kuzeyinde bulunan Kerç Boğazı ile de yüzölçümü 40.000 km²'ye yaklaşan Azak denizine bağlıdır ve dar anlamda 420.000 km²'yi bulan yüzölçümü bu denizle birlikte 460.000 km²'ye ulaşır. En derin yeri Ayancık'ın yaklaşık 80 km. kuzeyinde olup 2245 metredir.

Eskiçağ'da Pontus Eukseinos denilen deniz Anadolu'daki Türk hâkimiyetinden

itibaren Karadeniz adıyla anılmaya başlanmış ve bu ad öteki dillere de karanın "siyah" anlamında tercüme edilmesiyle Black Sea (İng.), Mer Noire (Fr.), Schwarze Meer (Alm.), Mare Nero (İt.), Çernoye More (Rusça), Marea Neagra (Rumence) el-Bahrü'l-esved (Ar.) şekillerinde girmiştir. Aslında ismin başındaki kara kelimesi, eski Türk dilinde renklerin aynı zamanda yön ifade etmeleri sebebiyle "kuzey" anlamındadır.

Karadeniz, doğuda Aral gölü ile Hazar denizinden başlayıp batıda Viyana havzasına kadar uzanan eski bir denizin kalıntısıdır ve jeolojik evrimini uzun gelişim aşamaları geçirerek kazanmıştır. Üçüncü zamanın sonlarında parçalanmaya başlayan bu büyük iç deniz Karadeniz ve Hazar olmak üzere ikiye ayrılmış, bu arada Karadeniz'le Akdeniz arasında oluşan ilişki birkaç defa kesintiye uğradıktan sonra günümüzdeki şeklini almıştır. Karadeniz, Azak denizi ve Odesa körfezinin çevreleri dışında kıyıların az girintili çıkıntılı olmasıyla dikkat çeker. Ada bakımından zengin değildir; başlıca adalar arasında Anadolu kıyılarındaki Giresun adası (antik Aretias) ve Kefken adaları adı verilen kaya parçalarıyla Tuna deltası önündeki Yılan

(Zmeini) adası zikredilebilir. 90-100 m. derinliğe kadar olan sığ alanlar bütün denizin dörtte birini kaplar. Karaların kıta sahanlığını (self) teşkil eden ve Anadolu önlerinde darlaşan bu sığ alanlar Odesa körfeziyle Azak denizinde geniş yer tutar. Tamamı kıta sahanlığı içinde bulunan Azak denizinin en derin yeri 14 metreyi geçmez.

Az tuzlu bir deniz olan Karadeniz'in yüzey sularının tuzluluk oranı doğu ve orta kesimlerde ‰ 18-19, Odesa körfezinin kuzey kıyılarında ‰ 10 kadardır. Dip suları ise daha tuzlu ve ağır olup tuzluluk oranı 200 metrede ‰ 22'ye ulaşır. Tuzluluk oranındaki değişiklik sonucunda meydana gelen yoğunluk farkı sebebiyle yüzey sularıyla dip suları birbirine karışmadan üst üste iki ayrı tabaka halinde durur. Bu özellik derindeki kısımlara oksijen nüfuzunu engellediğinden aşağılarda kükürtlü oksijen gazı (H^2S) birikir ve bu zehirli sularda sadece bakteriler yaşar. Karadeniz'e özgü balık bolluğu sadece yüzey sularında görülür. Yüzey sularının yaz ortalaması sıcaklığı 20º-26º arasında değişir. Denizin güneyinde sular daha sıcak, kuzeyinde daha serindir ve bu durum kışın daha da belirginleşir. Özellikle güneydoğu kesimindeki suların sıcaklığı kışın 13º civarında kalırken tuzluluk oranının da düşük olması sebebiyle Azak denizinin ve Odesa körfezinin, zaman zaman da Kırım kıyılarından Bulgaristan'ın Burgaz Limanı önlerine kadar kuzeybatı kesiminin donduğu görülür. Donma olaylarına Türkiye kıyılarında rastlanmaz. Yalnız 1929 ve 1954 yıllarında görüldüğü gibi Tuna nehrinin donmasıyla oluşan ve kış sonunda parçalanarak akıntıya kapılan buz kütleleri bazan İstanbul Boğazı'na kadar ulaşabilir.

Türkiye balıkçılığının % 84'ü Karadeniz'in balık miktarı açısından zengin olan yüzey sularında yapılır; pek fazla çeşitlilik göstermeyen balıklar arasında en çok avlanan hamsidir ve toplam ürünün yaklaşık üçte ikisini oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

Karakin Deveciyan, Balık ve Balıkçılık, İstanbul 1331, s. 44; Recai Ermin, "Karadeniz ve Balıkları", Üniversite Haftası, Trabzon-Rize (14 Ekim 1955-

19 Ekim 1955), İstanbul 1956, s. 155-164; Sırrı Erinç, "Karadenizin Teşekkülü ve Fiziki Şartları", a.e., s. 80-96; a.mlf., "Karadeniz ve Çevresinin Morfolojik Tekamülü ile Pleistosen İklim Tehavvülleri Arasındaki Münasebetler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 5-6, İstanbul 1954, s. 46-94; a.mlf., "Karadeniz'in Denizaltı Morfolojisi", a.e., sy. 9 (1958), s. 103-114; a.mlf., "Karadeniz Çanağının Jeomorfolojik ve Yapısal Özellikleri ve Morfometrisi", Bülten (İÜ Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü Yayını), sy. 1, İstanbul 1984, s. 15-22; a.mlf., "Karadeniz'de Buzlanma ve Buz Rejimi ile Meteorolojik Parametreler Arasındaki İlişkiler", a.e., sy. 2 (1985), s. 11-15; Hamit İnandık, Deniz ve Kıyı Coğrafyası, İstanbul 1971, s. 109-110; a.mlf., "Türkiye Çevresindeki Denizlerin Bazı Özellikleri", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 14 (1964), s. 29-53; Ahmet Ardel, Hidrografya, Okyanuslar ve Denizler, İstanbul 1975, s. 255-269; a.mlf., "Karadeniz'in İdrolojisi", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 5-6 (1954), s. 23-34; a.mlf., "Karadeniz", İA, VI, 230-238; Ajun Kurter, Oseanografya, İstanbul 1977, s. 21, 27, 100, 128; İbrahim Atalay, Denizaltı Jeolojisi ve Jeomorfolojisi, Erzurum 1981, s. 208-215; Hüseyin Yüce, "Karadeniz Dip Tuzluluğunun Değişimi", Bülten, sy. 2 (1985), s. 93-97; a.mlf., "Karadeniz'de Hidrojen Sülfür ve Çözünmüş Oksijen Dağılımı ve Mevsimsel Değişimi", a.e., s. 99-115; Ayhan Uysal, "Doğu Karadeniz (Sinop-Hopa) Bölgesi Mezgit Balığının (Merlangius Merlangus Euxnus) Biyolojisi ve Papülasyon Dinamiği", Bülten, a.e., sy. 9 (1992), s. 145-173; Necdet Tunçdilek, "Denizler", a.e., s. 230-234.

Metin Tuncel

TARİH.

Bir iç deniz özelliği taşıyan Karadeniz'in kıyı kesimleri tarih boyunca pek çok kavmin yerleştiği, değişik kültürlerin etkili olduğu bir bölge olarak ön plana çıkmıştır. Eskiçağ'larda batı sahillerinde Kimmerioslar, güney sahilleri boyunca Yunan kolonileri yerleşmişler, kuzeyde Azak'tan Dobruca'ya kadar olan kesimde (İskit ülkesi) Asya menşeli kavimler etkili olmuşlar, IV. yüzyılda Türk kavimleri bu bölgelere gelmeye başlamışlardır. 370'lerden itibaren Hun Türkleri Kuzey Karadeniz bozkırlarına yerleştiler. VI. yüzyılın sonlarında ise Slavlar Karadeniz kıyılarına ulaştılar. Aynı asırda bu bozkırlarda Avarlar da etkili oldu. Karadeniz'in güney sahilleri

Bizans İmparatorluğu'nun idaresi altında iken VI-X. yüzyıllarda Hazarlar, Kırım'dan Kafkasya'ya kadar olan kesimi ellerinde bulundurdular. Bu dönemde Karadeniz, ticarî münasebetler ağı içerisinde Baltık sahilleriyle Akdeniz dünyasını irtibatlandıran önemli bir mevki kazandı. Bir yandan da Asya'dan Avrupa'ya ulaşan yolların ana kavşak noktaları kuzey kıyılarında oluşmaya başladı. Bu ticarî canlılık içinde Bizans İmparatorluğu'nun başşehri olan İstanbul, Karadeniz'in Akdeniz'e açılan kesiminde ana antrepo haline geldi. Kuzey steplerinden ve Avrupa kıyılarından bu şehre yönelik ticarî faaliyetler yoğunlaştı. Hatta İskandinav kavimleri (Varegler) IX. yüzyılda Boğaz'a kadar inerek yağma ve tahribatta bulunmuşlardı.

XI. yüzyıldan sonra ve özellikle XII. yüzyılda Karadeniz hem kuzeyden hem güneyden çeşitli Türk kavimlerinin iskânına sahne oldu. Bu durum Karadeniz havzasının siyasî ve etnik görünüşünü oldukça değiştirdi. XI. yüzyılda Karadeniz'in sadece güney sahilleri değil Kırım tarafı ve doğu kıyıları da dahil Bizans İmparatorluğu'nun kontrolü altında bulunmaktaydı. Fakat Malazgirt savaşından sonra Türkler'in Anadolu'ya gelişi güney sahillerinde yeni gelişmelere yol açtı. Öte yandan Kıpçaklar kuzey kesimindeki topraklarda etkili olmaya başladılar. XII. yüzyılda Komnenoslar Trabzon merkezli yeni bir devlet kurmuşlar, 1214'te David Komnenos, İznik İmparatoru Laskaris'i yenmiş ve bu durum Selçuklular'ın müdahalesine yol açmıştı. Bu şekilde Türkler Karadeniz'in Anadolu sahillerine yavaş yavaş yerleşmeye başladılar. İzzeddin Keykâvus 1214'te Sinop'u ele geçirdi. Daha sonraki gelişmeler sonucunda Karadeniz'in Anadolu sahillerinin orta ve batısında Trabzon Rum Devleti dışında yeni Türk beylikleri ortaya çıktı. Selçuklular, I. Alâeddin Keykubad zamanında Kırım'a Sudak'a bir sefer düzenlediler. Akdeniz'in önemli liman şehri Antalya ile Karadeniz'i irtibatlandıran Sinop Limanı vasıtasıyla güney-kuzey ekseninde önemli bir siyasî ve iktisadî avantaj elde etmiş oldular.

Moğol yayılması daha çok kuzey steplerinde etkili oldu ve batı ile doğu arasındaki ana irtibat bu tarihten sonra yeniden kuruldu. Fransız kralının elçisi Rubruk 1253'te Moğollar'la ilişkileri geliştirmek üzere Karakurum'a gitti. İstanbul'dan Karadeniz'i geçip Sudak'a ulaşan Rubruk bu denizin dikkat çekici bir tasvirini yapar. Ona göre halk bu denize Büyük Deniz diyordu, uzunlamasına 1400 mildi, orta kesiminde kuzey ve güneyde iki burun vasıtasıyla daralmaktaydı. Güney burundaki Sinop Selçuklu sultanı

elinde bulunuyordu. Karşı Kırım sahilleriyle burası arasında 300 mil mesafe vardı. Don nehrinin ağzından Tuna'ya kadar olan yerler Moğollar'ın ülkesine aitti. Onlar Selçuklu sultanını da kendilerine bağlamışlardı, ayrıca batı sahillerinde Eflak, Küçük Bulgarya, Makedonya ve Slovenya'ya kadar onlara vergi ödenirdi (Moğollar'ın Büyük Hanına Seyahat, s. 27-29). Rubruk ayrıca Kırım bölgesi ve kuzey kesiminde Moğollar'dan önce Kumanlar'ın bulunduğunu da yazar.

Birçok Arap seyyahın da belirttiği gibi Altın Orda Devleti'nin idaresi altındaki Karadeniz'in kuzey kesimiyle Mısır arasında XIII ve XIV. yüzyıllarda ticarî bağlar oldukça sıkılaşmıştı. 1260'lı yıllardan itibaren Latin tüccarlar, özelikle Cenevizliler Karadeniz'de ön plana çıktılar. Kefken, Amasra, Sinop, Samsun, Fatsa, Trabzon, Balaklava, Kefe ve Suğdak'ta önemli ticaret kolonileri kurdular. Akdeniz ile kuzeyde Baltık denizi arasındaki ticarî faaliyet Karadeniz'deki limanlarda kesişmekteydi. Azak ve Tuna deltasındaki limanlar hayli hareketlenmişti. Cenevizliler Galata'daki kolonileri vasıtasıyla ticarî ağı yönlendiriyordu. Bu dönemlerde her tarafta Türkçe konuşuluyor, anlaşma için bu dil ön plana çıkmış bulunuyordu. Cenevizliler 1306'da Trabzon'dan çıkarıldılar, 1308'de de bir ara Kefe'yi terketmek zorunda kaldılar. Bununla beraber yine de Karadeniz'deki ticarî faaliyetlerini kısmen sürdürdüler. Özellikle Samsun, Fatsa ve Trabzon'da kendilerine ait özel bölgeler bulunuyordu. Venedik, kıyı kesimlerine hâkim Türkmen beylikleriyle ilişkilerini geliştirerek Karadeniz'e yerleşmeye başladı. Karadeniz'deki ticarî önemi büyük limanlar üzerinde Venedik-Ceneviz çekişmesi baş gösterdi. Türkmen beylikleri de bu mücadelede rol oynadı. Aydın Beyi Gazi Umur Bey, Tuna ağzına kadar uzanarak büyük ganimetlerle geri dönmüştü. Bu arada Osmanlılar Karadeniz'in güney sahillerine ulaştılar ve Çelebi Mehmed zamanında Karadeniz'in batı sahillerine doğru uzandılar. Karadeniz'in güney sahillerinin doğusunda ise Trabzon Rum Devleti Türkmen boylarının baskısıyla giderek küçülmüş, Giresun'un daha da doğusuna çekilmek mecburiyetinde kalmıştı.

XIV. yüzyılın sonlarında Timur, Altın Orda Devleti'ne son verip Karadeniz'in kuzey kesimlerine hâkim olduğu gibi Osmanlılar'ı da mağlûp ederek Anadolu'nun Türkmen beyliklerini yeniden ihya etti ve Karadeniz sahillerindeki Türk beylerini kendisine tâbi kıldı. Fakat Karadeniz'i yeniden

Asya merkezli bir idareye bağlama faaliyeti onun ölümüyle hedefine ulaşamadı. Osmanlılar'ın yükselişi ve İstanbul'un fethi Karadeniz'in bütünüyle bir Türk gölü haline gelişinin başlangıcını oluşturdu ve ona mahallî merkezli bir özellik kazandırdı. Fâtih Sultan Mehmed, Cenevizliler'in önemli bir limanı durumundaki Amasra'yı, Candaroğulları'na ait Sinop'u aldı. Trabzon Rum Devleti'ne nihayet vererek (865/1461) Karadeniz'in bütün güney sahillerine hâkim oldu. Ardından 1475'te son Ceneviz kolonisi olan Kefe'yi ve Mengub'u da elde etti. Kırım Hanlığı'nı kendisine bağlı hale getirdi. II. Bayezid döneminde Kili ve Akkirman'ın zaptı, Kanûnî Sultan Süleyman zamanındaki Boğdan seferi (945/1538), Kırım'dan itibaren İstanbul'a kadar bütün Batı Karadeniz kıyılarının Osmanlı idaresi altına girmesiyle sonuçlandı. Osmanlılar bugünkü Moldova ve Ukrayna'nın sahil kesimlerinde yeni idarî birimler kurarak Romanya, Polonya hatta Rusya ve ötesindeki bölgelere uzanan ticaret yollarını koruma altına almaya, ayrıca kuzeyden gelebilecek Kazak ve Rus akınlarını önlemeye çalıştılar. Öte yandan kuzey steplerinin hâkimiyeti için 1569'da gerçekleştirilen ve bir bakıma Karadeniz'in kuzey sahillerini Hazar'ın kuzeyi ile irtibatlandırma amacı taşıyan Astarhan seferinde başarısızlığa uğradılar. Bütün alınan tedbirlere rağmen Kazak akınları, gerek İstanbul gerekse Anadolu'nun kuzey sahillerine kadar etkisini gösterdi. Ancak Tuna havzası ve kuzeydeki step bölgeleriyle ticaret kesilmedi. Osmanlı idaresi altında Karadeniz önemli sayılabilecek bir ticarî faaliyete sahne oldu; bu ticarette ana merkez ise İstanbul idi.

Eskiçağ'lardan beri Karadeniz bölgesi Ege ve Akdeniz ile yoğun bir ekonomik bütünlük oluşturmuştu. Boğdan (Moldova) ve Kırım kıyı şeridindeki çıkış noktalarıyla denize açık az nüfuslu Kuzey Karadeniz kesimleri önemli miktarda üretilen tahıl, et, balık ve diğer hayvanî ürünleri, sık nüfuslu güney kesimine aktaran bir ihracat kapısı özelliği kazanmıştı. Güneyden ise Kefe, Kili, Akkirman gibi kuzey limanlarına büyük miktarda ipek, pamuk, kenevirden mâmul kumaşlar gönderiliyordu. XV ve XVI. yüzyılda kuzey-güney ticareti önemli sayılabilecek boyutlara ulaşmıştı. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa ve Rus menşeli imalâtın Türk ve Hint dokumalarına rakip oluşuna kadar Karadeniz bölgesi iç ticaret ve yerli sanayi mâmullerinin önemli bir güzergâhı durumundaydı. Tokat basmaları, Amasya, Kastamonu bezleri, kaba pamukluları, Kuzey ve Batı Kafkasya'dan Balkanlar'da Dobruca yöresine kadarki Bozkır kuşağında ve

Kırım'da büyük bir pazar oluşturmuştu.

Karadeniz'in kuzey kesiminde Hârizm ve Azerbaycan'dan Aşağı Volga ve Azak'a uzanan güzergâh 1520'li yıllara kadar oldukça faaldi. Akkirman'dan Lviv'e uzanan Boğdan yolunun faal hale gelmesinden önce doğunun malları, Kefe ve Azak'tan başlayıp Ukrayna bozkırları ve Dinyepr üzerinden Kiev'e ve Kamaniça'ya uzanan yoldan taşınıyordu. Kefe-Lviv yolu XV. yüzyıl ikinci yarısından sonra yerini Akkirman-Lviv yoluna bıraktı. Kuzey-güney ticareti denizden Bursa-İstanbul-Kefe veya Akkirman'ı takip ediyor, bu güzergâhta önemli miktarda Türk-müslüman tüccarı faaliyet gösteriyordu. Rus tüccarı ise Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren Azak ve Kefe gibi limanlara daha yoğun bir şekilde gelip mallarını pazarlamaya başladılar. Ruslar daha sonra serbestçe ticaret yapabilmek için Osmanlılar'dan ahidnâme aldılar. XV ve XVI. yüzyılda Osmanlı ülkesine Karadeniz vasıtasıyla Rus ülkelerinden gelen en değerli mal kürktü. Ayrıca köle ticareti de çok büyük önem kazandı. Osmanlılar XVI. yüzyılın sonlarına doğru Moskova ile ticarete karşı tavır aldılar. Yine bu dönemlerde Leh tüccarının da Karadeniz limanlarında faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Kefe, Akkirman gibi bazı Osmanlı limanlarına ait gümrük defteri kayıtları söz konusu ticaretin ve pazarlanan malların mahiyetini ortaya koyar.

Osmanlı döneminde ayrıca Karadeniz sahillerinde birçok resmî gemi inşa tezgâhı bulunuyordu. Bunların içinde en önemlisi Sinop Tersanesi olup Candaroğulları'ndan bu yana kullanılıyordu; XVI-XVII. yüzyıllarda Galata ve Gelibolu'dan sonra üçüncü büyük tersane durumundaydı. Karadeniz'de en fazla gemi inşa

edilen ikinci tersane Samsun'daydı, burası XVIII. yüzyılda da faaldi. Kefken'deki tersane ise özellikle İnebahtı yenilgisinin ardından faaliyete geçirilmişti. XVIII. yüzyılın başlarına kadar bütün Karadeniz sahillerinde kırk dört gemi tezgâhı vardı. Bunların başlıcaları Karadeniz'in güney sahillerinden doğu istikametine doğru Şile, Ereğli, Bartın, Amasra, İnebolu, Gerze, Ünye, Giresun, Tirebolu, Rize, Gönye, Azak, Taman, Kerş, Kefe, Gözleve, Akkirman, Kili, Köstence, Mangalya, Kavarna, Balçık, Varna, Ahyolu, Süzebolu, İneada ve Vize'de bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ch. Peysonnel, Traité sur le commerce de la Mernoire, Paris 1820; G. J. Bratianu, Recherches sur le commerce genois dans la Mer noire an XIIIe siécle, Paris 1929; P. M. Bijişkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası: 1818-1819 (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1969; Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun 1988; İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (Uluslararası I), Samsun 1990; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 25-27; Halil İnalcık, Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, I: The Customs Register of Caffa 1484-1490, Cambridge 1996; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, 327-354; W. von Rubruk, Moğollar'ın Büyük Hanına Seyahat 1253-1255 (trc. Ergin Ayan), İstanbul 2001, s. 27-29; C. Kortepeter, "Ottoman Emparial Policy and the Economy of Black Sea Region in the Sixteenth Century", JAOS, LXXXVI (1966), s. 86-113; A. Fisher, "Sources and Perspectives for the Study of Ottoman-Rusian Relations in the Black Sea Region", IJTS, III (1980), s. 77-84; A. Decei, "Karadeniz", İA, VI, 238-246; X. de Planhol, "Kara Deniz", EI² (İng), IV, 575-576.

DİA

XVIII. Yüzyıl ve Sonrası.

Karadeniz'in bütün sahilleriyle ele geçirilme zorunluluğu İstanbul'un fethinin ardından kaçınılmaz olarak gündeme gelmiş, bunda ileride büyük bir nüfus barındıracak olan başşehrin iâşesinin rahatça sağlanması yanında, bu istikametten gelebilecek tehlikelerin önlenmesiyle ilgili güvenlik konusu da önemli rol oynamıştı. XVII. yüzyıldaki Kazak saldırılarına kadar belirli bir tehdit unsuruyla karşılaşmayan Osmanlı hâkimiyeti, bu durumunu Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar korumayı başarmıştır. II. Mustafa'nın

1703'te Büyük Petro'ya yazdığı bir nâmede dile getirilen, Karadeniz'e yabancı bir kayığın dahi çıkmasına tahammül edilemeyeceğine dair ifadeleri bu denizin özel durumunu açıkça belirtmektedir (BA, Nâme Defterleri, nr. VI, s. 8-11; Tukin, s. 33).

XVIII. yüzyılın son çeyreğine kadar yabancı devlet gemilerine kapalı bir Türk gölü olarak kalan ve özel istisnalar dışında yabancı gemilerin çıkmasına izin verilmeyen Karadeniz, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ağır şartları neticesinde ilk defa Rusya'nın kullanımına açılmıştır. Daha önceki devirlerde çeşitli devletlere verilen ahidnâmelerde (1601 İngiltere, 1680 Hollanda, 1740 Fransa) Karadeniz'de de serbestçe ticaret yapabilmeyi öngören maddelerin varlığı söz konusu olmakla beraber bunun kullandırılmayan ve kullanılamayan bir hak olarak saklı kalmış olması dikkat çekicidir. Devletin, ticaret izni vermeyeceğini bilmesine rağmen böyle bir hakka ahidnâmelerde yer vermesi, imparatorluğun sahip olduğu bütün toprak ve denizlerine işaret edilmekte olan bu tür metinlerin tanzim tekniğiyle ilgili bir mesele olmalıdır (Beydilli, LV/214 [1991], s. 687 vd.).

Karadeniz'in yabancılara yasaklanmış kapalı deniz statüsü Karlofça ile sarsılmaya başlamış, Avusturya'nın bu denize açılmamak kaydıyla Osmanlı topraklarında ticaret yapabilme hakkı bu antlaşmayla kabul edilmiş olmakla beraber uygulamada bir gelişme olmamış, 1718 Pasarofça Antlaşması ile teyit bulan bu husus 1739 Belgrad Antlaşması ile geçerlilik kazanmıştır. Ancak Avusturya'nın Karadeniz'e çıkma ve kendi bayrağıyla ticaret yapabilmesi ancak 24 Şubat 1784 tarihinde verilen müstakil senetle mümkün olabilmiştir.

Lehistan da Karadeniz ticaretiyle ilgilenmekle beraber sürmekte olan Rus savaşı esnasında bu talebi ilk defa III. Selim'in tahta çıkışıyla gündeme gelen Osmanlı-Prusya, Osmanlı-İsveç ve Lehistan ittifakları aşamasında ortaya çıktı. Lehistan, Osmanlı Devleti ile Rusya'ya karşı girişeceği bir ittifaktan istifade ile Turla (Dinyestr) nehri sahillerindeki bölgelerde yetişen hububatın bu nehir yoluyla Akkirman üzerinden Karadeniz'e çıkarılmasını, Akkirman'da bu amaçla ambarlar inşa edilip bir konsolosluk açılmasını istemekteydi (BA, HH, nr. 1478, 7360, 14453, 14978-B; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 623). Rus cephesindeki sıkışıklıktan ötürü Lehistan'a, Ekim 1790'da Osmanlı bandırası taşımak şartıyla Karadeniz'e açılma ruhsatı

verilmiş (BA, HH, nr. 14506), ancak iki devlet arasında ittifakın oluşamaması sebebiyle bu karar uygulanma imkânı bulamamıştır.

Rusya'nın 1695 ve 1696'da Aşağı Dinyepr ve Don nehri istikametindeki saldırıları Karadeniz'e açılma hedefini gütmekteydi. 1700 tarihli İstanbul Antlaşması Rusya'ya Azak denizine açılma imkânı vermiş olmakla beraber 1711 Prut barışıyla durum tekrar eski haline getirilmiştir. 1736 Belgrad Antlaşması da Rusya'nın Karadeniz'e çıkma girişimini akim bıraktı. Kalesi yıkılmak kaydıyla Azak'ı elinde tutan Rusya, bu yörenin iki devlet arasında boş ve tarafsız bir bölge durumuna sokulmasına rızâ göstermek, Azak ve Karadeniz'de savaş ve ticaret gemileri bulundurmamak, buralardaki ticareti Osmanlı gemileriyle sürdürmeyi kabul etmek mecburiyetinde kalmıştı. Rusya böylece Karlofça'dan önceki bir duruma düşmekte ve Azak denizinin de bir Osmanlı iç denizi olduğunu teyit etmekteydi.

1768'de başlayan Rus savaşı, Karadeniz'e açılmayı hedefleyen ve bunda başarı kazanan bir girişim olarak Rusya için aynı zamanda bir ticaret savaşı özelliği taşımaktaydı. Rusya'nın bereketli "karatopraklar bölgesi"nde yetişen hububatın, Petersburg veya Reval limanlarına sevkedilebilmesi için 1500-2000 km. yol katedilmesi lâzım gelirken bu ürünün Karadeniz'den ihracı için yalnızca 300-600 km. kadar bir mesafenin yeteceği bu savaşın başından itibaren dile getirilmiştir (Gitermann, II, 268, 270). Savaşı sona erdiren Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rus ticaret gemilerinin Karadeniz'e ve bu denizden Akdeniz'e çıkmasına izin verilmesi zorunluluk haline geldi. Kırım'da Yenikale, Azak denizinde Kerç, Azak Kale ve limanlarını da ele geçiren Rusya, 1783'te Kırım'ın da ilhakıyla Kuzey Karadeniz sahillerine tamamen yerleşmekte ve Kabartaylar'ı da alarak hâkimiyetini Kafkas sahillerine kadar genişletmekteydi. 1792 Yaş Antlaşması ile Aksu (Buğ) ve Turla arasındaki arazi ve Özi Kale ve Limanı'nın da ele geçirilmesiyle Karadeniz sahillerindeki yerleşmeyi sürdürdü. Fetihler akabinde kurulan Kerson ve Odesa gibi liman şehirleri Karadeniz ticaretinin ihraç kapıları vazifesini görmeye başladı. Bu gelişmeler neticesinde Karadeniz'deki Osmanlı hâkimiyeti oldukça zedelendi. Başşehrin askerî yönden güvenlik sorunu, önemli ekonomik kayıplar yanında şehrin iâşesiyle ilgili sıkıntılar gündeme geldi. Rusya'nın Akdeniz'e çıkma siyaseti ise devletlerarası alanda önemli bir yer tutacak olan Boğazlar meselesini ortaya çıkardı.

Fransa’nın Mısır’a saldırmasının (1798) ardından oluşturulan İngiliz ve Rus ittifakları müttefik olarak Rus savaş gemilerinin

Akdeniz’e açılmasına imkân vermiş, Mısır’ın tahliyesinde yardımcı olan İngiltere’ye ise Karadeniz ticaretine katılabilme hakkının sağlanacağı ifade edilmişti (BA, HH, nr. 15158). Paris barış görüşmelerinde Fransa’nın Karadeniz ticaretine iştirak etmesiyle ilgili ısrarlı talepleri söz konusu olmuş ve bir an önce barışın akdine taraftar olan III. Selim’in emriyle Karadeniz ticaretine ruhsat verilmesi hükme bağlanmıştır (25 Haziran 1802, BA, HH, nr. 5118-E, 5619, 5715). Aynı hakkın müttefik sıfatıyla İngiltere’ye de verilmesi kaçınılmaz olduğundan Karadeniz ticareti bu devlete de açılmıştır (BA, HH, nr. 4963). Böylece her iki devletin 1601 ve 1740 ahidnâmeleriyle saklı tutulan haklarına resmen işlerlik kazandırılmış oluyordu.

Büyük devletlerin Karadeniz ticaretine iştirakleri diğer Avrupa devletlerini de harekete geçirdi. İspanya, Sicilyateyn, Hollanda, İsveç, Prusya, Sardunya, Danimarka, hatta Osmanlı himayesindeki Dubrovnik ve Yedi Ada cumhuru kendi bayraklarıyla ticaret yapma hakkını almak için zorlu bir uğraş içine girdiler. Bunların ruhsatlı devletlerin bayraklarıyla, özellikle ticaret filosundaki yetersizliği telâfi etmek için teşvik ve kolaylıklar sağlayan Rus bandırasını mecburen tercih etmiş olarak bu ticarete katılmaları zaman içinde önlenemez bir hal aldığından bunlara birtakım yükümlülükler getirilerek kendi bayraklarıyla dolaşmalarına izin verilmesi, dolayısıyla Rus bandırasına ihtiyaç göstermelerinin önlenmesi fikri ağırlık kazanmaya başladı. Böylece 24 Aralık 1802 tarihinde İspanyol gemilerine (BA, HH, nr. 51906-B), Şubat 1803’te Sicilyateyn’e mütekabiliyet usulü çerçevesinde Karadeniz ticareti ruhsatı verildi. Aynı haklar Aralık 1802’de Hollanda’ya, 4 Ekim 1805’te İsveç’e, 15 Temmuz 1806’da Prusya’ya, 1823’te Sardunya’ya ve 1825’te Danimarka’ya da tanındı (Beydilli, LV/214 [1991], s. 704-746).

Küçük devletlere verilen bu izinler Avusturya, Rusya, İngiltere ve Fransa’ya bahşedilenler gibi ahidnâme ile “ahden” değil takrîr-i âlî ile “akden” verilmiş olduğundan 1806-1812 ve 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşları esnasında bu devletlerin Karadeniz ticaretinden istifade etmeleri yasaklanmakta veya belirli ihtiyaçların karşılanması şartıyla özel ruhsatlarla

Karadeniz'e çıkmalarına müsaade edilmekteydi. Edirne Antlaşması (14 Eylül 1829) neticesinde Karadeniz'in devletlerarası ticarete kayıtsız olarak açılmasıyla bu tür kısıtlamalar tamamen ortadan kalkmıştır.

Kırım savaşına kadar devam eden bu durum, savaşı sonuçlandıran 30 Mart 1856 Paris Antlaşması ile önemli değişiklikler geçirdi. Karadeniz'in tarafsızlaştırılması, silâhlardan arındırılması ve yalnızca ticaret gemilerine açık tutulması bu antlaşmayla temin edildi. Bu durum, Rusya kadar Osmanlı Devleti'nin de egemenlik haklarını tahdit eden bir uygulama olarak 1870-1871 Fransız-Alman savaşına kadar devam etti. Fransa'nın büyük yenilgisinin ardından Rusya, Paris Antlaşması'nın Karadeniz'le ilgili hükümlerinin geçersiz olduğunu ilân etti (31 Ekim 1870) ve Londra'da toplanan konferansta 1841 Boğazlar Sözleşmesi hükümlerine dönülerek Boğazlar'ın barışta savaş gemilerine kapalılığı ilkesi kabul edildi. Karadeniz için getirilmiş olan kısıtlamalar ortadan kaldırıldı.

Rusya 1877'de yeniden savaş ilân ettiğinde Karadeniz'de kayıtsız şartsız hâkimiyet kurmak, bu denizi bir Rus iç denizi haline koymak ve nihayet İstanbul ve Boğazlar'ı ele geçirmek gibi hedefler gözetmekteydi. 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması, Rusya'nın Karadeniz cihetinden de kazançlı çıkmasıyla sonuçlandı. Kafkasya ve İran için çok önemli bir geçiş noktası olan Batum serbest bir liman olarak Rusya'ya bırakıldı. Kurulan Bulgar Prensliği'nin 1885'te Doğu Rumeli'yi ilhak etmesiyle de Osmanlı Karadeniz sahilleri Doğu Trakya ve Anadolu kıyılarıyla kısıtlı kaldı.

Siyasî bakımdan Karadeniz'in durumu I. Dünya Savaşı'na kadar değişmedi. Bu savaşa Osmanlı Devleti'nin katılmasıyla Ruslar Mart-Nisan 1916'da Rize ve Trabzon'u, daha sonra Bayburt ve Erzincan'ı işgal ettiler. Ancak Rusya'daki 1917 Ekim İhtilâli ve 3 Mart 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması ile bu işgal sona erdiği gibi "elviye-i selâse" de (Kars, Ardahan ve Batum) geri alınmış oldu. Yine Brest-Litovsk'ta, yeni kurulmuş olan Ukrayna Devleti arasında yapılan anlaşma ile kısa zaman için de olsa Kuzey Karadeniz ve Kırım'la iyi ilişkiler sağlanmışsa da Osmanlı Devleti'nin Mondros Mütarekesi'ni imzalaması üzerine (30 Ekim 1918) İstanbul ve Karadeniz'e İngiliz ve Fransız donanmalarının gelmesi ve Ukrayna'da Bolşevik hâkimiyetinin kurulması yüzünden bu ilişkiler devam etmemiştir.

İstiklâl Savaşı içinde Türkiye ile Sovyet Rusya arasındaki iyi ilişkiler ve bu arada Moskova'da imzalanan 16 Mart 1921 antlaşması ile Türkiye, Batum livâsına ilişkin topraklarla Batum şehri limanı üzerindeki egemenlik hakkını bazı koşullarla Gürcistan'a bırakarak Sarp köyünü iki ülke arasında sınır olarak kabul etmiştir. Bu antlaşmanın beşinci maddesiyle de Boğazlar'ın bütün ulusların ticaretine açılması ve geçiş özgürlüğünün sağlanması için iki taraf, Karadeniz ve Boğazlar'ın bağlı olacağı rejimin kesin biçimde hazırlanması işinin kıyı devletlerinin temsilcilerinden oluşmak üzere daha sonra yapılacak bir konferansa bırakılmasını uygun buldu. Ancak konferansta alınacak kararların Türkiye'nin hâkimiyetine ve İstanbul'un güvenliğine hiçbir zarar getirmemesi gerekiyordu.

Bundan sonra imzalanan özellikle Lozan Antlaşması (1923) ve daha sonra Montreux Boğazlar sözleşmesi (1936) Karadeniz'den ziyade Boğazlar'dan geçiş rejimini ilgilendirmektedir. Bu son anlaşma, Türkiye'nin güvenliğine ve onun egemenlik haklarına çok daha uygun olduğu gibi savaş gemilerinin geçişi bakımından Karadeniz'de kıyısı bulunan Sovyetler Birliği, Romanya, Bulgaristan'ın önceliğe sahip haklarıyla diğer devletlere tanınan sınırlı haklar arasında daha iyi bir denge kurmuştur.

1925 yılında Sovyetler Birliği ile imzalanan yirmi yıl süreli dostluk antlaşmasının bir ön şartı olarak Sovyet hükümeti, 1945 yazında Türkiye'den toprak ve 1946'da da Boğazlar'ın ortaklaşa savunulması istemlerinde bulununca artık uzun zaman bu konu bir kenara bırakılmış ve iki ülke arasında gergin bir dönem başlamıştır. Gerçi Sovyet hükümeti, Stalin'in ölümünden sonra, Türk hükümetine 30 Mayıs 1953'te verdiği bir nota ile Türkiye'den hiçbir toprak istemi olmadığını resmen bildirmiştir. Ancak Türkiye 1952'de NATO'ya katılmış olduğundan artık Karadeniz, Doğu Bloku ile Batı Bloku arasında ve 1989-1990 yıllarına kadar, yani Sovyet rejiminin dağılışına kadar devletlerarası ticaret ve denizcilik bakımından değilse bile siyasî bakımdan sınır teşkil etmiştir.

Karadeniz Ekonomik İşbirliği. Sosyalist rejimin dağılışıyla birlikte Karadeniz etrafında şimdiye kadar teoride var olan, ancak bundan sonra gerçeğe yakın şekilde istiklâllerini kazanan birçok ülke söz sahibi olmaya başladı. Bunlar arasında Rusya'nın yanı sıra Gürcistan, Ukrayna,

Romanya ve Bulgaristan'la Türkiye yer almaktadır. Kırım ise Rusya'nın değil 1954'te Stalin'in bir "hediyesi" olarak bırakıldığı Ukrayna'nın elinde kaldı.

Yeni durum Karadeniz'e barıştan ziyade belirsizlik getirdi. Bölgesel ve tarihten gelen ihtilâflar yeniden su yüzüne çıkmaya başladı. Ukrayna ile Rusya arasında Karadeniz'deki eski Sovyet donanması sebebiyle meydana gelen ihtilâf, Moldavya ile Rusya arasındaki anlaşmazlık, Gürcistan'daki iç karışıklıklar, Abhazya ve Çeçenistan meseleleri, Azerbaycan ve Ermenistan arasındaki Yukarı Karabağ sorunu Karadeniz'i bir barış gölü olmaktan çıkardı.

Hızlı kirlenmeyi, ulaşım sorunlarını ve bu arada bölge ülkeleri arasındaki siyasî ihtilâfları ve gelişmekte olan iktisadî ilişkileri göz önüne alan Türkiye Karadeniz'de kıyısı olan ülkeler arasında bir ekonomik iş birliği projesi oluşturdu. Serbest ticarî ilişkiler, bilgi alışverişi, bürokratik engelleri azaltma ve emniyet esasları üzerinde inşa edilen ilk proje, 19-20 Ağustos 1990 tarihinde Ankara'da ilgili ülkelerin katılımıyla tartışmaya açıldı. Daha sonra yapılan çeşitli toplantılarla proje geliştirildi ve genişletildi. 3 Ocak 1992'de Türkiye, Bulgaristan, Romanya, Ukrayna, Rusya Federasyonu, Moldavya, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'dan oluşan dokuz ülkenin dışişleri bakanlarının katılımıyla İstanbul'da proje parafe edildi. Daha sonra Yunanistan ve Arnavutluk da bu projeye alınarak ülke sayısı on bire çıkarıldı. 25 Haziran 1992'de İstanbul'da yapılan bir zirve toplantısında ilgili devlet başkanlarınca Karadeniz Ekonomik İşbirliği Deklarasyonu imzalandı.

Bir blok oluşturma amacı gütmeyen bu deklarasyon, ekonomilerinin tamamlayıcı niteliğini ve coğrafî yakınlıklarını göz önüne alarak, uluslararası ikili ve çok yönlü anlaşmaları hesaba katarak serbest mübâdele prensiplerinden hareketle iktisadî ilişkilerini geliştirmek isteyen ülkeleri bir araya getirmektedir. Bu iş birliği içinde çevre kirlenmesi ve Karadeniz'e sanayi atıklarının atılmaması konusundaki projelerle ticaret ve sanayiye yönelik projeler önemlidir. Finansman temini için bilinen uluslararası para kuruluşları yanında Karadeniz Yatırım ve Ticaret Bankası destek olmaktadır. Dâimî genel sekreterliği İstanbul'da olan birliğe bağlı veya ona paralel olarak 1.159.000 dolar sermayeli bir de Karadeniz Ticaret Anonim

Şirketi kurulmuştur.

Karadeniz Ekonomik İşbirliği'nin henüz randımanlı bir şekilde çalıştığını söylemek mümkün değildir. Bu mekanizmanın sağlam bir şekilde çalışabilmesi için kıyı devletlerinin birbirine itimadı olması gerektiği gibi bölgede istikrarın devamlı olması şarttır. Yukarı Karabağ'da, Çeçenistan'da savaş hali, Rusya ile Türkiye arasında Orta Asya petrol boru hatları konusunda ihtilâf varken ve özellikle siyasî bakımdan Rusya ve diğer kıyı ülkelerinin geleceği henüz tam belirli değilken böyle bir iş birliğinin tam olarak gerçekleşmesi beklenemez. Ancak resmî kuruluşlar dışında Karadeniz'de az miktarda da olsa özel ticarî ilişkiler doğmuş yetmiş yıldır kapalı olan sınırlar açılmış, özellikle Doğu Karadeniz açık şekilde iktisadî bir canlılığa kavuşmuştur..

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 1478, 4963, 5118-E, 5619, 5715, 7360, 14453, 14506, 14596, 14978-B, 15158, 51906-B; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 623; BA, Nâme Defterleri, nr. VI, s. 8-11; P. H. Mischef, La Mer noire et les détroits de Constantinople, Paris 1899; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1-2, s. 199; V. Gitermann, Geschichte Russlands, Frankfurt 1965, II, 268, 270; A. W. Fisher, The Russian Annexion of the Crimea (1772-1783), Cambridge 1970, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1990, tür.yer.; Faruk Bilici, "Tentatives d'implantation française en Mer noire au XVIIIe siècle", Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun 1990, s. 681-693; a.mlf., "Navigation et commerce en Mer noire pendant la guerre ottomanorusse de 1787-1792: les navires ottomans saisis par les russes", Anatolie Moderna / Yeni Anadolu, sy. 3, Paris 1992, s. 261-277; a.mlf., "La réalisation concrete avant la lettre: la coopération en Mer noire orientale", CEMOTI, XV (1995), s. 169-183; "La zone do coopération économique des pays rivrains de la Mer noire", a.e., XV (1995); G. Veinstein, "Les tatares de Crimée et la seconde élection de Stanislas Leszcynski", Cahiers du monde russe et soviétique, XI, Paris

1970, s. 24-92; Kemal Beydilli, “Karadeniz’in Kapalılığı Karşısında Avrupa Küçük Devletleri ve ‘Mirî Ticâret’ Teşebbüsü”, TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 687-755; İdris Bostan, “Rusya’nın Karadeniz’de Ticarete Başlaması ve Osmanlı İmparatorluğu (1700-1787)”, a.e., LIX/225 (1995), s. 353-394.

Faruk Bilici

KARADENİZ, M. Ekrem Hulûsi

(1904-1981)

Türk mûsikisi nazariyatçısı ve besteci.

14 Şubat 1904 tarihinde Rize’de doğdu. Babası avukat ve sahaf Mustafa Hulûsi Bey, annesi Zehra Hanım’dır. Rize’deki öğreniminin ardından girdiği İstanbul Erkek Lisesi’nden mezun olduktan sonra 19 Ağustos 1934’te İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ni bitirdi. Bu arada 1 Kasım 1927’de Tütün İnhisarı Muhasebesi’nde başladığı memuriyeti müfettişlik görevine kadar devam etti. Vazifedeyken geçirdiği bir kaza sonucu görme yeteneğini büyük ölçüde kaybettiğinden 17 Şubat 1944’te mâlûlen emekliye ayrıldı. Hayatının bundan sonraki kısmını Beyazıt’ta Sahaflar Çarşısı’ndaki dükkânında sahaflık yaparak ve bir ara kanun dersleri vererek sürdürdü. 17 Ekim 1981’de İstanbul’da vefat etti ve Merkezefendi Kozlu Mezarlığı’na defnedildi.

Türk mûsikisinin son dönem nazariyatçıları arasında önemli bir yeri olan Ekrem Karadeniz ilk mûsiki bilgilerini, on-on bir yaşlarında iken ud dersleri aldığı Sotiri adlı bir hocadan edindi. Daha sonra kanun ve keman dersleri aldıysa da kanunu tercih etti. 1930 yılında İbnülemin Mahmud Kemal’in evinde tanıştığı mûsikişinas Abdülkadir Töre ile başlayan hoca-talebe ilişkisi hocasının 1946 yılında vefatına kadar sürdü. Bu arada Abdülkadir Töre tarafından Cerrahpaşa’da açılan Gülşen-i Mûsikî adlı okula giderek kendini yetiştirdi. 1941’de Şehzadebaşı’ndaki Letâfet apartmanında

çalışmalarına başlayan Türk Mûsikisini Koruma Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. Karadeniz mûsikideki esas ününü hocası ile devam ettirdiği nazariyat çalışmalarıyla elde etmiştir.

Türk mûsikisi nazariyatı konusunda Abdülkadir Töre ile beraber hazırlamaya başladıkları "Esâsât-ı Mûsikiyye ve Türk Mûsikisinde Terakkî ve Tekâmül" adlı eser üzerindeki çalışma Töre'nin vefatı üzerine Karadeniz tarafından sürdürülerek 1965 yılında tamamlandı. Arel - Ezgi sisteminden farklı, kırk bir aralıklı bir dizi temeline dayanan Töre'nin ses sistemi çerçevesinde şekillenen bu eser Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları adıyla yayımlanmıştır

(Ankara 1983). Töre'ye ithaf ettiği kitabın önsözünde Karadeniz, eserin hocasının çizdiği plana uygun olarak hazırlandığını söyleyerek kitabın özünün Töre'ye ait olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Karadeniz'in sahip olduğu çok zengin bir nota koleksiyonu 1984 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmış, hayatta iken kendisinden temin edilen Abdülkadir Töre koleksiyonundaki dinî eserlerin bir kısmı, Türk Mûsikîsi Klâsikleri İlâhîler adıyla Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı tarafından beş cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1984-1996).

Ekrem Karadeniz, çeşitli yayın organlarında neşredilen araştırma ve makaleleriyle de Türk mûsikisine hizmet etmiş bir sanatkârdır. 1945-1950 yılları arasında Tanin ve Yeni Sabah gazeteleriyle Musiki Mecmuası, Türk Musikisi Dergisi, Türk Kültürü gibi yayınlarda Türk mûsikisi tarihi ve nazariyatıyla ilgili birçok makalesi çıkmış, bu çalışmalarında özellikle eşi Nefise Hanım onun en büyük yardımcısı olmuştur. Bilhassa Türk Musikisi Dergisi'nde Mehmet Suphi Ezgi, Muhyiddin Erev ve Ekrem Karadeniz arasında Türk mûsikisi ses sistemi konusundaki yazışmalarda (1950) ileri sürülen fikirler mûsiki araştırmacıları tarafından mutlaka değerlendirilmelidir. Son zamanlarda unutulmaya yüz tutmuş necd-i hüseynî makamını canlandırmadaki gayretleriyle bilinen Karadeniz'in saz semâisi, sirto, şarkı ve ilâhi formlarında kendi ifadesine göre otuza yakın bestesi bulunmaktadır. Bestelediği ilk eser, "Gözü dünyâ mı görür âşık-ı dîdâr olanın" mısraı ile başlayan hüseynî şarkısıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 175; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 516-519; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983; Murad Bardakçı, “M. Ekrem Karadeniz ve Eseri Hakkında” (a.e. içinde), s. IX-XI; Töre, İlâhîler, IX, 82-83; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 300-301; Cavidan Arın, “Ekrem Karadeniz’in Cevapları”, MM, sy. 229 (1967), s. 15; “Musikimizin 4 Kaybı”, a.e., sy. 383 (1981), s. 30; Necdet Revi, “Seyyit Abdülkadir Töre ve Birkaç Hatıram”, a.e., sy. 429 (1990), s. 9-11; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 210; Öztuna, BTMA, I, 429-430.

Nuri Özcan

KARAEVLİ

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) bu boyu listesinde Kara Bölük adıyla on ikinci sırada zikretmekte ve damgasının şeklini de vermektedir. 1206 yılında tamamlanan Fahreddin Mübârek Şah'ın tarihindeki Türk toplulukları listesinde Karaevliler'in adı geçmez. Reşîdüddin Fazlullah (XIV. yüzyılın başları) Kara Bölük'ü, Karaivli (> evli) şeklinde yazar ve damgasını da verir. Kayı, Bayat ve Alkaevli boyları ile ortak olarak ülüşlerinin "sağ karı yağrın" (sağ kürek kemiği) ve onkunlarının da şâhin olduğunu bildirir.

Vekāyi'nâmelerde ve diğer eserlerde Karaevliler'in adı geçmez. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerinde de sadece Yeni İl'e bağlı Mûsâcalu oymağının obaları arasında Karaevli adını taşıyan seksen altı vergi nüfuslu bir oba görülür. Aynı yüzyılda Karaevli adlı diğer bir oymak Ceyhun kıyısında ve Acıdeniz'e (Hazar denizi) yakın bir yerde bulunmaktaydı. Fakat Şecere-i Terâkime'de bu Karaevliler'in Kaşga Çura adlı birinden türediği, Kaşga Çura'nın da dışarıdan getirilmiş bir kölenin oğlu olduğu söylenir. Günümüzde yarı göçebe hayatlarını henüz bırakmış veya bırakmak üzere bulunan Toroslar'daki Yörükler arasında Karaevli adlı bazı küçük oymaklara rastlanmaktadır. Bununla beraber buraların asıl adlarının başka olduğu (meselâ Karakoyunlu gibi) ve Karaevli adını sonradan aldıkları tesbit edilmiştir.

Boyun adını taşıyan yer adlarıyla ilgili olarak tahrir defterlerinde ancak yedi köye rastlanmıştır. Bunlardan dördü Bolu sancağının Onikidivan kazasında, ikisi Kastamonu dolaylarında bulunmaktadır. Bu durum, Karaevli boyundan kalabalık bir kümenin adı geçen yerlere yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Bugün Türkiye'de değişik bölgelerde on kadar Karaevli adlı köy vardır.

Karaevli boyu Reşîdüddin'deki listede Kayı, Bayat gibi büyük boyların kardeşi olarak gösterilmiştir. Çorlu, Tekirdağı, Alanya, Maraş, Hamîd, Teke, Sis sancağı, Sinop ve Niğde yörelerindeki Karaevliler'e ait arşiv

kayıtları bulunmaktadır. Ancak bu gibi kayıtların son derece az olması, bu boyun başka adlar taşıyan obaları tarafından temsil edilmesiyle açıklanabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 56; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 39; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 25; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskova-Leningrad 1958, s. 516, 547, 593, 1390, 1412, 1415, 1417; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, I, 606; Ali Rıza Yalman, Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, II, 40-43; Cevdet Türkay, Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979, s. 469; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 239-240, 429; Nihal Atsız - Ahmed Naci, "Anadolu'da Türklere Aid Yer İsimleri", TM, II (1928), s. 249.

Faruk Sümer

KARAFERYE

Yunan Makedonyası'nın güneyinde bugünkü adı Béroia (Véria) olan şehir.

Selânik'in batısında Vermio dağının eteklerinde kurulmuştur. Selânik-Manastır (Bitola) demiryolu üzerindedir. Ayrıca Makedonya'dan Teselya'ya giden karayolu buradan geçer. Şehrin Yunanca isminin (Véria) eski Makedon krallarından Veres'in

kızına nisbetle konulduğu söylenir. Türkçe "Kara" sıfatının da şehri üç taraftan kuşatan kara ormanlardan geldiği belirtilir. Buradan ilk defa milâttan önce 432'de tarihçi Thucydides söz eder. Milâttan önce 279'da Kelt akınları sırasında sağlam duvarlarla çevrili bir kasaba özelliği taşıyan Véria milâttan önce 168'de Roma hâkimiyetine girdi. Milâttan sonra ilk yüzyılın ortalarında Aziz Paul ve Silas burada bulunan yahudilere Hıristiyanlığı tebliğe başladılar. İmparator Diokletianos zamanında (285-305) Makedonya'nın ikinci başşehri oldu.

Bölge 905'te Arap akınlarına uğradı. Selânik'i de ele geçiren Araplar bölgeden pek çok kişiyi esir olarak beraberlerinde götürdüler. 908'de Bulgarlar'ın eline geçen şehir 1001'de İmparator II. Basileios tarafından tekrar alındı. Karaferye 1204-1206 arasında Thessaloniki Frank Krallığı'na dahildi. Buraya 1206-1209 arasında Bulgar Despotu Strez, 1215-1216'da da Epirus Despotu Theodoros Angelos hâkim oldu. 1246'dan sonra Bizans imparatorluğunun bir parçası idi. XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında şehir gelişti, pek çok gösterişli kilise inşa edildi. İmparator Kantakuzenos'un kroniğinde burası büyük ve kalabalık bir yer olarak geçer.

1262'den sonra Bizanslılar şehre İstanbul'a sığınan Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un oğullarını ve adamlarını yerleştirdi. Yazıcızâde Ali, II. Murad döneminde bu insanların torunlarının burada yaşadığını yazmaktadır. Yıldırım Bayezid de 1392'de artık hıristiyanlaşmış olan bu Türkler'in bir kısmını Zihne / Zelihovo'ya yerleştirdi ki bunların çocukları günümüzde hâlâ burada yaşamakta ve Türkçe konuşmaktadırlar (bk.

GAGAUZLAR).

Karaferye 1347’de Sırp İmparatoru Duşan tarafından alındı. Şehri tahkim eden Duşan Rum nüfusunun bir kısmını buradan göndererek yerlerine Sırplar’ı yerleştirdi. Bu tedbirlere rağmen 1350’de İmparator Kantakuzenos kısa bir müddet de olsa şehri ele geçirebilmiştir. Daha sonraki yıllarda Türkler, Yunanlılar ve Sırplar buraya hâkim olabilmek için mücadeleye giriştiler. 1371’deki Çirmen savaşına kadar Karaferye sembolik de olsa Sırp Krallığı’nın bir parçası olarak kaldı. Ancak devam eden savaşlar sırasında şehir geriledi.

Kâtib Çelebi, Neşrî, Âşıkpaşazâde gibi Osmanlı kaynakları Karaferye’nin 775’te (1373-74) Lala Şâhin Paşa tarafından fethedildiğini yazarlarsa da çok erken olan bu tarihte ancak bir akın veya bir muhasara olmuş olabilir. Teselya’daki Meteora manastırlarından birinde bulunan bir yazma eserde, eserin Türkler’in Verroia’ya hâkim oldukları 1385-86 yılında tamamlandığı şeklinde bir ifade mevcuttur. Diğer Yunan kaynakları ise şehrin Türkler tarafından alınmasının 8 Mayıs 1387’de olduğunu yazar.

Günümüz Yunan tarihçiliğine göre Karaferye, 1403’te Emîr Süleyman’la Bizanslılar arasında yapılan bir anlaşma ile tekrar Bizanslılar’a verilmiş ve 1430’larda nihaî olarak Osmanlılar’ın eline geçmiştir. Ancak 859 (1455) tarihli Teselya’ya ait Osmanlı Tahrir Defteri Teselya’nın 794’ten (1392) itibaren kesintisiz olarak Osmanlılar’ın elinde olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bununla birlikte Küçük Aya Yorgi Kilisesi’nde zihin karıştıran bir kitâbeye göre Karaferye 9 Nisan 1433’te alınmıştır.

Öyle anlaşılıyor ki kasaba savaşla değil içeriden yardım ve destekle Osmanlılar’ın eline geçmiştir. Çünkü halkın durumunda hiçbir değişiklik olmadığı gibi bütün kiliseler de hıristiyanlarda kalmıştı. XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirleri burada yaşamış olan Kurtopul ailesinin mevcudiyetine vurgu yapmaktadır. 1528’de on iki hâne olarak belirtilen ailenin fetihler sırasında “yoldaşlık” statüsünde değerlendirildiği ve vergi imtiyazına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aile bu imtiyazlı durumunu XVII. yüzyıl sonuna kadar korumuştur. Osmanlılar’ın şehre girdikleri yere bir cami inşa edilerek Yola Geldi Camii denilmiştir. Bu isim daha sonra mahalle adı olarak XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir.

Osmanlılar Karaferye'ye müslüman Türk nüfusu iskân etmiş, özellikle eski Acropolis bölgesiyle eski şehrin sınırları dışına yerleşen bu nüfus zamanla kendi mahallelerini oluşturmuştur. Camiye çevrilen ilk kilise eski Metropolis Kilisesi'dir. Câmi-i Atîk veya Hüdâvendigâr Camii olarak anılan bu yapı bir XI. yüzyıl eseridir. Camiye hayli yüksek ve silindirik bir minare ilâve edilmiştir ve bu ilâve günümüzde de büyük oranda mevcuttur (1999). 935 (1528) tarihli tahrirde caminin avluları, hücreleri ve gelir elde etmek için dükkânlarının bulunduğu kayıtlıdır. Bazı XVII. yüzyıl vazîfe-horân defterlerinden bu dükkânların yeterli olmaması yüzünden Karaferye cizye gelirlerinden yüklü bir meblağın buraya aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Tarihçi Neşrî, Yıldırım Bayezid'in Karaferye'de bir imaret yaptırdığını söylüyorsa da diğer kaynaklarda bu bilgi mevcut değildir. Muhtemelen 927 (1521) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı nüfus tesbitine dayalı olan 1528 tarihli tahrirler, Karaferye'nin nüfusuyla ilgili ayrıntılı bilgiler veren en eski Osmanlı kayıtlarıdır. Buna göre burada 234 müslüman, 669 hıristiyan hânede yaklaşık 4200-4500 nüfus mevcuttur. Bu tarihte henüz yahudi mevcudiyeti görünmemektedir. Muhtemelen 950 (1543) yılına ait Tahrir Defteri'nde ise (nr. 433) 295 müslüman, 677 hıristiyan ve on bir yahudi hâne kaydedilmiştir ki bu da 4600 civarında bir nüfus demektir. 976 (1568) tarihli Tahrir Defteri (nr. 723) kasabanın nüfus yapısında ciddi değişiklikler olduğunu gösterir. Buna göre 425 müslüman, 459 hıristiyan ve altı yahudi hâne bulunmaktadır. Müslüman nüfusta artış, hıristiyanlarda ise azalma söz konusudur. Kayıtlardan, asgari 130 müslüman hânenin eski gayri müslim hânelerin ihtidâ etmiş çocuklarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma göre kırk yıldan az bir sürede müslüman nüfus, % 26'dan % 48'e çıkmıştır. Bu oran gelecek yüzyıllarda da yaklaşık böyle kalmıştır. Yahudi nüfusu da yavaş yavaş artarak mevcudiyetini korumuştur.

1528'de Karaferye'de bir cuma camisi, yedi mescid, üç zâviye, üç hamam, iki muallimhâne ve bir bedesten bulunuyordu. Karaferye'nin en büyük bânisi Tuzcu Hacı Sinan Bey şehirde iki mescid, bir zâviye imaret, bir muallimhâne, bir hamam ve bir bedesten inşa ettirmiştir. Oğlu Bayezid Çelebi de bir mektep ve bir mescid yaptırmıştır. Bu eserlerden günümüze sadece Tuzcu Sinan Mescidi'nin bir mihrabı ile büyük hamam kalabilmiştir. Yunan arkeoloji dairesince kısmen restore edilmiş bulunan bu mihrap

mescidin oldukça büyük, tek kubbeli bir eser olduğuna işaret etmektedir. Evliya Çelebi ise kubbenin kurşunla kaplı olduğunu söyler. Eser XVI. yüzyılın ortalarında muhtemelen cuma namazı kılınabilir hale gelmiştir. Tuzcu Sinan Bey'in büyük hamamı da yine restore edilmiş olarak (1970) muhafaza edilmektedir.

Karaferye XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında hayli gelişmiştir. Cizye defterlerinde de görüldüğü üzere özellikle hıristiyan köylerinden şehre göç yaşanmıştır. Ayrıca ticaret genişlemiş, tekstil alanında pamuk, yün ve ipek mâmullerinde üretim artışı gerçekleşmiştir. Çevresinde buğday, arpa ve üzüm (şarap)

yanında önemli miktarda pirinç mahsulü elde ediliyordu. Et ve süt mâmulleri üretimindeki artış da önemliydi.

Genel olarak ekonomik bakımdan müslümanlar hıristiyan ve yahudilere kıyasla daha iyi durumda idiler. Zira cizye ödemedikleri gibi başka fevkalâde vergileri de yoktu. 1029 (1620) tarihli Avârız Defteri müslümanlara ait sekiz avârızhâne kaydederken hıristiyanlarda bu rakam 148 olarak yer almıştır. Şer'iyye sicillerine göre durumu iyi olan müslümanlar daha çok gayri menkule yatırım yapıyorlardı. Müslüman müteşebbisler özel olarak veya para vakıfları kanallarıyla finans alanında da aktif durumda idiler. XVII. yüzyılın ilk yarısında faaliyet gösteren en az 110 para vakfının ismi tahrirlerde kayıtlıdır. Bunların en büyükleri Kadı Mehmed Efendi (60.000 akçe), Alaybeyzâde Ahmed Bey (80.000 akçe), Bayezid Çelebi (100.000 akçe) Zaîm Mehmed Bey (157.000 akçe) ve Mehmed Bey (185.000 akçe) vakıflarıdır. Bunların yanında çok az sayıda hıristiyan ve yahudi banker bulunmaktaydı. Karaferye'deki yahudiler daha çok tekstil alanında çalışan zanaatkârlardı.

XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi Karaferye'yi camileri, bahçeleri, hamamları ve çevresinde geniş pirinç tarlaları bulunan, duvarlarla çevrili olmayan bir şehir olarak tasvir etmektedir. 1668'de buraya gelen Evliya Çelebi'nin verileri daha da ayrıntılıdır. Evliya Çelebi on altı müslüman ve on beş hıristiyan mahallesinden bahseder ki bu bilgiler şer'iyye sicilleriyle mutabakat halindedir. Şehirdeki hıristiyan nüfus çoğunlukla Yunanlılar'dan oluşmakta, az sayıda Bulgar ve Ulah da bulunmaktaydı. Evliya Çelebi çok

az sayıda Sırp nüfusundan da bahsetmektedir ki bunlar muhtemelen XIV. yüzyılda gelmiş olmalıdır. Küçük yahudi cemaatinin bir kısmını Selânik'ten gelenler, diğer kısmını 1453'te fetihten sonra İstanbul'dan gönderilenler teşkil etmekteydi. Karaferye'de ayrıca müslüman Çingene aileleri de yaşamaktaydı. Evliya Çelebi on altı cami kaydetmiştir. Bunlardan I. Murad Camii, Mûsâ Çelebi Camii (Yıldırım Bayezid'in oğlu) ve Kazancılar Camii kiliseden çevrilmiştir. Tahrir kayıtlarında Mûsâ Çelebi Camii adıyla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bunun diğer adının Baba Tekke Camii olduğu söylenebilir. Zira Baba Tekke Camii de kiliseden çevrilmedir. Evliya Çelebi ayrıca Müftü, Mahmud Efendi, Emîr Çelebi, Çelebi Sinan Bey ve Mehmed Bey camilerinin adını vermektedir. Diğerleri ise mahalle mescidleridir. Şehirde 600 dükkân bulunmaktadır. Sinan Bey Bedesteni altı kubbe ile örtülü büyük bir çarşıdır. Âhî Türbesi (Benli Hasan) önemli bir ziyaret yeridir. Karaferye'den pek çok şair, sanatkâr yetişmiştir. Bunlar arasında Hâverî ilk akla gelendir. Hasan Bâbâ-i Rûmî, II. Bayezid döneminde yaşamış ve Hurûfî görüşleriyle tanınmış bir sûfîdir. Osmanlı belgeleri XVII. yüzyılda Karaferye'de Mehmed Bey Medresesi bulunduğunu da bildirmektedir. Aynı yüzyılda bir diğer yüksek eğitim müessesesi, bölge âyanlarından Eminzâde el-Hac Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Eminzâde, medresesinin yanına Medrese Camii olarak bilinen kubbeli bir cami de inşa ettirmiştir (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 20544).

XVIII. yüzyılın sonlarında Felix de Beoujour Karaferye'de 8000 kişinin yaşadığını yazmıştır. XIX. yüzyılda gelişmenin devam ettiği görülmektedir. William Martin Leake, 1810-1811'de 1200'ü Yunan 2000 ailenin yaşadığı Karaferye'nin Yunanistan'ın en iyi kasabası olduğunu belirtmiştir. 1820'lerdeki Yunan ihtilâli sırasında Mora'dan göçlerle Karaferye'nin müslüman nüfusunda ciddi bir artış oldu. 1862'de çıkan bir yangın şehrin büyük bölümünü tahrip etti, mevcut yetmiş iki kilisenin yirmi kadarı tamamen yıkıldı.

XX. yüzyılın başlarında Adolf Struck, Karaferye'nin tarım ürünleri ve hayvancılık ticaretiyle tekstil açılarından önemini hâlâ korumakta olduğunu tesbit etmiştir. Bu sırada şehirde bulunan 2800 hânede 5500'ü müslüman, 5000'i Yunan, 2000'i Ulah, 800'ü müslüman Çingene ve 600'ü yahudi olan yaklaşık 13.900 nüfus mevcuttu. 1324 (1906) tarihli Selânik Vilâyeti Sâlnâmesi Karaferye'nin otuz iki mahalleye bölündüğünü, 2131 hânede

14.000 kadar nüfusun bulunduğunu, on dokuz cami ve mescid, dört tekke, üç medrese, altmış kilise olduğunu kaydetmiştir. Karaferye'de ayrıca iki rüşdiye ve yedi ibtidâî mektep bulunuyordu.

Balkan savaşları sırasında Yunan ordusu şehre hâkim oldu (16 Ekim 1912), müslüman nüfusun bir kısmı bu sırada, diğerleri de (4000 civarı) Lozan Antlaşması'ndan sonra bölgeyi terketti. Onların yerine 5690 Rum nüfus Anadolu'dan buraya göç etti. 1928'de Karaferye'de neredeyse tamamı Yunan olan 14.589 kişi yaşamaktaydı. Karaferye yahudileri de 1941-1945 Alman işgali sırasında dağıldılar.

1960'tan sonra şehir oldukça genişledi ve modern bir çehre kazandı. Yunan Ortodoks piskoposluğunun bulunduğu şehir tekstil sanayii; tahıl, sebze ve meyve üretimi bakımından gelişmiştir. 1991'de nüfusu 37.858 idi. XIX. yüzyılın Osmanlı formları taşıyan zengin mâlikânelerinden sadece birkaç tanesi mevcudiyetini korumaktadır. Osmanlı kasabasından hâlâ muhafaza edilmekte olan tek kısım kale kalıntılarının hemen altında bulunan yahudi mahallesidir ve günümüzde restore edilmektedir (1999). XVIII. yüzyıla ait Medrese Camii iyi durumdadır. XV. yüzyıla ait kubbeli Orta Cami ise restore edilmeyi beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 167, 433; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 20544; TK, TD, nr. 559, 723; F. Beaujour, Tableau de commerce de la Grèce: 1787-1797, Paris 1800, s. 128; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, III, 291-292; Selânik Vilâyeti Salnâmesi (1324), s. 325-330; A. Struck, Makedonische Fahrten II, Die Makedonische Niederlande, Sarajevo 1908, s. 29-35; I. K. Vasdravellis, Istoriko Archaion Verroias eklogai, Thessaloniki 1942; An. Christodoulos, Istoroia tis Verroias, Verria 1960; G. Ch. Chionidis, Istoria tis Veroias, I, Veroia 1960; II, Thessaloniki 1970; N. K. Moutsopoulos, I Laikí Arhitektoniki tis Verroias, Athens 1967; Ap. M. Tzaferopoulos, Touristikos Odigos Imathias, Veroia, Naousa, Alexandreia, Thessaloniki

1969, s. 14-62; P. Schreiner, Die Byzantinischer Kleinchroniken, Wien 1975, II, 334; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, s. 301-306, 324, 347-350, 407; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der Historische Stätten von den Anfangen bis zur Gegenwar, München 1989, s. 703-705; Elliniki Paradosiaka Architektoniki: Veroia, Athens 1989; C. Imber, The Ottoman Empire 1300-1481, İstanbul 1990, s. 34, 58; Vehbi Günay, “Karaferye Müftüsü Salih Efendi’nin Terekesinde Yer Alan Kitaplar”, 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 95-107; T. Papazotos, I Veroia kai oi Naoi tis (11os-18os ai.), Athens 1994; E. Gara, “Lending and Borrowing Money in an Ottoman Province Town”, Acta Viennansia Ottomanica, Wien 1999, s. 113-119; a.mlf., “In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Karaferya District”, Turcica, XXX, Paris 1998, s. 135-162; E. A. Zachariadou, “Oi Christianoi Apogonoi tou Izzeddin Kaykaus B. sti Veroia”, Makedonika, sy. 6, Thessaloniki 1964-65, s. 62-74; M. Kemal Özergin, “Eski Bir Rûznâme’ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri”, TED, sy. 4-5 (1974), s. 284; C. K. Neumann, “Arm und Reich in Karaferya”, Isl. LXXIII (1996), s. 259-312; J. H. Kramers, “Karaferiye”, İA, VI, 246; V. L. Ménage, “Karaferye”, EI² (İng.), IV, 600-601; Megali Elliniki Enkyklopaideia, Athens, ts., VIII (Z), s. 130-136; Enkyklopaideia Papyros Larousse Brittannica, Athens 1996, XIV, 122-123.

Machıel Kıel - Elenı Gara

KARÂFÎ, Bedreddin

(بدر الدين القرافي)

Bedrüddîn Muhammed b. Yahyâ b. Ömer el-Karâfî el-Mısrî (ö. 1008/1600)

Mâlikî fakihi ve biyografi yazarı.

27 Ramazan 939'da (22 Nisan 1533) Kahire'nin Karâfe semtinde doğdu. Anne ve baba tarafından birçok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Zeyn b. Ahmed el-Cîzî, Abdurrahman b. Ali el-Uchûrî, Muhammed b. Ahmed el-Feyşî, Abdurrahman b. Muhammed et-Tâcûrî, Necmeddin el-Gaytî, Cemâleddin Yûsuf b. Zekeriyyâ, Ebû Abdullah b. Ebü's-Safâ el-Bekrî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Öğrenimini tamamlamasının ardından yaklaşık on yedi yaşlarında iken başladığı kadılık görevini elli yıl sürdürerek Mısır'ın en meşhur kadılarından biri oldu. Bu süre zarfında birçok talebe yetiştirdiği kesin olmakla birlikte kaynaklarda bunlardan söz edilmemekte, Sa'dîler Hükümdarı Ahmed el-Mansûr'un ondan icâzet aldığı belirtilmektedir (Selâvî, V, 115-116). Muhibbî, Karâfî'nin Kahire'de 22 Ramazan 1008'de (6 Nisan 1600), Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî ise 1009 (1600-1601) yılında vefat ettiğini söyler.

Eserleri. 1. Tevşîḥu'd-Dîbâc ve ḥilyetü'l-ibtihâc. İbn Ferhûn'un Mâliki âlimlerinin biyografisine dair ed-Dîbâcü'l-müẕheb adlı eserinin zeyli olup aynı zamanda Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'ye ait Neylü'l-ibtihâc bi-taṭrîzi'd-Dîbâc isimli diğer zeylin de önemli kaynaklarından biridir (bk. ed-DÎBÂCÜ'l-MÜZHEB). Eser Ahmed eş-Şüteyvî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1403/1983). 2. el-Ḳavlü'l-meʾnûs bi-taḥrîri mâ fi'l-Ḳāmûs. Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i üzerine yazılan bir hâşiyedir (Bulak 1301). 3. ed-Dürretü'l-münîfe fi'l-ferâġ ʿani'l-vaẓîfe (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî, el-Hayâtü's-sekāfiyye, VII/14-15 [Tunus], s. 139-156). 4. el-İbâne fî ṣıḥḥati isḳāṭı mâ lem yecib mine'l-hiḍâne (nşr. Yahyâ Ahmed el-Cerdî, Medine 1414/1994). 5. Mecmûʿatü resâʾil. Tunus'ta el-Mektebetü'l-Ahmediyye'de (nr. 14680) bulunan bu mecmuanın içerisinde son iki eserle

birlikte el-Cevâhirü'l-müntesire (müneşşere) fî hibeti's-seyyid li-ümmi'l-veled ve'l-müdebbere, İḥkâmü't-taḥḳīḳ fî aḥkâmi't-taʿlîḳ, ed-Dürerü'n-nefâʾis fî şeʾni'l-kenâyis adlı risâleler yer almaktadır. 6. Şerefü'l-bedr bi-żiyâʾi leyleti'l-ḳadr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3582, vr. 22-48; TSMK, III. Ahmed, nr. 545).

Bunların yanında Karâfî'nin bazı risâlelerinin yazmaları günümüze ulaşmış olup (Brockelmann, GAL, II, 411-412; Suppl., II, 436; Tevşîḥu'd-Dîbâc, neşredenin girişi, s. 18-20) Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ, Şerḥu Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl (ʿAṭâʾü'l-celîl fî Şerḥi Muḫtaṣari'ş-Şeyḫ Ḫalîl), Şerḥu't-Tehẕîb, Behcetü'n-nüfûs beyne'ṣ-Ṣıḥâḥ ve'l-Ḳāmûs ve et-Taḥrîrü'l-ferîd fî taḥḳīḳi't-tevḳīd ve't-teʾkîd adlı eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 35-45, 210-211; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-29; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329-30, s. 342; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 762; II, 1045, 1628; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, II, 104-106; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 258-262; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, I, 77-78; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 115-116; Serkîs, Muʿcem, II, 1502; Brockelmann, GAL, II, 233, 411-412; Suppl., II, 234, 436; Îżâḥu'l-meknûn, I, 8, 34, 204, 337, 380, 470; II, 102; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 215-216; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, IV, 323; Abdülkādir Zimâme, "Bedrüddîn el-Ḳarâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc ve ḥilyetü'l-ibtihâc", el-Kitâbü'l-Maġribî, sy. 2, Rabat 1984, s. 148-151.

Ferhat Koca

KARÂFÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين القرافي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî (ö. 684/1285)

Mâlikî fakihi ve usûl-i fıkıh âlimi.

el-ʿİḳdü'l-manẓûm adlı eserinde bizzat kendisinin bildirdiğine göre 626 (1229) yılında doğdu (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 144). Bu tarih, birçok biyografi yazarından farklı olarak Kâtib Çelebi tarafından doğru tesbit edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1153). Karâfî aslen Mağrib'deki Sanhâce kabilesinden olup ailesi oradan Mısır'a gelerek yerleşti ve kendisi Mısır'da Behnesâ bölgesinde Bus'un (Bûş) bir köyünde doğdu. İbn Tağrîberdî, bu köyün adını Behebşîm şeklinde vermekte ve Behebşîmî nisbesinin buradan geldiğini söylemektedir (el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 233-234). İbn Ferhûn ise anlamını bilmediğini belirterek bu nisbeyi Behfeşîmî diye vermektedir (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 239). Karâfî nisbesi, kendisinin bildirdiğine göre Meâfir kabilesinin bir kolu olan Karâfe'ye mensubiyetinden dolayı değil, bu sülâlenin yerleşmesi sebebiyle Mısır'da bu isimle anılan yerde kısa bir müddet bulunduğu için verilmiştir (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 144).

Karâfî, doğduğu köyde Kur'ân'ı ezberledikten sonra ilim tahsili için on-on bir yaşlarında iken Kahire'ye gitti ve Sâhibiyye Medresesi'nde öğrenim gördü. Hocaları arasında Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, Şemseddin Hüsrevşâhî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Makdisî ve Muhammed b. İmrân eş-Şerîf el-Kerekî

en tanınmışlarıdır. Karâfî eserlerinde hocalarının bazı görüşlerine yer vermiş, özellikle İbnü'l-Hâcib'den (el-Furûḳ, I, 64, 65, 66) ve İbn Abdüsselâm'dan (a.g.e., II, 100-101, 157; IV, 251-252) övgüyle söz etmiştir. Biyografi yazarları, Karâfî'nin İbn Abdüsselâm'ın 639 (1241) yılında Mısır'a gelişinden ölümüne (660/1262) kadar ondan ayrılmadığını

belirtirler. Karâfî'nin Şâfiî fıkhında derinleşmesinde, Şâfiî'nin bazı görüşlerini tercihinde ve yeri geldiğinde bir mezhep bağlılığından uzak bazı fikirlerinde, maslahat ve mefsedet teorisinde, genel kurallar ekseninde düşünüşünde bu birlikteliğin etkisini görmek mümkündür.

Dört mezhebe ilişkin öğretimin yapıldığı Sâlihiyye Medresesi'nde Şerefeddin Ömer b. Abdullah es-Sübkî'nin ölümünden (667/1269 veya 669/1271) sonra Karâfî müderris tayin edildi, ardından bu görev kendisinden alınarak Kādılkudât Nefîsüddin Muhammed b. Hibetullah'a verildi. Ancak bir müddet sonra yeniden görevine iade edildi ve ölünceye kadar buradaki öğretim faaliyetini sürdürdü. İbn Tağrîberdî'nin, Karâfî'nin vefatının Sadreddin İbn Bintü'l-Eaz ve Nefîsüddin'den sonra olduğu yönünde verdiği bilgi (el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 234), Karâfî'nin ikinci defa öğretim görevine getirilmesinin Nefîsüddin'in ölümünün veya görevi yerine getiremeyecek ölçüde hastalanmasının ardından olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Amr b. Âs Camii'nde ders veren Karâfî'nin Taybarsıyye Medresesi'nde de müderrislik yaptığına, hatta bu medresenin ilk Mâlikî müderrisi olduğuna dair iddia (Safedî, VI, 233; İbn Dokmak, I, 97), bu medresenin VIII. yüzyılın başlarında tamamlandığı öne sürülerek ihtiyatla karşılanmıştır (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 238). Karâfî'nin kendisini eğitim ve öğretime adadığı ve bunun dışında hiçbir resmî görev almadığı belirtilmekle birlikte Sâlihiyye Medresesi'nde halef-selef olduğu fakihlerden Şerefeddin es-Sübkî, Nefîsüddin Muhammed b. Hibetullah ve Takıyyüddin İbn Şâs'ın ayrıca kadılık da yaptıkları halde Karâfî'nin bu göreve gelmemesi kendi tercihi olabileceği gibi genel olarak serbest düşünmesi sebebiyle resmî göreve getirilmemiş olması da ihtimal dahilindedir.

Karâfî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında özellikle el-Furûḳ'u yeniden düzenleyip ihtisar eden Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî, Şehâbeddin el-Merdâvî, Ebû Hafs Tâceddin Ömer b. Ali el-Fâkihânî, İbn Râşid el-Kafsî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Abdülkâfî b. Ali es-Sübkî ve İbn Bintü'l-Eaz gibi âlimler zikredilir. Karâfî Kahire'de 684 (1285) yılında vefat etti ve Karâfe'de defnedildi. İbn Tağrîberdî ve Safedî, diğer biyografi yazarlarından farklı olarak onun ölüm tarihini 682 (1283) olarak göstermektedir.

İlmî Kişiliği. a) İlmî Kişiliğinin Oluşumu. Karâfî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında bizzat ders aldığı hocalar yanında eserlerinden yararlandığı önceki fakih ve usulcülerin de etkisi vardır. Eserlerinde Gazzâlî'ye ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye sıkça yaptığı atıflardan onun üzerinde bu iki âlimin ve dolayısıyla Bâkıllânî'nin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Karâfî'ye en çok tesir eden fakih ise görüşlerine ayrı bir önem verdiği İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. Ona atfettiği görüşlerden bir kısmının şifahen öğrenilen bilgiler olması, İbn Abdüsselâm'ın kendi eserlerinde bulunmayan bazı görüşlerine ulaşma imkânı vermesi açısından önemlidir (bu tür bazı atıflar için bk. Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 100, 108, 169, 222, 272, 433, 434, 458). Karâfî, küllî kaidelerin dikkate alınması ve örf üzerine kurulu hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişmesi fikrinde Cüveynî'nin yanı sıra özellikle İbn Abdüsselâm'ın etkisinde kalmıştır (el-Furûḳ, IV, 203; bu yönde bir değerlendirme için bk. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 179).

Karâfî üzerinde Fahreddin er-Râzî'nin de kayda değer bir tesiri mevcut olup usul alanındaki eseri el-Maḥṣûl'ü ihtisar ve şerhetmesi sebebiyle görüşlerini yakından tanıdığı Râzî'ye sık sık atıfta bulunmakta (el-Furûḳ, I, 55, 56, 58, 102, 192; II, 47) ve yeri geldiğinde görüşlerini eleştirmektedir (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 410-411). Nitekim Necmeddin et-Tûfî, Karâfî'nin birçok hususta Râzî'nin kanaatlerine uyduğunu belirttikten sonra bunun Râzî'nin faziletini itiraf ve ona karşı edebe riayet kabilinden olduğunu söyler (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, I, 105). Karâfî'nin özellikle Fahreddin er-Râzî'nin usul çalışmalarını esas alıp üzerinde yoğunlaşmasında, onun şöhreti ve el-Maḥṣûl'ün kelâmcı metodun zirve eserlerinden biri olmasının yanı sıra Karâfî'nin Şâfiî mezhebiyle Mâlikî mezhebini usul ilkeleri ve fıkıh kuralları açısından birbirine yakınlaştırma düşüncesinin de etkisi olmalıdır. Meselâ vasfın munzabıt olmaması durumunda hikmetle ta'lîlin olabileceğini belirtmekle birlikte (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 406) kendi maslahat düşüncesiyle çelişkili görünmesine razı olarak hikmetle ta'lîl konusuna fazla iltifat etmemesi Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle açıklanabilir (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 244).

Eserlerinin telifinde başvurduğu kaynaklara ilişkin olarak verdiği bilgilerden (Nefâ'isü'l-uṣûl, I, 90-97; eẕ-Ẕaḫîre, I, 36-39) ve eser içinde yaptığı alıntılardan, Karâfî'nin Mâlikî mezhebinin ilk müelliflerinden itibaren Mâzerî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd el-

Ced, Turtûşî, Kādî İyâz gibi batı; Bâkıllânî, İbnü'l-Hâcib, Kādî Abdülvehhâb, İbnü'l-Kassâr gibi doğu İslâm dünyasının önde gelen Mâlikî bilginlerinin; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, İbn Hazm, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî gibi kısmen farklı ilim muhitlerine mensup âlimlerin eser ve görüşlerine yakından vâkıf olduğu ve teliflerinde âdeta dönemine kadarki fıkhî birikimi bütünüyle değerlendirip bunlardan yeni sonuçlara varmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

Karâfî aklî ve naklî ilimler yanında alet ilimleriyle de sözüne itibar edilecek derecede ilgilenmiş, özellikle fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere Arap dili ve kelâm alanında derinleşmiş, matematik, astronomi gibi aklî ilimlerle ve tıpla da uğraşmıştır. Onun hadis ilmi açısından zayıf olduğu iddiası, Gazzâlî ve Cüveynî'de de olduğu gibi muhakkık usulcü ve fakihlerin hadislerin senedleriyle pek fazla ilgilenmemesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Karâfî'nin derinleştiği alanlar içerisinde fıkıh ve fıkıh usulünün yeri diğerlerine nazaran daha önemlidir. Ölüm haberini aldığında çağdaşlarından İbn Dakīkul'îd'in, "Fıkıh usulünde zamanın otoritesi gitti" demesi onun bu özelliğinin kendi döneminde de bilindiğini göstermektedir. Fıkıh ve fıkıh usulü alanlarındaki eserleri genel olarak değerlendirildiğinde Karâfî'nin çalışmalarının günümüz kavramlarıyla hukuk felsefesi ve mukayeseli hukuk alanına girdiği söylenebilir. Birçok ilimde derinleşmesi onun döneminin en önemli birkaç bilgini arasında zikredilmesine yol açmıştır (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 238).

b) Mezhebi. Akaid alanında Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinen Karâfî genel Sünnî anlayış doğrultusunda usûlü'd-dîn konusunda taklidi câiz görmez (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 430-431, 443-444). Karâfî, usûlü'd-dînde taklidin câizliği görüşünü İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin

sadece Hanbelîler'e, İsferâyînî'nin sadece Zâhirîler'e nisbet ettiğini kaydettikten sonra bu konuyu zamanındaki Hanbelî âlimlerine sorduğunu ve onlardan mezhebin meşhur anlayışının taklidin câizliği yönünde olduğu cevabını aldığını belirtmektedir (a.g.e., s. 444). Cüveynî'nin bu nisbetini Tûfî de bir iltibas yahut telbis diyerek eleştirmektedir (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 662). İbnü'l-Lahhâm'ın el-Muḫtaṣar'ında yer alan (s. 167),

Karâfî'nin fıkıh usulünde taklidi câiz görmediği şeklindeki ifade eğer müstensih hatası değilse yanlış bir isnat sayılmalıdır.

Karâfî amel hususunda Mâlikî mezhebine mensuptur. Mâlikî mezhebi içerisinde İmam Mâlik'in rivayet ve fetvalarından hareketle tahrîc yapabilecek seviyeye ulaştığı ifade edilen Karâfî'nin kendine mahsus orijinal görüş ve tesbitleri vardır (meselâ bk. el-Furûḳ, I, 105; Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 71; kendine has görüşlerine ilişkin tesbitler için bk. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 269-356). Karâfî, Mâlikî fıkhında önemli bir yere sahip olan eseri eẕ-Ẕaḫîre'nin başında (I, 39), "Mâlik'in fıkıh usulündeki mezhebini açıkladım ki fürûda olduğu gibi usuldeki tercihlerinde de şerefinin yüceliği açığa çıksın" diyerek Mâlik'in mezhebini doğruya en yakın yol olarak görmekle beraber mezhebi için taassup göstermemiş, konuları mezhepler arası mukayeseli şekilde ele almış, yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini benimsemiştir. Hatta bazı meselelerde diğer mezhepler arasındaki ihtilâfları ele alıp doğru bulduğu görüşü savunduğu da olmuştur (a.g.e., I, 192-193; İbnü'n-Neccâr, III, 407-408).

Bir mezhebe bağlı olması Karâfî'nin bağımsız bir ilmî kişilik geliştirmesine engel teşkil etmediğinden yeri geldiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere, otorite gördüğü fakihlerin görüşlerine, hatta birçok konuda görüşünü benimsediği İzzeddin b. Abdüsselâm'a karşı çıkmaktan da çekinmemiştir (el-Furûḳ, I, 86-87). Şahısları taklidi değil ilke ve kurallara bağlılığı kendine rehber edindiği için yerine göre Mâlik'ten rivayet edilen bir görüşü veya mezhep görüşünü eleştirdiği (a.g.e., I, 77; III, 85, 162), kendi mezhep görüşünü bırakıp diğer mezheplerin görüşlerini aldığı (a.g.e., I, 193), başka bir mezhebin görüşünün daha belirgin veya tutarlı olduğunu ifade ettiği (a.g.e., I, 81; II, 45; III, 85) veya yeniden ictihada yöneldiği olur. Bunda yine taassup karşıtı olan, mezhep imamının değil delillerin gösterdiğinin yanında olduğunu açıklayan Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm ile olan yakınlığının etkisi aranabilir. Karâfî'nin serbest düşünmesinin bir sebebi diğer mezheplerin, özellikle Şâfiî mezhebinin istidlâl yöntemini bilmesi, bir diğer sebep de taassubun İslâm toplumlarında yol açtığı olumsuzlukların iyice hissedilmekte olduğu bir devirde yaşamış olmasıdır. Nitekim Karâfî'ye yakın dönemlerde yaşayan İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fakihler de

mezhep taassubunu yeren ve diğer mezheplerden istifade kapısını açık tutan bir tutum ortaya koymuşlardır. Her ne kadar bu hususta tenkide uğramışsa da Karâfî'nin, mezhepler arasındaki ihtilâflı konularda mümkün oldukça hilâftan çıkacak bir uygulamayı benimsemeyi vera' olarak değerlendirmesi de (a.g.e., IV, 210-221) fıkhî konularda gerçeğin bir cihete hasredilemeyeceği fikriyle irtibatlıdır. Meselâ namazda besmele çekmeyi Mâlik mekruh, Şâfiî vâcip saymış, Karâfî de hilâftan çıkmak için besmelenin okunmasını vera' olarak değerlendirmiştir.

Çağdaşı birçok fakihten farklı olarak Karâfî, kendisini müctehid şeklinde nitelendirmediği gibi o dönemlerde başkaları tarafından da böyle nitelendirilmemiştir. Bunun sebepleri arasında onun Mâlikî mezhebinin bazı görüşlerine muhalefet etmiş olması akla gelebilirse de asıl sebep, mümkün oldukça gelenekselci çizgiyi korumaya özen gösterip radikal çıkışlardan kaçınmış olmasıdır. Ancak Karâfî fıkıh ve usul alanında otorite olduğunun kendisi de farkındadır. Bu izlenimi veren ifadelerinin başında, onun birçok konuda mezhep içinde (bazan mezhep dışında) meselenin bu yönüne dikkat çeken birini görmediğini dile getirmesi gelmektedir (a.g.e., I, 37; II, 56). Bazı ayrıntılara asırlar boyunca temas edilmediğini belirttikten sonra Allah'ın bunu aklî ve naklî ilimlerde dilediği kullarının kalbine akıtacağını ve bu ilimlerle uğraşıp bunları tahsil eden kimselerin bu gibi inceliklere vâkıf olacağını ifade etmektedir (a.g.e., I, 169; eẕ-Ẕaḫîre, I, 38). Karâfî ayrıca kendi dönemi itibariyle gerekli şartları taşımayan birçok kişinin fetva verdiğinden de yakınır.

c) Mâlikî Mezhebi İçindeki Yeri. Karâfî'nin Mâlikî mezhebinde gerçekleştirmeye çalıştığı önemli işlerden biri, Doğulu ve Batılı Mâlikîler'in anlayış ve terminolojilerini birbirine yaklaştırmak ve buluşturmak olmuştur. Her ne kadar IV. (X.) yüzyıldan itibaren İbn Ebû Zeyd ve öğrencisi Ebü'l-Kāsım el-Berâziî gibi fakihlerin bu yönde gayretleri olmuşsa da Karâfî'nin zamanına gelinceye kadar Mâlikî mezhebinin ilk ve temel kitaplarının yorumlanmasında Karâvî ve Irâkī şeklinde farklı iki ekol oluşmuştu. Karâfî, bunları birleştirme denemesi olarak döneminde Doğu'da ve Batı'da Mâlikîler'in en çok başvurdukları beş temel kitabı bir araya getirmiş ve eẕ-Ẕaḫîre adlı eserini oluşturmuştur. Bu derleme faaliyeti esnasında Karâfî her problemin ilgili olduğu genel kurala inmeye, meselelerle kuralların irtibatını göstermeye çalışmış, bu

çabasını el-Furûḳ’ta zirveye ulaştırmıştır.

İzzeddin b. Abdüsselâm ile olan yakınlığı, Mâlikî mezhebindeki bazı görüşleri eleştirmesi ve diğer mezheplerin bazı görüşlerini tercih etmesi gibi sebeplerle Karâfî’nin görüşlerinin özellikle dönemindeki Mâlikî fakihleri nezdinde pek revaç bulmadığı söylenebilir. Şâfiî fakihi İbn Dakīkul‘îd ve Takıyyüddin İbn Şükr’ün övücü sözleri bir kenara bırakılacak olursa Karâfî’yi terviç eden değerlendirmelere pek rastlanmaz. Bu durum, kendi ayarındaki bazı âlimler için cömertçe kullanılan müctehid nitelendirmesine lâyık görülmeyişini de kısmen açıklar.

Karâfî, yeni bir perspektif geliştirmeye çalıştığı ve genel kurallardan hareket ettiği için mezhep görüşlerine birçok hususta ters düşmüş, ona yöneltilen tenkitler de daha çok bu noktalarda yoğunlaşmıştır. Karâfî, bilhassa el-Furûḳ adlı eserindeki hareket noktası ve görüşlerinden dolayı eleştiriye uğramıştır. Başta öğrencisi Bekkûrî olmak üzere bu eser üzerinde çalışma yapanların bir amacı da ondaki bazı sivrilikleri gidermek olmuştur. Karâfî’yi özellikle el-Furûḳ’taki görüş ve değerlendirmeleri hususunda sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren kişi Mâlikî fakihi İbnü’ş-Şât’tır. Karâfî, mezhep içindeki bir görüşe aykırı düşme pahasına araştırmasının sonucu kendisini nereye götürürse oraya gitmekten çekinmezken İbnü’ş-Şât büyük ölçüde, Mâlik’e muhalefet etmenin bir kimse hakkında suizan beslenmesine ve eleştiriyi hak etmesine yeteceği düşüncesinden hareket etmiştir (el-Furûḳ, I, 77). Yine Karâfî hareket noktası (müdrek) zayıf olan görüşün taklit edilmesini câiz görmezken İbnü’ş-Şât bu ilkeyi pek dikkate almamıştır. Karâfî ayrıca Makkarî ve İbn Arafe’nin hocası İbn Abdüsselâm tarafından da eleştirilmiştir.

Onun tenkide mâruz kalan görüşleri içinde, mezhepler arasındaki fikir ayrılığından çıkma çabasını vera‘ olarak değerlendirmesi, umumun tahsisinde fiilî örfü değil sözlü örfü geçerli sayması gibi hususlar kayda değerdir (Karâfî’nin Mâlikîler’ce eleştirilen diğer bazı görüşleri için bk. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 378-394).

Karâfî’nin usul alanındaki görüşleri genelde birçok fakih ve usulcü tarafından, özelde ise maslahat ve kavâid eksenli düşünen ve mezhep kayıtlarıyla sıkı sıkıya bağlı kalmaktan hoşlanmayan fakih ve usulcüler

tarafından dikkate alınmıştır. Bu âlimler arasında Necmeddin et-Tûfî ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî bilhassa zikredilmelidir. Geç ve yakın dönemlerde bu isimlere Süyûtî, Şevkânî ve Muhammed Tâhir b. Âşûr ilâve edilebilir. Nitekim sonraki (müteahhir) dönem fakihlerinin eserlerini prensip olarak pek dikkate almayan Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt'ında Karâfî'ye ayrı bir önem verir. Ondan sıkça nakilde bulunarak özellikle makāsıd konusuyla irtibatlı görüşlerini ve ortaya koyduğu problemleri dikkatle değerlendirir; katılmadığı görüşlerini de eleştirir (I, 249, 254; II, 42, 44, 46, 47, 55, 58; III, 304). Mâlikî fakihi ve usulcüsü İbn Cüzey Taḳrîbü'l-vüṣûl ile'l-uṣûl adlı eserinde Karâfî'den çokça nakilde bulunmuş, Tâceddin es-Sübkî ve İsnevî gibi Şâfiî usulcüleri, İbnü'l-Lahhâm, Tûfî ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi Hanbelî usulcüleri de Karâfî'nin görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Bilhassa Tûfî Karâfî'den sıkça söz eder; isabetli bulduğu görüşlerini benimserken (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, I, 126, 284; III, 397) bir kısmını da eleştirir (a.g.e., I, 162-163; II, 351). Tûfî'nin Karâfî'den bu kadar çok bahsetmesinin bir sebebi kendisinin de açıkça belirttiği gibi (a.g.e., III, 751) onun Tenḳīḥu'l-fuṣûl ve Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl adlı eserlerinin Şerḥu Muḫtaṣari'r-ravża'sının kaynakları arasında yer almasıdır.

d) Bir Mezhebe Mensubiyet ve İftâ Ehliyeti Konusundaki Görüşü. Karâfî ilke olarak bir mezhebe mensup olmayı doğru bulmuş, mezhebe mensup fakihlerin mezhep imamının çizgisinden ve usulünden ayrılmaması gerektiğini belirtmiştir. İftâ ehliyetine ayırdığı bölümde Karâfî ilim tâlibi için söz konusu olabilecek üç durum veya aşamadan bahseder (el-Furûḳ, II, 107-110). Birincisi, ilim tâlibinin mensup olduğu mezhebin muhtasar bir kitabıyla meşgul olma aşamasıdır. Bu aşamada kişinin, ne kadar iyi anlamış ve ezberlemiş de olsa mutlak ve genel ifadelerin yer aldığı bu muhtasar kitaba dayanarak fetva vermesi haramdır. İkincisi, ilim tâlibinin mezhep içindeki tahsilinin genel ifadeleri daraltabilecek, mutlak ifadeleri kayıtlayabilecek derecede şerhlerin ve uzun yazılmış eserlerin ayrıntılarına vâkıf olacak seviyeye gelmesi aşamasıdır. Bu aşamada kişi mezhep imamının fürûdaki hareket noktası ve dayanaklarını henüz tam anlamıyla kavramamış, sadece mezhep âlimlerinin ağzından duymuşsa, bu durumda genel fetva şartlarını taşımak kaydıyla naklettiği ve ezberlediği her konuda bu mezhebin meşhur görüşlerine uyarak fetva verebilir. Fakat ezberledikleri arasında olmayan bir olayla karşılaştığı zaman ezberlediklerine dayanarak o meseleyi kendisi sonuca bağlayamaz, yani tahrîcde bulunamaz. Çünkü bu iş

ancak bağlı olduğu imamın hareket noktalarını, delillerini, kıyaslarını ve hükmü dayandırdığı illetleri, bu illetlerin mertebelerini ve şer‘î maslahatlara nisbetini bilen kimseler için sahih olur. Bir mezhep içinde fikir yürüten ve bir imamın usulüne göre tahrîcde bulunan kişinin bu imama ve onun mezhebine nisbeti, naslarına uyma ve amaçlarına göre tahrîcde bulunma açısından mezhep imamının şârie nisbeti gibidir (benzer bir değerlendirme için bk. Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 419). Bütün bu bilgiler ancak fıkıh usulünü iyi bilen kimse için gerçekleşir. Müctehidi taklid etmenin tek istisnası müctehidin verdiği fetvanın icmâa, muarızı bulunmayan genel kurallara (kavâid), nas veya celî kıyasa aykırı olmasıdır. Bu durumda mukallidin bu fetvayı nakletmesi ve bununla fetva vermesi câiz olmaz. Böyle bir durumda hâkimin hükmü bile bozulur. Üçüncüsü, ilim tâlibinin bu zikredilenlere ilâveten “diyânet-i vâzıa” ve “adâlet-i mütemekkine” sahibi olması aşamasıdır ki bu durumda kişi mensup olduğu mezhep içerisinde gerek nakil gerekse tahrîc yoluyla fetva verebilir ve bütün bu hususlarda söylediklerine itimat edilir. İftâ konusunda gösterdiği bu titizliği iftâdan daha genel düşündüğü ictihad hakkında da gösteren Karâfî ictihadın rastgele çaba harcamak olmadığını, şer‘î hükümlere dair öngörülmüş deliller dışında bir şeyle ictihad eden kişinin müctehid olmadığını belirtmiştir (eẕ-Ẕaḫîre, II, 123). Ona göre yargı kararları da böyledir; şer‘î bir dayanak olmaksızın sezgi ve tahmin yoluyla verilmiş hükmün bozulması gerekir ve bu şekilde hüküm vermek fısktır (el-Furûḳ, IV, 40).

Karâfî’nin bir mezhebi taklid konusunda getirdiği genel ölçü mevcut görüşün icmâ, kavâid, nas ve celî kıyasa uygunluğudur. Bunlardan birine aykırı olduğu takdirde bir görüş veya fetvanın nakledilmesinin haram olacağını belirtir. Hâkimin hükmünün kavâide, kıyas ve nassa aykırı olması durumunda bozulacağı şeklindeki kendisinin de benimsediği yaygın anlayışı ortada râcih bir muarız bulunmaması şartına bağlar. Buna göre kavâide, naslara ve kıyaslara aykırı olmasına rağmen mudârebe, müsâkāt, selem ve havâle gibi hukukî işlemlerin ve avlanmanın sahih görülmesi râcih muarız sebebiyledir (a.g.e., IV, 40; Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 192; İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, I, 79). Bazısında az, bazısında çok bütün mezheplerde nas, icmâ, kavâid ve kıyasa aykırı görüşlerin bulunabileceğini kaydeden Karâfî, bu tesbiti yaptıktan sonra çağının fakih ve usulcülerini kendi mezheplerini bu genel ilkeye uygunluk açısından sorgulamaya davet eder ve bunun bir gereklilik olduğunu belirtir (el-Furûḳ, II, 101-102, 109).

Dayanağı zayıf olan konularda da taklidi câiz görmeyen Karâfî'nin bu gibi durumlarda eğer dayanakları kuvvetli ise başka mezheplerin görüşünü almayı veya yeniden ictihad etmeyi önerdiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımda İbn Abdüsselâm'ın etkisi açıkça görülmektedir. Benzer tutum Hanbelî fakihi İbn Kayyim el-Cevziyye'de de görülmekle birlikte İbn Kayyim, mümkün mertebe mezhep içerisinde kalınmasını ve alınmak istenilen görüşün mezhep içinde yeniden üretilmesini tavsiye etmektedir. Karâfî mezhepler hakkındaki genel tutumunu eẕ-Ẕaḫîre'de, Mâlikî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebin görüşlerine ve gerekçelerine niçin yer verdiğini açıklarken şöyle dile getirmektedir: "Gerçek münhasıran belli bir cihette bulunmadığından, faydanın tamamlanmasını sağlamak ve daha fazla bilgilendirmek amacıyla diğer mezheplerin görüş ve gerekçelerine de yer verdim ki fakih hangi mezhebin takvâya daha yakın olduğunu ve hangisinin daha kuvvetli sebebe tutunmuş olduğunu bilsin" (I, 37-38).

e) Yönteminin Genel Çizgileri. 1. Genel Kural Eksenli Düşünce. Karâfî'nin fıkıh anlayışının en karakteristik vasfı maslahat ve genel kural eksenli düşünüş olarak ifade edilebilir. Makāsıdı yüksek maslahat

veya kavâid-i külliyye olarak adlandırması, onun maslahat ve kavâidi birbirini tamamlar mahiyette düşünüp kullandığını gösterir. Bilgi kaynaklarını akıl, sağlam duyular, mütevâtir nakil ve istidlâlden ibaret görmesi, akla ters düşen bir şeyi şer'in getirmeyeceği, şer'in getirdiği her şeyin aklın varlık ve yokluk bakımından mümkün gördüğü alana münhasır olacağı ve şer'in varlık ve yokluk yönlerinden birini tercih edeceği yahut ikisini eşit tutacağı yönündeki yaygın anlayışı sık sık vurgulaması (el-Furûḳ, I, 161; el-Ümniye, s. 49) Karâfî'nin akılcı yönü hakkında fikir verir. Gerek maslahat teorisi gerekse genel kural eksenli düşünce esasen belirli bir düzeydeki akılcılıkla temellendirilebilir. Onun nasları mümkün oldukça taabbüdî değil muallel, yani bir illete bağlanabilir kabul etmesi de bu akılcılığının bir sonucudur. Nitekim karşı kutupta yer alan katı lafızcı ve zâhirci İbn Hazm, fıkıh alanında akla yer vermediği için maslahat ve genel kural fikrine iltifat etmemiş, nasların ta'lîline şiddetle karşı çıkmıştır. Genel kuralların (kavâid) bütünüyle fıkıh usulünde yer almadığına, istinbata yarayan kuralların bir kısmının fıkıh usulünün dışında bulunduğuna ve bu kuralların mezhep imamlarınca dikkate alındığına vurgu yapan Karâfî (el-Furûḳ, II, 110) kavâid tabirini her ilim için söz konusu olan genel ilke ve

kuralları, ayrıca şâriin temel amaçları içerisinde yer alan adalet ve hakkaniyet ilkesini ve dinin korumayı hedeflediği temel değerleri içine alacak bir genişlikte kullanır.

Karâfî'nin fıkıh düşüncesinde temel kriter ilke ve kurallara bağlılıktır. Fıkhın kural eksenli olması gerektiğini fazla önemsemesi onu, nasların bazan kurallara ters düşebileceğini ve bu durumda naslara muhalefet edilebileceğini söylemeye yöneltmiştir (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 256, 265). Karâfî'ye göre hükümlerin genel usulî kurallara göre çıkarılması onları cüz'î maslahatlara izâfe etmekten, fer'î meselenin bir kural ekseninde çözümlenmesi (tahrîc), bu meselelerden her birinin tek tek kendine özgü anlam ve özelliklerden hareketle çözümlenmesinden daha uygundur. Çünkü genel kuraldan hareketle çözüm getirme tutumu, hem fıkhı toparlayıcı ve aklı aydınlatıcı hem de fıkıh mertebesi itibariyle daha üstündür. Karâfî genel kurallara uygunluk prensibini birçok alana uygulamıştır. Meselâ şer'î belirlemenin bulunmadığı hususların âtıl bırakılmayıp şer'î kurallara göre çözülmesi gerekir (a.g.e., I, 120). Genel kurallar mevcut görüşler arasında tercih kriteri olarak da kullanılabilir. Kıyasla haber-i vâhidin çatışmasında Mâlikîler'in kıyası öne almasını da kavâide uygunluk gerekçesiyle destekler (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 388; Karâfî'nin genel kurallar ekseninde ele aldığı meselelere örnek için bk. el-Furûḳ, I, 137, 149; III, 37).

2. Maslahat Teorisi. Makāsıd düşüncesi açısından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ve özellikle İzzeddin b. Abdüsselâm'ın açtığı çığırı izleyen Karâfî bu teorinin inşasında ve sistemleştirilmesinde önemli bir katkının sahibidir. Karâfî emrin maslahata, nehyin mefsedete tâbi olduğunu, fakat bunun Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi aklî vücûb gereği değil Allah'ın lutuf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirtir. Onun maslahat anlayışı iki kategoride ele alınabilir. Birincisi öteden beri bilinen maslahat-ı mürsele, diğeri maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı yüksek maslahattır.

Karâfî maslahatın şer'in itibar edip etmemesine göre muteber, mülga ve mürsel şeklindeki üçlü tasnifini verdikten sonra maslahat-ı mürseleyi delil almanın önemine işaret edip bütün mezheplerin esas itibariyle bu tür maslahata riayet ettiklerini (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 393, 394, 446), hatta Cüveynî ve Gazzâlî'nin mürsel maslahatı esas alarak Mâlikî mezhebini geride bırakacak kanaatler öne sürdüklerini dile getirmiştir (a.g.e., s. 447).

Mürsel maslahat Karâfî'ye göre mutlak münasebetten ve mutlak maslahattan daha özeldir (a.g.e., s. 394). Onun esas aldığı ikinci tür maslahat ise kendisinin maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı maslahattır (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 231, 257). Verdiği örneklere ve yaptığı gerekçelendirmelere bakılacak olursa Karâfî bu tabirle, hükümlerin değişen zaman ve mekân şartlarına göre değişebileceği anlayışını kastetmektedir. Meselâ Karâfî, siyâset-i şer'iyye konusunda hâkimlerin yetkilerini genişletmenin ve zamanın kamu otoritesi tarafından çıkarılan kanunların şer'e aykırı olmadığını yüksek maslahat teorisiyle temellendirmektedir. Ona göre zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği anlayışını meşrulaştıran bazı şer'î kural ve uygulamalar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ilk asırlardan farklı olarak fesadın çoğalmış ve yaygınlaşmış olmasıdır. Böyle olunca da kamu görevini üzerine almada ilk dönemlerde olduğu gibi adalet şartını ısrarla aramak gerekmeyebilir. Fâsık kimsenin üst kamu görevi üstlenmesi esasen kabih bir durum ise de yeni durumda dar olan şey genişlemiş ve zamanın değişmesiyle hükümler de değişmiştir. Maslahat-ı mürsele ile hemen bütün mezheplerin amel etmesine ilâve olarak şer'in şahitliğe rivayetten daha fazla önem vermesi ve şahitliği konuları itibariyle ayırıma tâbi tutması, şer'î hükümlerde tahsis eden delilin ve kıyasa medar olacak aslın bulunması, zorluk ve sıkışıklık arttıkça şer'î genişliğin de artması, zaruretlerin haramı geçici bir süreyle mubah kılabilmesi gibi örnekler, farklı zamanlarda ortaya çıkan durumlara riayet etmenin gerekliliğini göstermektedir. Bunlar maslahat-ı mürsele kabilinden değil daha üst bir mertebedendir ve temel kurallara ilhak olunur. Dolayısıyla bu kanunlara uyma şer'in getirdiğinin dışında kalan bir bid'at değildir (a.g.e., II, 256-260). Karâfî'nin bu yüksek maslahat teorisi, Sagīr'in tesbitine göre bazı durumlarda onu kavâidle çatışan naslara muhalefet edilebileceği sonucuna götürmüştür (a.g.e., II, 265). Ancak onun maslahata büyük önem atfetmekle birlikte hikmetle ta'lîl konusuna iltifat etmemesi sınırlı ve ölçülü bir maslahat teorisini savunduğu izlenimini vermektedir. Karâfî'nin dile getirdiği yüksek maslahat teorisi veya makāsıd eksenli düşünce sonraki fakihler üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ve Tûfî yanında İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, bu teoriden en fazla etkilenen ve sistemlerinde bu teoriye yer veren veya geliştiren fakihlerdir. Bu fakihlerden ilk üçü Hanbelî, sonuncusu Mâlikî'dir. Karâfî'nin bu teorinin oluşumunda Cüveynî, Gazzâlî ve İzzeddin b. Abdüsselâm gibi Şâfiî fakih ve usulcülerden etkilendiği göz önüne alınacak

olursa maslahat teorisinin oluşumunun Hanefîler dışındaki üç Sünnî fıkıh geleneği mensuplarınca sistemleştirildiği söylenebilir.

Karâfî'nin yönetim bilgisine sahip fâsık idareciyi onaylaması Cüveynî'nin etkisi bir tarafa maslahat düşüncesiyle irtibatlı olmalıdır (a.g.e., II, 179-180). Kasten oruç bozan hükümdara verdiği fetva konusunda ulemânın genel tavrından farklı olarak Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'yi haklı bulması da böyledir (Hattâb, II, 435). Tûfî de bu hususta Karâfî'nin görüşüne katılmaktadır. Karâfî'nin ta'lîl alanını oldukça geniş tutarak muallel olması mümkün olan

bir hükmün taabbüdî sayılamayacağını belirtmesi (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 398) ve ibadetlerin maslahatlarıyla muâmelâtın maslahatları arasında fark gözetmesi de (el-Furûḳ, I, 120) yine onun maslahat düşüncesiyle ilgilidir. Ayrıca ruhsatlara kıyas meselesinde maslahatın dikkate alınarak delile muhalefet edilebileceğini ima eder (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 416). Ona göre sevap veya cezanın azlık yahut çokluğunda asıl, maslahat yahut mefsedetin azlık veya çokluğudur (eẕ-Ẕaḫîre, II, 548). Hüküm makāsıd ve vesâil diye ikiye ayrılır. Her ne kadar ondan aşağı ise de vesâil makāsıdın hükmünü alır. Hac amaç, sefer vesiledir; zinanın haramlığı nesebin karışmaktan korunmasını sağlamak için amaç, bakmak ve halvet vesiledir. Vesilenin maksada götürmediği ortaya çıkarsa itibar edilmez (a.g.e., II, 129-130).

Örf üzerine kurulu hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişebileceğini kabul eden Karâfî'nin yeni örf ve yeni telakkiler doğrultusunda yeni hükümler konulabileceğini de açıkça ifade etmesi onun yüksek maslahat teorisiyle bağlantılıdır. Bu konuda getirdiği tek ölçü, yeni telakkiler doğrultusunda hüküm koyarken ve özellikle sosyal ilişkiler alanında yerleşen yeni telakkilere uyum sağlarken bir haramı mubah hale getirmemek ve bir vâcibi terketmemektir (el-Furûḳ, IV, 250-252). O, örf ve âdet değiştiği halde eski âdetlere göre fetva vermenin yanlışlığına da dikkat çekmektedir (a.g.e., III, 288).

Karâfî'nin, sonraki birçok âlime de öncülük edecek tarzda Hz. Peygamber'in tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirliği açısından tebliğ, fetva, kazâ ve imâmet şeklinde bir tasnife tâbi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması da yine onun maslahat teorisini

ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye mâtuf olmalıdır (el-İḥkâm, s. 86-109). Karâfî'nin bu adımı sonraki dönemde birçok âlim tarafından geliştirilmiş ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini anlamada önemli bir bakış açısı olmuştur.

3. Mezheplerin Yakınlaştırılması. Mezheplerin temel hareket noktaları itibariyle yakınlığı fikri Karâfî'nin fıkıhçılığının en belirgin özelliklerinden bir diğerini oluşturur. Karâfî, mezhepler arasında özellikle temel hareket noktaları itibariyle keskin farklar bulunmadığını göstermeye, mevcut farklılıkları törpüleyip mezhepleri yakınlaştırmaya çalışmıştır. Genel kural eksenli düşünüş ve maslahat düşüncesi esasen bu anlayışın bir yansıması olduğu gibi Karâfî ayrıca örf ve âdetin dikkate alınması, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerîa gibi Mâlikî mezhebinin özelliklerinden sayılan bazı anlayışların sadece kendilerine özgü olmayıp diğer mezheplerde de bulunduğunu ve bu hususta kendileri için en çok bunları diğerlerine nazaran biraz daha fazla dikkate aldıklarının söylenebileceğini ifade eder (Tûfî, III, 212-213).

4. Tutarlılık Endişesi. Genel kural ve ilkeler ekseninde düşünmenin tabii sonucu olarak Karâfî, gerek mensup olduğu Mâlikî mezhebinin gerekse kendi görüş ve tercihlerinin tutarlılığını korumaya ve sürdürmeye büyük önem vermiştir. Bunun için de bazan zâhiren çelişkili gibi görünen ifadelerde esasında bir çelişki olmadığını göstermeye çalışmış (el-Furûḳ, I, 52; III, 163), bazan da gerek itikadî gerekse fıkhî ve usulî alanlara ilişkin meselelerde kendisine problemli görünen noktalara dikkat çekmiştir (a.g.e., I, 52, 161-169; Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 71). Bu hususa ilişkin olarak Karâfî, "Ben gücüm ölçüsünde bunların özünü vereceğim. Bilemediğim ve güç yetiremediğim konulardaki katkım ise bu konunun problemli noktasını bildirmek olacaktır. Çünkü problematiği tanımak da özünde bir bilgidir ve Allah'ın bir açmasıdır (feth)" demektedir (el-Furûḳ, I, 121). Karâfî'nin dikkat çektiği problemli noktalardan bir kısmı çağdaşları ve sonraki âlimler tarafından isabetli bulunarak çözümlenmeye çalışılırken bir kısmında problem olmadığı ileri sürülmüştür. Mevcut görüşlerin ve görüş ayrılıklarının hareket noktalarına işaret etmesi, meselenin doğru anlaşılıp doğru vazedilmesiyle irtibatlı olduğu gibi onun sistemli düşünmesinin ve tutarlılığı korumaya özen göstermesinin de bir sonucudur (bu konuda bk. a.g.e., I, 37, 80, 81-82; III, 57, 144, 158).

Eserleri. A) Kelâm, Mezhepler ve Dinler Tarihi. 1. el-İnḳāẕ fi'l-iʿtiḳād. Karâfî'nin el-İstiġnâ'da bu isimle atıfta bulunduğu eser bazı kaynaklarda el-İnḳād fi'l-iʿtiḳād ve el-İntiḳād fi'l-iʿtiḳād şeklinde de geçmektedir. 2. Şerḥu'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn. Fahreddin er-Râzî'ye ait eserin şerhidir (Haydarâbâd 1353). 3. el-Ecvibetü'l-fâḫire ʿani (fi'r-red ʿale)'l-esʾileti'l-fâcire. Hıristiyan ve yahudilerin o dönemde kendi inanışlarını Kur'an âyetleriyle desteklemeye çalışarak ortaya attıkları iddialara ve sorulara cevap olarak bir anlamda onların itikadlarına reddiye mahiyetinde yazılmıştır (Abdurrahman Bâçecîzâde'nin el-Fâriḳ beyne'l-maḫlûḳ ve'l-ḫâliḳ adlı eserinin kenarında, Kahire 1322/1904; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hidâyetü'l-ḥayârâ'sının kenarında, Beyrut 1406/1986; nşr. Bekir Zekî Avaz, Kahire 1406/1986, 1407/1987; nşr. Mecdî Muhammed eş-Şehâvî, Kahire 1990). Eser, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Nâcî Muhammed Dâvûd tarafından doktora tezi olarak incelenip neşre hazırlanmıştır (1405/1985). 4. el-İstibṣâr fîmâ tüdrikühü'l-ebṣâr (fîmâ yüdrekü bi'l-ebṣâr). İbn Ferhûn eserin adını el-İbṣâr fî müdrekâti'l-ebṣâr şeklinde vermiştir (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 238). Birçok yazma nüshası mevcuttur (ez-Zâviyetü'l-Hamziyye, nr. 229'da kayıtlı mecmua içerisinde; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1270; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 83; ayrıca bk. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 269-270).

B) Fıkıh Usulü. 1. Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (Şerḥu'l-Maḥṣûl). Fahreddin er-Râzî'ye ait eserin şerhi olup Zerkeşî'nin ve Tûfî'nin kaynakları arasında yer alır. Karâfî'nin bu şerhini, çağdaşı Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin el-Maḥṣûl şerhinden önce yazdığı ve İsfahânî'nin bu şerhten faydalandığı belirtilir. Tâceddin es-Sübkî'ye göre anlamlara ulaşma konusunda Karâfî'nin önceliği varsa da ifade açısından İsfahânî daha başarılıdır (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, II, 423). I. cildi İyâda b. Nâmî es-Sülemî, II ve III. ciltleri Abdülkerîm enNemle ve Abdurrahman el-Mutayyir tarafından doktora tezi olarak tahkik edilen eser dokuz cilt halinde basılmıştır (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Mekke-Riyad 1418/1997). 2. Tenḳīḥu'l-fuṣûl* fi'l-uṣûl (fi'ḫtiṣâri'l-Maḥṣûl). Fıkıh alanındaki eẕ-Ẕaḫîre adlı kitabına mukaddime olarak yazılmıştır. Karâfî üzerinde çalışan Sagīr b. Abdüsselâm, Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ün doğrudan el-Maḥṣûl'ün muhtasarı olmayıp ondan daha önce ihtisar edilen el-Fuṣûl fi'l-uṣûl adlı eserin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şekli

olduğunu öne sürmektedir (a.g.e., I, 294-298). Sagīr ayrıca, Tûfî’nin bir ifadesine dayanarak (Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża, III, 456) Karâfî’nin el-Muḫtaṣar isminde bir usul eserinin daha bulunduğunu söylemektedir (el-İmâmü’ş-Şihâbü’l-Ḳarâfî, I, 298-300). Her iki iddia da ispata muhtaçtır. Diğer bir Hanbelî usulcüsü İbnü’n-Neccâr’ın bu eserin adını Tenḳīḥu’l-Maḥṣûl şeklinde zikrettiğini de

(Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr, IV, 91) göz önünde tutarak Tenḳīḥ’in el-Maḥṣûl’ün özeti olduğu ve Tûfî’nin el-Muḫtaṣar derken bu eseri kastettiği de söylenebilir. 3. Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl. Bir önceki eserin şerhi olup müellifin ifadesine göre, ez̠-Z̠aḫîre’ye mukaddime olarak yazdığı Tenḳīḥu’l-uṣûl’ü insanların ez̠-Z̠aḫîre’den ayırmaya yöneldiklerini ve onunla çok meşgul olduklarını görünce eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve başka yerden nakil olmadığı için neredeyse sadece kendisi tarafından bilinen maksatlarını açıklamak üzere şerhetmeyi, bazı önemli kaideler ve faydalı bilgiler ilâve etmeyi uygun görmüştür. Daha sonra yazılan fıkıh usulü kitaplarına kaynaklık etmiş olan eser Tûfî’nin başvuru kaynakları arasındadır. Kitabın birçok baskısı yapılmıştır (Hulûlû’nün Tenḳīḥ şerhiyle birlikte, Tunus 1910; Muhammed Tâhir b. Âşûr hâşiyesiyle birlikte, Tunus 1341; Şeyh Cuayt’ın hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1912; İbn Kāsım el-Abbâdî’nin el-Varaḳāt hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1307; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, Kahire 1414/1993). 4. el-ʿİḳdü’l-manẓûm fi’l-ḫuṣûṣ ve’l-ʿumûm. Fıkıh usulünün özel bir konusu üzerine kaleme alınan ve yazarın hayatıyla ilgili bilgiler de içeren bir eserdir. 677 (1278) yılında yazdığını belirttiği Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl’ün adının bu eserde geçmesi, bunun Karâfî’nin son yazdığı eserlerden biri olduğunu söylemeye imkân vermektedir. Birçok yazma nüshası bulunan kitap üzerinde (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 300-301) Ümmülkurâ Üniversitesi’nde Ahmed el-Hatm Abdullah tarafından doktora çalışması yapılmıştır (1404/1984). 5. el-Furûḳ*. Asıl adı Envârü’l-burûḳ fî envâʾi’l-furûḳ (el-Ḳavâʿidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fıḳhiyye) olan eser Karâfî’nin en önemli kitaplarının başında gelir. Karâfî farklı bir bakış açısıyla usulü, bilinen şekliyle fıkıh usulü ve kavâid-i fıkhiyye (küllî kurallar) olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, fıkıh usulünde yer almayıp dağınık bir şekilde fıkıh eserleri içinde bulunan genel kuralları özellikle ez̠-Z̠aḫîre’yi yazdıktan sonra bunları müstakil bir kitapta toplamıştır. Birçok nüshası bulunan eser önce Tunus’ta İbnü’ş-Şâṭ’ın İdrârü’ş-şurûḳ’u ile birlikte (1302/1885), daha sonra Muhammed Ali el-

Mekkî’nin Tehẕîbü’l-Furûḳ’u ile beraber dört cilt halinde Kahire’de (1347/1928) basılmıştır (el-Furûḳ ve üzerine yapılan çalışmalar için ayrıca bk. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 309-317). 6. el-İḥkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ʿani’l-aḥkâm ve taṣarrufâti’l-ḳāḍî ve’l-imâm. Karâfî bu kitabının ismini el-İḥkâm fi’l-farḳ beyne’l-fetâvâ ve’l-aḥkâm (el-Furûḳ, IV, 48) ve el-İḥkâm fi’l-farḳ beyne’l-fetâvâ ve’l-aḥkâm ve taṣarrufi’l-ḳāḍî ve’l-imâm şeklinde de vermektedir (a.g.e., II, 104, 106; IV, 54). Hz. Peygamber’in tasarruflarına ilişkin ilk sistematik tasnifin yer alması bakımından önemli olan eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Kahire 1938; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1387/1967; nşr. Bekir Abdürrezzâk, Kahire 1989). 7. İntiṣârü’l-fâkiri’s-sâlik fî tercîḥi meẕhebi Mâlik (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân, Beyrut 1981).

C) Fıkıh. 1. eẕ-Ẕaḫîre (fi’l-fıḳh). Karâfî’nin fıkıh alanında yazdığı en kapsamlı eser olup Mâlikî mezhebinin en önemli kitapları arasında zikredilir. Bu eser için Karâfî iki mukaddime yazmış, birincisinde ilmin fazileti ve âdâbından bahsetmiştir. İkinci mukaddime usulî konulara ayrılmış olup sonraları et-Tenḳīḥ diye adlandırılmıştır. Karâfî bu eserde, Mâlikîler’in en fazla rağbet gösterdiği eserlerden el-Müdevvenetü’l-kübrâ (Sahnûn), el-Cevâhir (İbn Şâs), et-Telḳīn (Kādî Abdülvehhâb), et-Tefrîʿ (İbnü’l-Cellâb) ve er-Risâle’yi (İbn Ebû Zeyd) bir araya toplamayı amaçlamıştır. Böylece Doğulu Mâlikîler ile Batılı Mâlikîler arasında bir kaynaşma halkası oluşturmuştur. eẕ-Ẕaḫîre’nin telifinde bu beş eser esas alınmakla birlikte kitap kırka yakın kaynaktan faydalanılarak kaleme alınmıştır (nşr. Saîd Aʻrâb-Muhammed Bû Hubze - Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994). 2. el-Ümniyye fî idrâki’n-niyye. Mevcut atıflardan anlaşıldığına göre (el-Furûḳ, I, 52, 72, 130, 161; Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 410) yazılış tarihi itibariyle el-Furûḳ’tan ve Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl’den önce olup niyetin mahiyeti ve iradenin diğer kısımlarından farkı, niyete ihtiyaç duyan ameller, niyetin şartları ve kısımları gibi konuların ele alındığı önemli bir eserdir. Üzerinde birçok çalışma yapılmış ve defalarca basılmıştır. Zeytûniyye Üniversitesi’nde Muhammed es-Sûsî tarafından doktora çalışmasına konu edilen eserin (1981) bu tahkiki ve diğer bazı tahkikleri yayımlanmıştır (Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, I, 326-328). 3. el-Beyân fîmâ üşkile mine’t-teʿâlîḳ ve’l-eymân. el-Furûḳ’tan sonra telif edilmiş olduğuna göre son eserlerinden sayılır (a.g.e., II, 244). Bir nüshası Rabat el-Hizânetü’l-âmme’de kayıtlı bir mecmua içerisinde (nr. 160 K

[kef]) yer almaktadır (a.g.e., I, 329-330). 4. el-Yevâḳīt fî ʿilmi'l-mevâḳīt. İbadetlerin zamanlarına ve namazların vakitlerine ilişkin olarak kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları toplayan bir kitaptır. el-Furûḳ'ta esere atıfta bulunulmaktadır (III, 292). Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. 160 K [kef]), ayrıca Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde kayıtlı mecmualar içerisinde (nr. 124/2 [m-k-l]) nüshaları mevcuttur (diğer nüshaları için bk. İyâze b. Nâmî es-Sülemî, s. 73). 5. Kifâyetü'l-lebîb fî keşfi ġavâmıżı't-Tehẕîb (Şerḥu't-Tehẕîb). Ebû Saîd el-Berâziî'ye ait et-Tehẕîb fi'ḫtiṣâri'l-Müdevvene adlı eserin şerhidir. Sagīr, bazı karînelere dayanarak Âbid el-Fâsî'nin Fihristü Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn'de müellifi meçhul diye kaydettiği Kifâyetü'l-lebîb fî şerḥi't-Tehẕîb adlı eserin Karâfî'ye ait olduğu tahmininde bulunmaktadır (I, 337-343). 6. el-Muʿîn ʿale't-Telḳīn. Kādî Abdülvehhâb'ın Mâlikî fıkhına dair et-Telḳīn adlı eserinin şerhidir. Sülemî bu eserin günümüze ulaştığını ve Hindistan'daki kütüphanede kayıtlı bir nüshasının mikrofilminin Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde (nr. 1125) bulunduğunu söylemişse de Sagīr, belirtilen numaradaki mikrofilmin daha önce gördüğü Fas'taki Hizânetü'lKaraviyyîn'de müellifi meçhul el-Muʿîn ʿale't-Telḳīn adlı eserin aynısı olduğunu ve Karâfî'ye ait bulunmadığını belirtmektedir (el-İmâmü'ş-Şihâbü'l-Ḳarâfî, I, 343-346). 7. el-Münciyât ve'l-mûbikât fi'l-edʿiye ve mâ yecûzü ve mâ yükreh ẕikruh (ve mâ yaḥrumu mine'd-daʿavât). Her ne kadar kendisine ait olduğunu belirtmese de el-Furûḳ'ta Kitâbü'l-Münciyât ve'l-mûbikât fî fıḳhi'l-edʿiyye adıyla atıf yapılan eser bu kitap olmalıdır (I, 144). 8. Şerḥu'l-Cellâb. İbnü'l-Cellâb'ın et-Tefrîʿ adlı eserinin şerhidir. 9. er-Râʾid fi'l-ferâʾiż. Esasen eẕ-Ẕaḫîre'nin bir bölümü olup Karâfî'nin dileyenin bunu eẕ-Ẕaḫîre'den ayırabileceği yönündeki ifadesine dayanılarak ayrıca istinsah edilmiştir.

Karâfî'nin diğer eserleri de şunlardır: 1. el-İstiġnâ fî aḥkâmi'l-istis̱nâʾ (nşr. Tâhâ Muhsin, Bağdad 1402/1982; nşr. Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986). 2. el-Ḫaṣâʾiṣ fî ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye. Eser Bağdat'ta Vezâretü's-sekāfe ve'l-i'lâm tarafından yayımlanmıştır (İyâze b. Nâmî es-Sülemî, s. 70). 3. el-Ḳavâʿidü's̱-s̱elâs̱ûn fî ʿilmi'l-ʿArabiyye (nşr. Tâhâ Muhsin, Âdâbü'r-râfideyn, Musul 1980, XII, 209-242). 4. el-Esʾiletü'l-vâride ʿalâ ḫuṭabi İbn Nübâte.

BİBLİYOGRAFYA

Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I-IV; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kahire 1393/1973; a.mlf., Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I-IX; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1994, I-XIV; a.mlf., el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 86-109; a.mlf., el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye, Beyrut 1404/1984; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 560; IV, 465-466; VIII, 98; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 249; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 105, 126, 284; III, 212-213, 397, 456, 461, 462; Safedî, el-Vâfî, VI, 233-234; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 249, 254; II, 42, 44, 46, 47, 55, 58; III, 304; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 236-239; a.mlf., Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986; İbnü'l-Lahhâm, el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Mazhar Bekā), Dımaşk 1400/1980, s. 167; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Bulak 1293, I, 97; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 232-234; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 127, 316; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Kahire 1331, II, 435; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400-1402/1980-82, III, 407-408; IV, 91, 535; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 11, 21, 77, 186, 499, 825; II, 1153, 1359, 1615; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 188-189; İyâze b. Nâmî es-Sülemî, Şihâbüddîn el-Ḳarâfî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü'l-uṣûliyye, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüşd); Menderes Gürkan, Karafî'nin Fıkıh Usulü Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah İbrâhim Salâh, el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Malta 1991; Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, el-İmâmü'ş-Şihâbü'l-Ḳarâfî: Ḥalḳatü vaṣl beyne'l-meşrıḳ ve'l-maġrib fî meẕhebi Mâlik, Muhammediye 1417/1996, I-II; S. A. Jackson, "The Second Education of the Muftī: Notes on Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī's Tips to the Jurisconsult", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 201-217; a.mlf., "Taqlīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī", Islamic Law and Society, III/2, Leiden 1996, s. 165-182; a.mlf., "S̲h̲ihāb al-Dīn al-Ḳarāfī", EI² (İng.), IX, 436.

H. Yunus Apaydın

KARAGÖZ

Geleneksel Türk seyirlik sanatlarının önde gelenlerinden biri.

Türk sosyal ve kültürel hayatının en zengin kaynaklarından biri olan karagözün (gölge oyunu) ortaya çıkışı konusunda birbirinden farklı açıklamalar vardır. Köklü bir gölge oyunu geleneği olan Çinliler'le Orta Asya Türkleri'nin bilinen ilişkileri, bazı araştırmacılara bu oyunun Orta Asya'dan Türkiye'ye gelmiş olabileceği kanaatini vermiştir. Ancak Orta Asya Türkleri'nde gölge oyunu hiç bilinmediğinden Özbekler'in kullandığı bir kukla çeşidi olan çadır hayal (ipli kukla) tabirindeki hayal kelimesi bu yanılmaya sebep olmuş olabilir. Karagöz'ün ortaya çıkışı üzerine başka bir açıklama, bu oyunun Hindistan'dan Batı'ya doğru Çingene göçleriyle gelmiş olabileceği şeklindedir. Hindistan'da da köklü bir gölge oyunu geleneği mevcut olmakla birlikte Çingeneler'in çıktığı Kuzey Hindistan'da gölge oyunu pek yoktur. Ayrıca Çingeneler'in Batı yönünde göçleri XI. yüzyılda gerçekleşmiş olduğu halde Türkiye'de XVI. yüzyıla kadar gölge oyununun varlığına dair en ufak bir ize rastlanmaz. Farklı iki izah da oyunun baş karakterleri olan Karagöz ile Hacivat'ın yaşamış kişiler olduğunu açıklamaktadır. Evliya Çelebi'nin naklettiği, devrinden 400 yıl öncesine ait bir rivayete göre Selçuklular zamanında yaşayan bu iki kahramandan Karagöz, Kırkkilise'den (bugünkü Kırklareli) İstanbul Tekfuru Konstantin'in seyisi Sofyozlu Bâlî Çelebi olup aslen Çingene imiş. Hacivat ise Selçuklu Sultanı Alâeddin devrinde yaşayan Yorkça Halil adında biridir ve bu iki kişi arada bir buluşurlarmış. İkinci rivayet ise daha çok karagözcülerin kendi aralarında oluşturduğu bir hikâyedir. Buna göre Sultan Orhan zamanında Bursa'da yapılan bir camide Hacivat duvarcılık, Karagöz demircilik yapmakta, ikisi arasında geçen nükteli konuşmalar cami yapımında çalışan işçileri çalışmalarından alıkoymaktaymış. Caminin inşaatı geciktiğinden Sultan Orhan ikisinin de başlarını vurdurmuş, daha sonra Şeyh Küşterî adında bir kişi bunların tasvirlerini yapıp sultanın huzurunda oynatmıştır. Hiçbir belge veya kanıt bulunmadığı için bütün bu rivayetlerin fazla bir anlamı yoktur. Konuyla ilgili ilk belgeler XVI. yüzyıla aittir ve orada da karagöz adı geçmez. Bundan başka Şeyh Küşterî üzerine çeşitli kaynakların rivayetleri birbirini tutmadığı gibi, bu kaynaklarda onun

karagözle ilgisini gösteren küçük bir bilgi dahi yoktur.

Eldeki yazılı kaynaklara göre gölge oyununun Osmanlı ülkesine girişi XVI. yüzyılda olmuştur. Ondan önce daha eskilere uzanan kukla oyunları vardır ve bunlara “hayal” dendiği için araştırmacılar bunu gölge oyunu sanmıştır. Karagözün Osmanlı ülkesine Mısır’dan Memlük sanatçıları vasıtasıyla geldiği üzerine çeşitli yazılı kaynaklar bulunmaktadır. Bunların en önemlisi, Memlük dönemi tarihçisi İbn İyâs’ın Bedâʾiʿu’z-zühûr adlı Mısır tarihidir. Bu kitabın çeşitli yerlerinde Memlükler’deki gölge oyunundan söz edildikten sonra 1517’de Mısır’ı ele geçiren ve Memlük Sultanı II. Tomanbay’ı idam ettiren Yavuz Sultan Selim’in huzurunda bir gölge oyuncusunun Cîze’de Nil nehri üzerinde Ravza (Roda) adasındaki sarayda Sultan Tomanbay’ın Bâbüzüveyle’de asılışını ve ipin iki defa kopuşunu canlandırdığı anlatılır. Bu oyun Yavuz Sultan Selim’in çok hoşuna gitmiş ve bunu oğlu Süleyman’ın da (Kanûnî) görmesini istemiş, bu sebeple sanatçıyı İstanbul’a çağırmıştır. Nitekim Yavuz’la birlikte 600 kadar Mısırlı sanatçı İstanbul’a gelmiş, bazı oyuncular üç yıl kaldıktan sonra ülkelerine dönmüş, bazıları da İstanbul’da kalmıştır. Bunların faaliyetlerinin I. Ahmed döneminde de sürdüğüne dair belgeler mevcuttur. Gerçekte Mısır’da gölge oyunu XI. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bizdeki en eski karagöz tasvirlerinin XIX. yüzyıl sonlarına ait olmasına karşılık Alman müzelerinde XII. yüzyıldan kalma Mısır tasvirleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı II. Dünya Savaşı’nda yok olmakla beraber bugün fotoğrafları mevcuttur. XVI. yüzyıla ait Osmanlı belgeleri ise bunu yeni bir oyun olarak uzun uzun anlatmaktadır.

“Hayal” ve “hayalbâzân” tabirleri kukla için kullanılırken belgelerde bu yeni oyun hakkında “hayâl-i zıl” terkibi geçmektedir. Ayrıca XVI. yüzyılda İstanbul’da gösterilen gölge oyunu için anlatılanlar Memlük gölge oyunu üzerine verilen bilgilere de uymaktadır. Fakat Memlük gölge oyunu tasvirleri tek renkte olup saydam değildir. Bu durumda, XVI. yüzyılda Mısır’dan gelen sanatçılardan öğrendikleri gölge oyununun tasvirlerini XVII. yüzyılda Türk sanatçılarının dericilikteki ustalıklarıyla saydamlaştırdıkları, ayrıca bunlara eklem yerlerinden hareket imkânı da

sağladıkları anlaşılmaktadır. Karagöz adı da ilk defa bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Karagöz oyunları zamanla Türk mizah anlayışı, divan, halk ve

tekke şiiri, sanat ve halk müziği, çengi, köçek gibi sanat ve halk danslarıyla zenginleşerek Türk kültürünün hemen bütün unsurlarını ihtiva ettiği gibi Osmanlı toplumunu oluşturan değişik ırk ve dinden kavimlerin giyim-kuşamları, karakter ve şive özelliklerini de sergilemiştir. Karagöz sadece Anadolu'da değil Osmanlı Devleti'nin Cezayir, Tunus, Mısır, Romanya, Yugoslavya, Suriye, Lübnan ve geç tarihte Yunanistan olmak üzere sınırları içindeki ülkelere de yayılmıştır.

Karagöz aslında bir sanatçının tek başına gösterimidir. Sanatçı aynı zamanda, el maharetiyle ve değişik sesleri kullanarak kadın ve çocuklardan çeşitli ağızlara kadar bütün kişilerin seslerini veren bir aktör, giriş-çıkışları, oyunun ritim ve temposunu belirleyen bir rejisör, dansları ve kişilerin hareketlerini düzenleyen bir koreograf, Osmanlı tasvir sanatının en önemli görüntüleri olan tasvirleri kesip boyayan bir ressamdır.

Her oyun birbirinden bağımsız dört bölümden oluşur: Mukaddime, muhâvere, fasıl, bitiş. Her karagözcü kendi zevkine göre bu parçaları değiştirebilir, her bölümün muhtevasında da bazı değişiklikler yapabilir. Mukaddime içinde çeşitli kesimler vardır. Seyirciyi oyunun havasına sokmak için perdeye konan göstermelik, aslında muhteva ile ilgisi olmayabilen hareketsiz bir tasvirdir. Mukaddimede önce Hacivat semâi ve perde gazeli okur, Karagöz'le aralarında geçen bir kısa konuşmadan sonra dövüşürler. Bunu takip eden muhâvere ise Karagöz'le Hacivat arasında belli bir konu üzerinde istenildiği kadar uzatılabilen konuşmadır. Oyunu daha da uzatmak için "ara muhâveresi" denilen, birkaç kişinin katılabileceği bir veya iki oyun da eklenebilir. Bundan sonra asıl bölüm olan fasıl gelir. Çok eskilere giden fasılların konuları nesilden nesile el değiştirip günümüze kadar gelmiştir. Bunlar arasında Ferhad ile Şîrin, Leylâ ile Mecnun, Tâhir ile Zühre gibi klasik aşk hikâyeleri; Kanlı Nigâr, Hamam gibi XVII. yüzyıla ait oyunlar; Cazular, Kanlı Kavak gibi fantastik konularda fasıllar vardır. Bunlara sonradan düzenlenmiş pek çok sayıda fasıl eklenmiştir. Oyunların değişmeyen iki temel kişisinden Karagöz özü sözü doğru bir halk adamı olup düşündüğünü açıkça söyler, bu sebeple dışlanır, çok defa işsizdir ve başı derde girer; ayrıca kalın bir sesle konuşur. Hacivat ise içten pazarlıklı, düzgün konuşan, herkesin huyuna suyuna göre davranan, herkesin derdi için aracı olan, yatıştırıcı, ara bulucu bir kişidir; ince sesli bir İstanbul çelebisidir. Ayrıca bunların çocukları, perdeye çıkmayan eşleri, Hacivat'ın

kardeşleri, Karagöz'ün bir cadı olan Çingene annesi de bu arada sayılabilir. Oyunlardaki genç ve yaşlı kadınlar, zenci halayıklar, yosmalar olumlu karakter özellikleri göstermezler. Mirasyedi ve genç hanımlara meraklı çelebi ile tiryaki ve beberuhi Hacivat gibi düzgün İstanbul ağzı ile konuşan kişilerdir. Kastamonulu oduncu, Bolulu aşçı, Kayserili, Karamanlı, Eğinli, Laz ya da Karadenizli, Kürt gibi tipler ise kendi yörelerinin ağzı ile konuşurlar. Anadolu dışından gelenler arasında Acem, iki türlü Arap (ak Arap ya da zenci), Arnavut, Rumelili veya muhacir Tatar ve bir de bu gruba girebilecek Çingene bulunur. Müslüman olmayan kişilerden Türkiye'ye yerleşmiş tatlı su Frenkler'i ya da Rumlar'la Ermeniler ve yahudiler zikredilebilir. Başka bir grupta kambur, burundan konuşanlar, kekemeler, kötürümler, sağırlar, deliler, esrarkeşler, aptallar, cinsel sapıklar gibi kişiler vardır. Ayrıca kabadayılar ve sarhoşlar da çok görülür. Bunun yanı sıra eğlendiren kişilere, olağan üstü kişi ve yaratıklara, yalnız bir oyuna özgü kişilere ve çeşitli hayvanlara da sık sık rastlanır. Zaman içinde çeşitli değişiklikler olmakla birlikte Osmanlı toplumu içinde görülen tiplerin büyük bir çoğunluğu karagözde yer almaktadır.

Karagöz, 1,80 × 0,80 cm. ölçülerinde bir beyaz perde arkasından oynatılır. Işık kaynağı olarak yağ kandili veya mum kullanılır. Tasvirler deriden, özellikle deve derisinden olup çeşitli işlemlerle saydamlaştırılır, renklendirme kök boyalarla yapılır. Karagöz, tasvirleri dengede tutacak şekilde uygun deliklere yerleştirilen bir veya iki yatay çubukla oynatılır. Yatay çubukların yanı sıra fır döndü denilen dikey çubuklar da kullanılır. Yatay çubuklarla tasvirler tek yönlü hareket ederken dikey çubukla sağa sola dönüşleri sağlanır. Sayısı az olmakla birlikte günümüzde de iyi karagözcüler ve tasvir yapımcıları mevcuttur.

Karagöz oyunlarının zamanla belli kurallara bağlanmış bir mûsikisi de vardır. Tasvirler çok defa karagözcü tarafından tef refakatinde hareket ettirilir. Buna bazan zil, zilli maşa ve düdükler de ilâve edilir. Asıl karagöz mûsikisi ise karagözcünün dışında bir ekibin halk müziği ve klasik müzik enstrümanlarıyla icra ettikleridir. Oyuna başlanmadan göstermelikle beraber çalınan bir parçadan sonra Hacivat'ın okuduğu semâi, Karagöz'ün okuduğu perde gazeli ve oyun sırasında değişik tiplerin okudukları hayal şarkıları karagöz mûsikisinin zengin repertuvarını teşkil eder. Sayısı sınırlı makamlardan, bilinen bazı şarkıların yanında bestekârı bilinmeyen ve

yalnız karagöz oyunlarında okunan şarkıların varlığı bunların karagöz için özel olarak bestelenmiş olacağını düşündürmektedir. Özellikle hayal şarkıları karagöz tipleriyle özdeşleşmiş, her tip kendi ırk veya bölgesinin türkülerini bazan kendi diliyle de söylemiştir.

Başlangıcından yakın yıllara kadar birikmiş karagöz oyun repertuvarını Cevdet Kudret üç ciltte otuz dokuz oyun ve on dokuz muhâvere ile, karagöz mûsikisinin hayal şarkılarını da 215'i notalarıyla olmak üzere Etem Ruhi Üngör yayımlamıştır (bk. bibl.). Karagözün ortaya çıkışı ile ilgili rivayetlere dayanılarak Bursa'da Çekirge semtindeki bir mezarın Karagöz'e ait olduğu ileri sürülmüş, 1993'te Kırklareli'nin geniş bir meydanına Karagöz'ün büyük boy bir heykeli dikilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Ritter, Karagös, Türkische Schattenspiele, I, Hannover 1924; II, İstanbul-Leipzig 1941; III, Wiesbaden 1953, s. IX-XII; a.mlf., "Karagöz", İA, VI, 246-251; G. Jacob, Geschichte des Schattentheaters im morgenund Abendland, Hannover 1925; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Temaşası:

Meddah-Karagöz-Ortaoyunu, İstanbul 1930, s. 45-98; Sabri Esat Siyavuşgil, Karagöz: Psiko-Sosyolojik Bir Deneme, İstanbul 1941, s. 23-40; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1968, I, 7-60; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu: Kukla-Karagöz-Ortaoyunu, Ankara 1969, s. 107-165; a.mlf., Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu, Ankara 1977, s. 239-383; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Karagöz, Turkish Shadow Theatre, İstanbul 1987, tür.yer.; Th. Menzel, Meddah, Schattentheater und Shadow Theather, Berlin 1977; A. Tietze, The Turkish Shadow Theatre, Berlin 1977; Etem Ruhi Üngör, Karagöz Musikisi, Ankara 1989, s. 1-4; Sevengül Sönmez, Karagöz Kitabı, İstanbul 2000, s. 11-18; Cl. Huart, "Zu Littmann's Ein Arabisches Karagöz-Spiel", ZDMG, LV (1901), s. 341; Mustafa Mutlu, "Karagöz Tasvirlerinin Yapımı", THA Yıllık, IV (1979), s. 165-169; P. N. Boratav, "Ḳaragöz", EI² (İng.), IV, 601-602; Nureddin Sevin, "Karagöz Oyunu", TA, XXI, 273-278; Nuri Akbayar, "Karagöz", TDEA, V, 167-170; Mehmet

Güntekin, “Karagöz Musikisi”, DBİst.A, IV, 449-451.

Metin And

KARAGÖZ AHMED PAŞA CAMİİ

(bk. AHMED PAŞA CAMİİ).

KARAGÖZ BEY KÜLLİYESİ

Bosna-Hersek’in Mostar şehrinde XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait külliye.

Cami, medrese, kütüphane, çeşme ve günümüze ulaşmayan bir mektepten meydana geldiği anlaşılan külliyenin bânisi Mostar Köprüsü’nün bina emini olan Hacı Zâim Mehmed Bey’dir. Halk arasında Karagöz adıyla ün yapmış olan Mehmed Bey, Sadrazam Rüstem Paşa’nın kardeşidir. Caminin kapısı üzerinde yer alan, Arapça celî hatla yazılı 100 × 60 cm. ebadındaki kitâbeye göre yapı 965 (1558) yılında Rüstem Paşa’nın ikinci sadrazamlığı sırasında inşa edilmiştir. Yapının mimarının kim olduğu kayıtlarda belirtilmemekteyse de çalışan ustaların Dubrovnik’ten geldiği bilinmektedir.

Kesme taştan inşa edilen yapı, içten 13,40 × 13,40 m. ölçüsünde kare planlı olup üzeri yüksek sekizgen kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbeye geçiş, altları mukarnas dolgulu olan sivri kemerli tromplarla sağlanmıştır. Vaktiyle son cemaat yerinin üç taraftan bir sundurma ile çevrili olduğu, bugün hâlâ mevcut olan on dört adet sekizgen mermer sütunun varlığından anlaşılmaktadır. Son cemaat yeri, mukarnaslı başlıklı dört mermer sütunun taşıdığı sivri kemerlere oturan üç kubbe ile örtülüdür. Eksende yer alan kapı basık kemerli açıklığa sahiptir. Üstte bir sıra mukarnas dizisi altında yer alan üçgen alınlıkta üç satır halinde kitâbe yazılmıştır.

Harimin yan duvarlarında iki pencere arasına açılmış birer niş bulunmaktadır. Eksende yer alan mihrap duvardan taşkın olup yedi kenarlı niş şeklinde düzenlenmiştir. Nişin üstü mukarnas dolguludur. Caminin kuzeybatı köşesinde duvarlarla bağlantılı iki sütun üzerine oturan bir mahfil mevcuttur. Harimi aydınlatan pencereler dört sıra halinde olup alt sıradakiler sivri kemerli alınlıklar altında dikdörtgen biçimindedir, üst sıradakiler ise kemerli açıklıklara sahiptir. Harimin kuzeybatı köşesinde dışa taşkın biçimde yerleştirilen minare çokgen bir kaide üzerinde yükselmektedir. Uzun olan minarede gövde de çokgen olup şerefe altı mukarnaslı olarak düzenlenmiştir.

Caminin hemen solunda yer alan medrese avlunun kuzeydoğu köşesindedir. “L” şeklinde dizilen mekânlardan oluşan yapıda dört küçük, bir büyük oda ile (kütüphane) bir dershane mekânı vardır. Önü meyilli bir sundurma ile çevrili olan medresede odaların üzeri aynalı tonozlarla örtülmüştür. 1992-1994 yıllarındaki savaş esnasında medrese binası mülteciler için mesken olarak kullanılmıştır. Medresenin kütüphanesine ait kitaplar Saraybosna’da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’ne taşınmıştır.

Cami ile medresenin ortak olan avlusunda bir şadırvan bulunmaktadır. Köşelerde sekiz sütun üzerinde yuvarlak kemerli açıklıklara sahip şadırvanın üzeri pramidal bir çatı ile örtülmüştür. Altta sekizgen bir su haznesi bulunmaktadır. Cami avlusunda zamanla hazîre oluşmuştur. Moloz taş örgülü avlu duvarının üzerinde yer alan çeşme, düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiş olup sivri kemerli bir niş şeklinde düzenlenmiştir.

Külliyede 1964-1965 yıllarında köklü bir restorasyon yapılmıştır. Bu dönemde özellikle külliyenin haremine toprak ilâve edilip seviyesi yükseltildiği için medrese ve diğer unsurlar da değişikliklere uğramıştır (bu restorasyonla ilgili geniş bilgi için bk. Stanić-Sandžaktar, XI [1967], s. 87-100). 1992-1994 yılları arasındaki savaşta külliyenin büyük bir kısmı tahrip edilmiştir. Savaştan sonra yapılan restorasyon çalışmalarında külliyede ve özellikle cami kısmında -Suudi Arabistan’ın maddî desteği sebebiyle-Suudî motiflere yer verilmiş ve bazı bölümler tarihî özelliklerini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 484; K. Peez, Mostar und Seine Kulturkreis, Leipzig 1891, tür.yer.; Hvzija Hasandedić, Spomenici Kulture Turskog Doba, Sarajevo 1980, tür.yer.; a.mlf., “Kulturno-Istorijski Spomenici u Mostaru iz Turskog Doba”, POF, X-XI (1960-61), s. 150, 161-162, 164, 171, 172, 175; a.mlf., “Mostar’ın Türk Devri Kültürel ve Tarihî Anıtları” (trc. İsmail Eren), VD, sy. 7 (1968), s. 216, 224, 226, 230, 231, 232; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II, s. 231-233; Mehmed

Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 146, 175-207; Mostar (fotomonografija), Mostar 1983; M. Mujić, "Vukufnama Zaima Hadži Muhammedbeg iz 1570", Vukufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek), Sarajevo 1985, s. 159-174; I. Zovko, "O Postanku Karadozbegovve Džamije u Mostaru", Glasnik Zemaljskog Muzeja BiH, I/4, Sarajevo 1889, s. 137-138; Alija Nametak, "Karadozbeg i Njegovo Doba", Novi Behar, VII/1-2, Sarajevo 1933-34, s. 36-41; Mehmed Handzić, "Nekoliko Dragocjenih Rukopisa u Karadozbegovoj Biblioteci u Mostaru", Glasnik IVZ, II/12, Beograd 1934, s. 633-639; Hasan Nametak, "Mostarske Džamije i Njihovi Vakufi", Novi Behar, X/20-22, Sarajevo 1936, s. 271-274; R. Stanić - M. Sandzaktar, "Konzervacija Karadozbegove Medrese u Mostaru", Na•e Starine, XI, Sarajevo 1967, s. 87-100; M. Bećirbegović, "Prosvjetni Objekti Islamske Arhitekture u Bosni i Hercegovini", XX-XXI, POF (1974), s. 309-310.

Amır Ljubović

KARAHAN, Abdülkadir

(1913-2000)

Eski Türk edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla tanınan âlim.

1 Eylül 1913'te Urfa'nın Siverek kazasında doğdu. Babası yörenin tanınmış din adamlarından Molla Hacı Zülfikar Efendi, annesi Besime Hanım'dır. İlk öğrenimini Siverek'te, orta öğrenimini Adana ve İzmir öğretmen okullarıyla İzmir Atatürk Lisesi'nde tamamladı (1934). Bir yıl kadar İzmir'de ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra Yüksek Muallim Mektebi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi. Mezuniyetinin ardından Samsun ve İzmir (İnönü) liselerinde edebiyat öğretmenliği yaptı (1939-1947). Bu yıllarda Fikirler Dergisi ile Yeni Asır gazetesinde yazıları çıktı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yaptığı Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti adlı çalışmasıyla doktor unvanını kazandı (1945). Aynı fakültenin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü'nde metinler şerhi ve Osmanlı edebiyatı asistanlığına tayin edildi (1947). İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis adlı teziyle doçent oldu (1952). 27 Mayıs İhtilâli üzerine 147'ler arasında uzaklaştırıldığı kürsüsüne 1963'te dönerek eski Türk edebiyatı profesörlüğüne yükseltildi. Bu arada İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde hadis (1963-1973), Yüksek Öğretmen Okulu'nda eski edebiyat metinleri (1972-1979) derslerini okuttu. Bir süre Kahire'de Ayn Şems Üniversitesi'nde ders verdi (1963).

1948-1950 yılları arasında ilmî araştırmalar için Paris'te bulunan, ayrıca çeşitli kongre ve sempozyumlara katılan, İkbal Akademisi, Joseph von Hammer Cemiyeti, Avrupa ve İslâm Araştırmaları Birliği gibi çeşitli milletlerarası kuruluşların üyesi olan Karahan 1 Ocak 1983'te emekli oldu. 27 Temmuz 2000 tarihinde öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. 7000 kitap ve 150 kadar süreli yayından oluşan kütüphanesini sağlığında Urfa'da kendi adını taşıyan cadde üzerinde kurulan kütüphaneye bağışlamıştır.

Karahan'ın gençlik yıllarında yazdığı ilk şiiri olan ve Serveti Fünûn mecmuasında yayımlanan "Dicle'de Akşam Güneşi"nden sonra ilk şiir kitabı Güneşin Doğduğu Yurt'tur (İzmir 1934). İlmî araştırmaları ve çeşitli yazıları ise Türkiyat Mecmuası ile Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi başta olmak üzere birçok dergi ve gazetede yayımlanmıştır. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi ile Türk Ansiklopedisi'nde, İslâm Ansiklopedisi'nin İngilizce ve Fransızca baskılarında, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde maddeleri neşredilmiştir.

Eserleri. Karahan'ın kitap halinde yayımlanan eserlerinden bazıları şunlardır: Fuzûlî'nin Mektupları (İstanbul 1948); Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti (İstanbul 1949; Ankara 1989, 1995); Nâbî (İstanbul 1953; Ankara 1987); Nef'î (İstanbul 1954; Ankara 1986); Fatih-Şair Avni (İstanbul 1954); İslâm Türk Edebiyatı'nda Kırk Hadis (İstanbul 1954); Kanunî Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figânî ve Divançesi (İstanbul 1966); Dr. Muhammed İkbal ve Eserlerinden Seçmeler (İstanbul 1974; Doğudan Gelen Ses İkbal adıyla İstanbul 2001); Kaid-i A'zam M. Ali Cinnah'ın 100. Doğum Yıldönümüne Armağan (İstanbul 1977); Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri (İstanbul 1980); XIV. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türk Kültürü ve Edebiyatı (İstanbul 1985); Şirazlı Hafız ve Şiirlerinden Seçmeler (İstanbul 1988); Türk Kültürü ve Edebiyatı (İstanbul 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973, s. 438, 452, 457, 462; İhsan Işık, Yazarlar Sözlüğü, İstanbul 1998, s. 345-346; Özcan Ünlü, "Hocaların Hocası", Eğitim-Bilim, sy. 23, İstanbul 2000, s. 60-62; Edessa, sy. 10, İstanbul 2001 (Abdülkadir Karahan Özel Sayısı); Mehmet Nuri Yardım, "Abdülkadir Karahan Hoca ile Yapılan Son Mülakat", a.e., s. 21-22; İskender Pala, "Karahan, Abdülkadir", TDEA, V, 170-171; "Karahan, Abdülkadir", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 466.

Hasan Aksoy

KARAHANLILAR

Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (840-1212).

Önceleri Türkistan ve Uygur hanları adıyla bilinen bu hânedanın mensupları kara han, kara hakan, arslan kara hakan, buğra karahakan gibi unvanlarında "yükseklik ve yücelik" anlamına gelen kara kelimesini kullandıkları için kurmuş oldukları devlete de ilk defa Rus şarkiyatçısı Vasilij Vasilevic Grigorev 1874'te yazdığı bir makalede (bk. bibl.) Karahanlılar adını vermiş, hânedan daha sonra bu adla tanınmıştır. Karahanlılar İslâm tarihi kaynaklarında Hakāniyye (Hâkanlılar), Hâniyye (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 14; Rûzrâverî, III, 374; İbnü'l-Esîr, IX, 462), Âl-i Hâkan, Hâkāniyân (Nizâmî-i Arûzî, s. 28, 46), Mülûkü'l-Hâkāniyye, Mülûkü'l-Hâniyye (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 30; İbnü'l-Esîr, X, 120), Evlâdü'l-Hâniyye (İbnü'l-Esîr, X, 350), Mülûkü'l-Hâniyye el-Etrâk (a.g.e., XI, 82), Âl-i Efrâsyâb et-Türkî (a.g.e., XI, 82), Beytü'l-Hâniyye (a.g.e., XI, 83), Nebîre-i Efrâsyâb (Cüveynî, II, 305), Mülûk ve Selâtîn-i Efrâsyâbî (Cûzcânî, I, 307), Ümerâ-yi Efrâsyâb (a.g.e., I, 252), Mülûk-i Türkistan ve Efrâsyâbiyân (a.g.e., I, 245)

şeklinde anılmaktadır. Karahanlılar hakkında kullanılan isimlerden biri Buğra Hanlılar, diğeri de sikkelerde ve İslâm kaynaklarında sıkça geçen (İbnü'l-Esîr, IX, 100, 108; Cüveynî, II, 331) İlig (İlek) Hanlar'dır.

Karahanlılar'ın kökeni konusunda Uygur, Türkmen, Yağma, Karluk, Karluk-Yağma, Çiğil ve T'uchüe-Ashina (Tukyu-Göktürk) olmak üzere yedi faraziye ileri sürülmektedir. Karahanlılar'ı T'uchüe-Ashina hânedanının bir kolunu teşkil eden Karluklar'a bağlayan Omeljan Pritsak (Isl., XXX [1952], s. 22; İA, VI, 252), Karluklar'ın Uygurlar'ın çeşitli savaşlar sebebiyle içinde bulundukları sıkıntılı ortamdan istifade ederek Balasagun ve Talas'ı (Taraz) istilâ ettiklerini, ancak 840 yılına kadar Uygurlar'ı metbû tanımayı sürdürdüklerini söyler. Ona göre bu tarihte Uygur Devleti Kırgızlar tarafından yıkılınca Türk devlet sisteminde büyük bir değişiklik meydana gelmiş, T'uchüe-Ashina soyuna mensup olduğunu

iddia eden Karluk yabgusu kendisini bozkırlar hâkiminin (Göktürk Kağanlığı) kanunî halefi ilân ederek Karahan (Kara Hakan, Arslan Kara Hakan) unvanını almıştır. Yeni kurulan Karahanlılar Devleti için Balasagun (Kuzordu) merkez olarak seçilmiş ve devlet Altay sistemine göre ikiye ayrılmıştır. Doğu kısmının hâkimi olan büyük kağan Balasagun'a yerleşmiş ve Arslan Hakan unvanıyla bütün Karahanlılar'ın en büyük hâkimi sayılmıştır. Batıdaki toprakları idare eden Buğra Han büyük kağana tâbi olmak şartıyla önce Talas'ı, ardından Kâşgar'ı ve sonra tekrar Talas'ı başşehir olarak seçmiştir (İA, VI, 252).

Pritsak'ın verdiği bilgilere şüpheyle bakan ve Karluklar'ın bu dönemde güçlü bir siyasî varlık teşkil edecek durumda olmadıklarını ileri süren Reşat Genç, Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Ahmed'in 893'te Talas'a kadar gelerek Karluk yabgusunun hatunu da dahil olmak üzere 15.000 kişiyi esir alıp dönmesinden hareketle Karluklar'ın Karahanlılar gibi büyük bir devlet kuracak kadar güçlü olmadıklarını, kuvvetli olsalardı Sâmânîler karşısında zor durumda kalmayacaklarını söyler (Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 35-36). Ayrıca Karluklar'ın başında bulunan hükümdarların kağan, hakan veya han gibi unvanlar taşıdıklarının tesbit edilemediğini belirterek Karluklar'ı Karahanlılar'ın kurucusu diye kabul etmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre Karahanlılar'ın kurucusu Karluklar değil Yağmalar'dır. 840'ta Ötüken'deki Uygur Devleti'nin yıkılmasının ardından Uygur hükümdar ailesinden başbuğların idaresinde bulunan Yağmalar Kâşgar'a gelmiş ve bazı yerleri Karluklar'dan alarak bölgeye hâkim olmuşlar, daha sonra hâkimiyet sahalarını genişletip Çû ve İli vadilerini de ele geçirmişlerdir. Çû vadisindeki Balasagun ilk fetihlerin arkasından Kâşgar'la birlikte devletin önemli merkezlerinden biri olmuştur. 521'de (1127) yazılan müellifi meçhul Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ'ta Yağmalar'ın başındaki hükümdarların "Buğra Han", Çiğiller'in hükümdarının da "Tekin" (Tegin) unvanını kullandıklarının belirtilmesi, Ḥudûdü'l-ʿâlem'de de Yağmalar'ın Uygurlar'ın bir kolu olarak gösterilmesi (s. 96) ve Kâşgar ile Artuç'un o dönemde Yağmalar'ın elinde olduğunun bildirilmesi (s. 97), 1105'te Karahanlı sarayından Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh'a elçi olarak gönderilen Ebü'l-Mecd Mahmûd b. Abdülcelîl'in Satuk Buğra Han'ın Artuçlu olduğunu söylemesi (Golden, The Cambridge History of Early Inner Asia, s. 357) Yağmalar'ın Karahanlılar'ın kurucusu olduğunu gösteren kuvvetli delillerdir.

T’uchüe-Ashina hânedanının yıkılması üzerine (742) bozkırlarda hâkimiyet önce Basmillar’a, ardından Uygurlar’a geçti. Uygur Devleti (Dokuz Oğuzlar) Kırgızlar’ın baskısıyla 840’ta yıkıldı. Bu tarihten itibaren batıya doğru göç ederek Kâşgar bölgesine gelen ve buraları Karluklar’dan alıp kendilerine yurt edinen, daha sonra İli vadisine yayılıp Balasagun’u da ele geçiren Yağmalar’ın hükümdarları han unvanını kullanmaya başladılar. Halbuki o sırada Karluklar yabgu unvanını kullanıyorlardı (Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 126).

Karahanlı hânedanının ilk kağanı Bilge Kül Kadır Han’dan sonra büyük oğlu Arslan Han Bezîr’in büyük kağan sıfatıyla Balasagun’da, diğer oğlu Kadır Han’ın Oğulçak, yardımcı kağan sıfatıyla Talas’ta ve Kâşgar’da hüküm sürdüğü kaydedilmektedir. Ancak bu bilgiler Balasagun’un 942 yıllarına kadar Karahanlılar’ın hâkimiyetinde olduğuna dair hiçbir delil olmadığını dikkate alan bazı araştırmacılar tarafından şüpheyle karşılanmıştır (a.g.e., s. 38-39). Büyük kağanlar hakkında X. yüzyılın sonuna kadar hiçbir mâlûmat bulunmamaktadır.

Sâmânîler’den İsmâil b. Ahmed, Muharrem 280’de (Mart-Nisan 893) Doğu Karahanlılar’ın merkezi Talas’ı zaptedince buradaki Türk emîr ve dihkanlarının çoğu müslüman oldu. Kadır Han Oğulçak bu gelişmeler üzerine başşehri Kâşgar’a nakletti. Daha sonra Sâmânîler arasındaki iç çatışmalardan faydalanarak Sâmânî topraklarına saldıran Oğulçak kendisine sığınan bir Sâmânî şehzadesini kabul etti. Bu müslüman şehzadeyle ve Nîşâburlu Ebü’l-Hasan Muhammed b. Süfyân el-Kelemâtî (Sem‘ânî, X, 458-459) gibi âlim ve sûfîlerle karşılaşan Oğulçak’ın yeğeni Karahakan Satuk b. Bezîr (İbnü’l-Esîr, XI, 82) müslüman oldu (308/920 veya 333/945). İbnü’l-Esîr, onun rüyasında gökten inen bir kişinin kendisine Türkçe olarak, “Müslüman ol ki dünya ve âhirette selâmet bulasın” dediğini, bunun üzerine rüyasında İslâmiyet’i kabul ettiğini ve sabah olunca müslüman olduğunu herkese açıkladığını kaydeder (a.g.e., XI, 82).

Abdülkerim adını alan Satuk amcası Oğulçak ile mücadele ederek başarı kazanmış ve Karahanlılar’ın batıdaki topraklarında İslâmiyet’in yayılmasına çalışmıştır. Mücahid ve gazi unvanlarıyla anılan Satuk Buğra Han müslüman olmayan Türkler’le uzun süre mücadele etmiş, gayri müslim

Türkler 942'de Balasagun'u ele geçirmişler, ancak Satuk Buğra Han daha sonra burayı geri almayı başarmıştır.

Satuk Buğra Han'ın İslâmiyet'i kabulünün ardından Sâmânî-Karahanlı mücadelesi yerini dostluk ve iş birliğine bıraktı. 344'te (955) vefat eden Satuk Buğra Han Kâşgar yakınlarındaki Artuç'ta defnedildi. Onun ölümünden beş yıl sonra yerine oğlu Mûsâ (Pritsak'a göre Türkçe adı Baytaş'tır, bk. Isl., XXX [1952], s. 25), Mûsâ'nın ardından da kardeşi Arslan Han Baytaş Süleyman geçti. Süleyman, Doğu Karahanlı Hükümdarı Arslan Han'ı mağlûp ederek hânedanın bu koluna son verdi.

Baytaş Süleyman'ın yerine geçen oğlu (Pritsak'a göre Mûsâ'nın oğlu, bk. a.g.e., s. 25) Ebü'l-Hasan Ali Arslan Han, Sâmânîler'in Horasan valisi Ebû Ali Sîmcûrî ile Ceyhun nehri sınır olmak üzere Sâmânî topraklarını paylaştı; böylece Horasan Sîmcûrîler'in, Mâverâünnehir de kardeşi Hârun Buğra Han'ın (Kılıç Buğra Han Hasan) hâkimiyetine girdi. İslâmiyet'in yayılması için büyük gayret gösteren Ebü'l-Hasan Ali 388 Muharrem sonlarında (Ocak 998) vefat etti. Ebü'l-Hasan Ali'nin kardeşi Hârun Buğra Han (Kılıç Buğra Han Ebû Mûsâ Hasan) Sâmânî emîrlerinin de yardımıyla 990'da İsfîcâb'ı zaptetti. 992 başlarında Semerkant'ı aldıktan sonra Sâmânî başşehri Buhara'yı ele geçirdi. Kâşgar'a dönerken Koçkarbaşı denilen yerde vefat etti (992).

Ebü'l-Hasan Ali Arslan Han'ın ölümü üzerine (388/998) oğlu Ebû Nasr Ahmed büyük kağan sıfatıyla tahta geçti. Karahanlılar bu tarihten itibaren Ali ve Hasan (Hârun Buğra Han) kolu olmak üzere iki kol halinde varlıklarını sürdürdüler. Arslan Han Ebü'l-Hasan Ali'nin Togan Han Ebû Nasr Ahmed, İlig Han Nasr, Arslan Han Mansûr ve Muhammed adlı oğulları Karahanlılar'ın birinci kolunu; Kılıç Buğra Han Hasan'ın üç oğlu Kadır Han Yûsuf (oğulları Süleyman, Muhammed, Mahmud), Togan Han Ahmed, Ali Tegin (oğlu Yûsuf) ikinci kolunu teşkil eder. Arslan Han Ali'nin dört oğlundan İlig Han Nasr 998'e kadar babası adına, bu tarihten sonra da kardeşi Togan Han Ebû Nasr Ahmed adına batıda hüküm sürdü ve Sâmânîler'le mücadele etti. İlig Han Nasr, o tarihte Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ı metbû tanıyan ilk Karahanlı olarak bilinir. Sâmânî Devleti'nde önemli mevkileri ellerinde bulunduran Fâik el-Hâssa, Ebû Ali Sîmcûrî ve Sebük Tegin arasında başlayan iç mücadelelerden istifade eden İlig Han

Nasr 386'da (996) Fâik'in teşvikiyle Sâmânî topraklarına yürüdü ve Gazne Valisi Sebük Tegin'in vasıtasıyla yapılan antlaşma ile Siriderya sahası Katvân'a kadar Karahanlılar'a bırakıldı. Fâik de Semerkant valisi oldu (996). 997'de Buhara üzerine yürüyen, ancak başarılı olamayan İlig Han Nasr iki yıl sonra hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Sâmânî başşehri Buhara'yı zaptetti (389/999). Hânedan mensuplarını Özkent'e sürdü, bölgeye kendi valilerini tayin edip Özkent'e döndü. Sâmânîler Devleti böylece fiilen sona ermiş oldu. Karahanlılar'ın elinden kaçmayı başaran Sâmânî şehzadesi Ebû İbrâhim İsmâil b. Nûh, 1003 yılında Buhara'da el-Muntasır unvanıyla tahta çıkınca İlig Han Nasr karşı saldırıya geçti. İsmâil Buhara'yı terketmek zorunda kaldı ve Selçuk Bey'in oğlu Arslan Yabgu'dan yardım istedi. Bu sayede, Karahanlılar'la yapılan savaşlarda zaman zaman başarılı olan İsmâil bir süre sonra öldürüldü (395/1005).

Sebük Tegin'in yerine geçen oğlu Gazneli Mahmud, Karahanlılar'la Amuderya sınır olmak üzere bir antlaşma yaptı. İlig Han Nasr, Gazneli Mahmud'un Hindistan seferinde bulunduğu bir sırada bütün Sâmânî topraklarını ve anlaşma gereği Gazneliler'e bıraktığı Horasan'ı ele geçirmek için Horasan üzerine iki ordu gönderdi (1006). Bu ordular Mahmud tarafından mağlûp edilince Hoten'i elinde tutan Kadır Han Yûsuf b. Hasan'dan yardım istedi. Buna rağmen Gazneliler karşısında Belh savaşında yenildi (398/1008). Karahanlılar'ın Horasan'ı ele geçirmek için yaptıkları son teşebbüs de başarısızlıkla sonuçlandı. Bu başarısızlıklar hânedan arasında çekişmeye sebep oldu. Büyük Kağan Togan Han Ahmed b. Ali, kardeşi İlig Han Nasr'a karşı Gazneli Mahmud ile dostluk kurdu. Sikkelerde kullandıkları "mevlâ emîri'l-mü'minîn" ibaresinden, bu yıllarda Batı Karahanlılar'ın Abbâsî halifelerinin otoritesini tanıdığı ve onları metbû kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İlig Han Nasr, bu mücadelede kendisine yardım etmeyen ağabeyi Büyük Kağan Togan Han Ahmed'e karşı bağımsızlık mücadelesine girdi ve Kâşgar üzerine yürüdü. Fakat kış yüzünden başarıya ulaşamadı. Gazneli Mahmud'un aracılığıyla iki kardeş arasında barış sağlandı. Ancak çok geçmeden İlig Han Nasr öldü (403/1012-13). Yerine Arslan İlig Han sıfatıyla kardeşi Mansûr b. Ali geçti ve kısa zamanda hânedanın en meşhur hükümdarı oldu.

Ağabeyi Togan Han Ahmed'in hastalığından faydalanıp kendini büyük kağan ilân eden Arslan İlig Han Mansûr Talas, Şâş, Fergana, Özkent, Hucend, Üşrûsene ve Buhara'yı hâkimiyeti altına aldı. Diğer kardeşi Muhammed de onun hâkimiyetini tanıdı. Bunun üzerine Togan Han Ahmed, Hoten hâkimi Yûsuf Kadır Han ve Ali Tegin ile birlikte kardeşleri Arslan İlig Han Mansûr ile Muhammed'e karşı harekete geçti, ancak başarı sağlayamadı. Henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş olan göçebe Türkler'le mücadele eden Togan Han Ahmed'in ölümünden (1017) sonra Hârun Buğra Han'ın (Kılıç Buğra Han Hasan) oğlu Yûsuf Kadır Han, Arslan İlig Han Mansûr'u büyük kağan olarak tanımayıp bu unvanı kendisi kullanmak istedi. Bu amaçla Gazneli Mahmud'dan yardım istedi. Mahmud yardım için yola çıktıysa da sonra geri döndü. Bunun üzerine Yûsuf Kadır Han ile Arslan İlig Han Mansûr birleşerek Mahmud'a savaş açtılar. Fakat Belh civarında yapılan savaşta yenildiler (410/1019). Karahanlı ordusuna mensup çok sayıda asker Ceyhun'u geçerken boğuldu. Yenilginin ardından Yûsuf Kadır Han Gazneli Mahmud ile anlaştı. Çok geçmeden Arslan İlig Muhammed birçok şehirde hâkimiyet kurarak hânedanın en güçlü siması oldu. Ancak Yûsuf Kadır Han'ın kardeşi Ahmed b. Hasan 409'da (1019) Arslan İlig Muhammed'in başşehri Özkent'i, ertesi yıl da Ahsîkes'i ele geçirdi. Tam bu sırada Yûsuf Kadır Han'ın kardeşi Ali Tegin, Arslan İlig Mansûr'un elinden kurtulup Arslan b. Selçuk ile iş birliği yaparak Buhara'yı zaptetti ve Mansûr'un kardeşi Muhammed b. Ali'nin kuvvetlerini bozguna uğrattı. Ali Tegin bunun ardından Arslan İlig Mansûr'u büyük kağan olarak tanıdı. Mansûr 415'te (1024) dervişliği tercih edip tahtından feragat edince yerine Yûsuf Kadır Han geçti. Daha önce Hoten hâkimi olan Yûsuf Kadır Han'ın bir süre Buhara'yı, Arslan İlig Mansûr b. Ali adına da Semerkant'ı idare ettiği anlaşılmaktadır. Kardeşleri, Ali Tegin ile Ahmed Yûsuf Kadır Han'a karşı mücadeleye giriştiler. Ahmed'in kendisini büyük kağan ilân ederek Balasagun, Hucend ve Fergana'yı ele geçirmesi üzerine Yûsuf Kadır Han,

Gazneli Mahmud ile tekrar ittifak yaptı. Mahmud esasen Ali Tegin'in kendi ülkesine saldırıda bulunmasından rahatsızdı. Semerkant'taki ikinci buluşmalarında Mâverâünnehir'in Ali Tegin'den alınıp Yûsuf Kadır Han'ın oğlu Muhammed'e verilmesini, Arslan Yabgu'nun kendilerine problem çıkarmaması için gerekli tedbirlerin alınmasını ve iki hânedan arasında akrabalık tesis edilmesini kararlaştırdılar. Ali Tegin, Buhara ve Semerkant'ı

bırakıp bozkırlara kaçtı, müttefiki Arslan b. Selçuk bir ziyafet sırasında hileyle tutuklanıp Hindistan'daki Kālincâr Kalesi'ne hapsedildi (416/1025). Ancak Gazneli Mahmud, Yûsuf Kadır Han'ın tek başına bütün Türkistan'a hâkim olmasından endişe ettiği için Ali Tegin'i bertaraf etmeyi düşünmedi. Ali Tegin, Mahmud'un ayrılmasından sonra tekrar Buhara ve Semerkant'a hâkim oldu. Gazneli Mahmud, Abbâsî halifeliğinin Karahanlılar'la olan ilişkilerini kendi vasıtasıyla yapmaları için Abbâsîler'le antlaşma yaptı.

Yûsuf Kadır Han ile oğulları 416'da (1025) Özkent'i, ertesi yıl başşehir Balasagun'u ele geçirdiler. Sonunda kardeşi Ahmed b. Hasan da Yûsuf Kadır Han'ın hâkimiyetini tanıdı. Gazneli Mesud 421 (1030) yılında tahta geçince Karahanlılar'a bir elçilik heyeti gönderip tahta çıktığını haber verdi ve Karahanlılar'la akrabalık kurma arzusunu bildirdi. Ancak Yûsuf Kadır Han, büyük kağanlık meselesinden dolayı kırgın olduğundan Kâşgar'da elçileri iyi karşılamadı (422/1031). Yûsuf Kadır Han Muharrem 424'te (Aralık 1032) vefat etti ve Kâşgar'da Cenbezetülhâkāniyye denilen mezarlıkta gömüldü. Devlet yönetimini oğulları Arslan Han Süleyman ile Buğra Han Muhammed üstlendiler.

405'te (1014) Buhara ve 407'de (1016) Semerkant hâkimi olduğu anlaşılan Yûsuf Kadır Han'ın kardeşi Ali Tegin, Gazneli Mahmud'un saldırılarından kurtulduktan sonra 417'de (1026) Mâverâünnehir'in müstakil hükümdarı oldu. Böylece süratle Mâverâünnehir'i ele geçiren Ali Tegin Tamgaç Buğra, Karahakan unvanıyla tekrar bağımsızlığını ilân etti (423/1032). Gazneli Mesud, taht kavgası sırasında kardeşi Muhammed'e karşı Ali Tegin'den yardım istedi ve Huttel'i de ona vereceğini söyledi. Ancak sözünde durmayıp Ali Tegin'e karşı Yûsuf Kadır Han'ın oğlu Muhammed'in Mâverâünnehir'e hâkim olması için gayret sarfetti. Gazneli tahtına çıkınca Mâverâünnehir'i Ali Tegin'den alıp yerine Yûsuf Kadır Han'ın oğlu Buğra Han Mahmud'u getirmek istedi. Bu maksatla Hârizmşah Altuntaş el-Hâcib'i 423 (1032) baharında Ali Tegin üzerine gönderdi. Altuntaş Debûsiye savaşında ağır yaralandı. İki yıl sonra Hârizmşah Hârun Gazneli Mesud'a karşı Ali Tegin ile ittifak yaptı. Bu olayın ardından Ali Tegin öldü (426/1035). Ailenin Ali Tegin ile devam eden bu kolu, Satuk Buğra Han'ın torunlarından Kılıç Buğra Han Hasan (Hârun) b. Baytaş'a nisbetle Hasanîler adıyla bilinir. Ali Tegin'in oğlu ve halefi Yûsuf, Hârizmşah Altuntaş ailesiyle yapılan antlaşmaya sadık kaldı ve onunla birlikte

Mesud'a karşı harekete geçerek Sagāniyân'ı zaptetti, Tirmiz'i kuşattı. Daha sonra Karahanlılar'la Gazneliler arasında akrabalık tesis edildi.

Yûsuf Kadır Han ile oğulları 416'da (1025) zaptettikleri Özkent'i 423'e (1032) kadar ellerinde tuttular. Özkent, 424-425 (1033-1034) yıllarında İlig Han Nasr'ın oğlu Aynüddevle Muhammed'in elindeydi. 426'da (1035) Yûsuf Kadır Han'ın oğulları tarafından buradan uzaklaştırılan Aynüddevle Muhammed 428'de (1037) tekrar ve daha güçlü bir şekilde şehre hâkim oldu. Kardeşi Böri Tegin İbrâhim, Gazneliler karşısında başarı sağladıktan sonra Ali Tegin'in oğullarıyla mücadeleye girdi. Hârizmşah Hârun'un ölümünün (426/1035) ardından Ali Tegin'in vefatı üzerine yerine geçen oğlu Yûsuf, Gazneli Sultan Mesud'a başvurarak Arslan Han Süleyman ile barışmaları için aracılık yapmasını istedi, fakat bundan sonuç alınamadı. Böri Tegin, İbrâhim Ali Tegin oğullarının hâkimiyetindeki Soğd ve Buhara ile diğer bazı yerleri ele geçirdi. Ali Tegin'in oğulları Yûsuf Kadır Han'ın oğullarına sığındılar. Aynüddevle Muhammed ve kardeşi Böri Tegin İbrâhim, Ali Tegin oğullarına karşı kazandıkları zaferlerden sonra Mâverâünnehir'in tamamına hâkim olup burada bağımsız bir devlet kurdular (433/1041-42). Ailenin Satuk Buğra Han'ın torunlarından Arslan Han Ebü'l-Hasan Ali b. Baytaş ile devam eden bu kolu ona nisbetle Alevî diye anılmaktadır. Büyük Kağan Aynüddevle Muhammed Arslan Hakan, yardımcı kağan İbrâhim ise Tabgaç Buğra Kara Hakan unvanını almış, bu tarihten itibaren Karahanlılar Doğu ve Batı Karahanlılar olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Doğu Karahanlılar. Yûsuf Kadır Han'ın ölümünden sonra batıda meydana gelen olaylar sonucunda batıdaki toprakları İlig Han Nasr'ın çocuklarına intikal edince Yûsuf Kadır Han'ın oğulları da doğuda hüküm sürmeye başladılar. Doğu Karahanlılar'ın ilk hükümdarı Yûsuf Kadır Han'ın oğlu Şerefüddevle Arslan Han Süleyman 423-448 (1032-1056) yılları arasında hüküm sürdü. Onun zamanında müslüman olmayan Türkler'le mücadele edildi. Kuzeydoğuda Yabaku, Basmil ve Çomullar itaat altına alındı. Balkaş ve Aral gölü yöresi bir müddet için de olsa Karahanlı hâkimiyeti altına girdi. Bu mücadelelerin Karahanlılar lehine sonuçlanmasıyla Bulgar ve Balasagun arasında yerleşmiş olan 10.000 çadırlık göçebe Türk İslâmiyet'i kabul etti (435/1044). Arslan Han Süleyman bu işlerle uğraşırken İlig Han Nasr'ın oğulları batıdaki toprakları ele geçirdiler. Arslan Han Süleyman ve

kardeşleri ülkede huzur ve düzeni sağladıktan sonra iş birliği yapmaya karar vererek aynı yıl bir araya geldiler. Buna göre Süleyman Büyük Kağan sıfatıyla Balasagun ve Kâşgar'ı, kardeşi Muhammed (muhtemelen Kâşgarlı Mahmud'un dedesidir) Buğra Han sıfatı ile Talas ve İsfîcâb'ı, diğer kardeşi Mahmud ise devletin en doğudaki eyaletini idare edecekti. Kardeşler Batı Karahanlılar'a karşı iş birliği yaparak Fergana'nın bazı topraklarıyla Özkent'i zaptettiler.

Arslan Han Süleyman, 448'de (1056) kardeşi Muhammed'in topraklarına düzenlediği sefer sırasında esir düştü ve hapsedildi. Bu olayın ardından kendini büyük kağan ilân eden Muhammed on beş ay sonra devlet idaresini büyük oğlu Hüseyin'e (Çağrı Tegin) bıraktı. Fakat karısı buna öfkelenip üvey oğlu olan Hüseyin'i zehirletti ve kendi oğlu İbrâhim'i tahta çıkardı (449/1057).

İbrâhim b. Muhammed ülkede istikrarı sağlamakta sıkıntılarla karşılaştı. Bu fırsattan istifade eden Batı Karahanlılar'ın büyük kağanı Tamgaç Han Böri Tegin İbrâhim b. Nasr Fergana'yı tekrar zaptetti, Doğu Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki Şâş ve diğer bazı yerleri de ele geçirdi. Annesinin kışkırtmaları sonunda Barsgan şehri hâkimi Yinal Tegin üzerine yürüyen İbrâhim b. Muhammed bu Karahanlı prensi tarafından mağlûp edilerek öldürüldü (451/1059). Bunun üzerine Yûsuf Kadır Han'ın oğlu Tuğrul Karahan Mahmud Doğu Karahanlılar'ın büyük kağanlığına getirildi.

Tuğrul Karahan Mahmûd, yardımcı kağan Kâşgar hâkimi Tamgaç Buğra Karahan Ebû Ali Hasan b. Süleyman ile beraber Batı Karahanlılar'a kaptırılmış olan toprakları geri almak için Böri Tegin İbrâhim b. Nasr'ın ölümünün ardından halefi

Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim üzerine yürüdü. 460'tan (1068) sonra iki devlet arasındaki sınırları tesbit eden bir anlaşma yapıldı. Buna göre Batı Karahanlılar'ın sınırı Sirideryâyı takiben Şemsülmülk Nasr'a verilen Hucend'e kadar uzanıyor ve bütün Fergana Doğu Karahanlılar'a bırakılıyordu. Mahmud'un yerine oğlu Tuğrul Tegin Ömer geçti (467/1075). Ancak iki ay sonra iktidarı Kâşgar hâkimi Tamgaç Buğra Han ele geçirdi.

Sultan Melikşah 482'de (1089) Mâverâünnehir'i zaptedip Özkent'e gelince Tamgaç Buğra Han ona tâbiiyyet arzetti. Tamgaç Buğra Han'ın kardeşi ve Atbaşı hâkimi Yâkub Tegin Semerkant tahtına çıktı, ancak Melikşah'ın yaklaşması üzerine Atbaşı'na kaçtı. Tamgaç, Melikşah'ın emriyle kardeşini ele geçirdi. Onu Sultan Melikşah'a teslim etmek üzere Özkent'e hareket ettiği sırada Tuğrul b. Yinal adlı Karahanlı prensi tarafından esir alındı. Bunun üzerine Sultan Melikşah, Yâkub Tegin ile anlaşıp Tuğrul ile mücadeleyi ona bıraktı. Tamgaç Buğra Han Ebû Ali Hasan bir süre sonra esaretten kurtuldu ve oğlu Çağrı Tegin Ebû Mûsâ Hârûn'u kendi adına Yarkent ve havalisini idare etmek üzere görevlendirdi (494/1101). Büyük kağan olarak 1075-1102 yıllarında hüküm süren Tamgaç Buğra Han Ebû Ali Hasan'ın döneminde Kâşgar önemli bir kültür merkezi haline geldi. Yûsuf Has Hâcib Kutadgu Bilig'i ona ithaf etmiş, Ebü'l-Fütûh Abdülgāfir el-Almaî de Târîh-i Kâşgar adlı eserini bu dönemde yazmıştır.

Tamgaç Buğra Han'ın yerine geçen oğlu Ahmed, Halife Müstazhir-Billâh'a elçi gönderip berat istedi. Halife de bu isteği kabul edip ona Nûrüddevle lakabını verdi. Ahmed, 522'de (1128) veya daha sonraki bir tarihte Karahıtaylar'ı mağlûp ederek onların ileri harekâtını bir süre için engelledi. Ahmed muhtemelen 535 (1141) yılında öldü. Onun halefi, Balasagun'da hüküm süren II. İbrâhim b. Ahmed Karahıtaylar'ı yardıma çağıran kişi olmalıdır. Yardım amacıyla bölgeye gelen Karahıtaylar'dan Gürhan Balasagun'u ele geçirdi. Böylece Balasagun Karahıtay başşehri, Gürhan büyük kağan oldu. İlig-i Türkmen (Cüveynî, II, 305) unvanını verdiği II. İbrâhim'in başşehri Kâşgar oldu ve ülkeyi buradan idare etmek zorunda kaldı. Bu süreç Batı Karahanlılar'ın Karahıtaylar'a tâbi olmalarıyla sonuçlandı.

İsyan eden Karluk Türkmenleri'ni bastırmak için Gürhan tarafından Mâverârünnehir'e gönderilen II. İbrâhim muhtemelen bu sırada şehid düştü (553/1158). Onun Arslan Han unvanını taşıyan oğlu II. Muhammed hakkında bilgi yoktur. Torunu Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Muhammed'in Receb 601'de (Mart 1205) öldüğü ve Kâşgar'da hükümdarlar mezarlığına gömüldüğü bilinmektedir.

Nayman Devleti Hükümdarı Güçlüg (Küçlük) Han, Gürhan'ı esir alınca Ebü'l-Muzaffer Yûsuf'un oğlu Ebü'l-Feth III. Muhammed'i kurtarıp Doğu

Karahanlı tahtına oturtmak üzere Kâşgar'a gönderdi. Fakat şehrin ileri gelenleri ve beyler isyan edip Karahanlılar'ın bu son temsilcisini daha Kâşgar'a varmadan yolda öldürdüler (607/1210-11). Bunun üzerine Güçlüg Han Kâşgar'ı da ele geçirip isyancıları öldürttü. Doğu Karahanlılar da bu şekilde sona ermiş oldu.

Batı Karahanlılar. Aynüddevle Muhammed b. Nasr, Batı Karahanlılar'ın büyük kağanı (Arslan Kara Hakan) olduktan sonra da Özkent'te oturdu. Yardımcı kağanı olan kardeşi Tamgaç Han İbrâhim ise Semerkant'ta oturup Mâverâünnehir'i idare ediyordu. Aynüddevle muhtemelen 444 (1052) vefat edince kardeşi Böri Tegin İbrâhim, Tamgaç Buğra Karahan unvanıyla büyük kağan oldu ve Özkent'e gitmeyip başşehir olarak batının merkezi Semerkant'ı tercih etti.

Hânedan, Aynüddevle Muhammed b. Nasr'ın oğulları Ahmed ile Abbas'ın çocukları olmadığı için Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr'ın soyu ile devam etti. Büyük Tamgaç Han olarak bilinen İbrâhim b. Nasr (1052-1068) İslâm tarihi kaynaklarında âdil ve dindar bir hükümdar olarak tanıtılmakta, devlete ait kararları bizzat kaleme aldığı, fukahadan izin almadan yeni vergiler ihdas etmediği kaydedilmektedir (İbnü'l-Esîr, IX, 300). Buhara ve Semerkant merkez olmak üzere birçok şehirde hayır müesseseleri kuran Tamgaç Han İbrâhim Semerkant'ta medrese ve hastahane yaptırmıştır. Bu medrese ve hastahanenin Arapça vakfiyeleri Fransızca tercümeleriyle birlikte Muhammed Kadr (Khadr) tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Daha yardımcı kağan iken 436'da (1044-45) Mâverâünnehir'de İsmâilîler'le mücadele eden Tamgaç Han İbrâhim, hânedanın Doğu Karahanlılar'ın içindeki anlaşmazlıklardan istifade ederek onların topraklarına girdi. 451 (1059) yılından itibaren Şâş, Îlâk, Tünhas ve Fergana'da basılan sikkelerde onun adı mevcuttur. Selçuklular'ın hızla yükseldiği bu dönemde Sultan Alparslan, Huttel (Huttelân) ve Sagāniyân'ı (Çagāniyân) zaptetti. Selçuklular buradan Karahanlılar sahasına akınlar yapmaya başladılar. Tamgaç Han İbrâhim halifeye elçi gönderip bu durumdan şikâyetçi olduysa da bir sonuç alamadı. Öte yandan Doğu Karahanlı hükümdarları Mahmûd b. Yûsuf ile Hasan b. Süleyman ona karşı harekete geçip eski topraklarını almak istedilerse de bu mücadele barışla noktalandı. Tamgaç Han felç olunca yerine oğlu Şemsülmülk II. Nasr b. İbrâhim geçti (1068-1079). Selçuklular'la doğrudan savaşa giren II. Nasr, Alparslan'ın Mâverâünnehir

seferinde ölümü üzerine Tirmiz'i aldı (Rebîülâhir 465 / Aralık 1072), ardından Belh üzerine yürüyüp burayı da zaptetti.

Selçuklu-Karahanlı mücadelesi Melikşah devrinde de devam etti. Melikşah, Tirmiz'i teslim aldıktan sonra Semerkant üzerine yürüyünce II. Nasr barış istedi. Nizâmülmülk'ün gayretleriyle barış sağlandı (466/1074) ve Mâverâünnehir'de Selçuklu hâkimiyeti tanındı. II. Nasr, Melikşah'ın kız kardeşi Ayşe Hatun ile evlendi. Amcası Îsâ Han'ın kızı Celâliye Hatun'u da (Terken Hatun) Melikşah'a verdi. II. Nasr, Buhara yakınlarında Şemsâbâd Sarayı ile biri Harceng köyü yakınlarında, diğeri Semerkant-Hucend yolu üzerinde iki ribât yaptırdı. Bozkırlarda İslâmiyet'i yaymak ve ülkede dinî konulardaki karışıklıklara son vermek için çalıştı. Ömer Hayyâm'ın Semerkant'a kadar gidip kendisiyle görüştüğü kaydedilmektedir.

II. Nasr'ın yerine geçen kardeşi Ebû Şücâ' Hızır (1079-1080) hakkında yeterli bilgi yoktur. Şair ve âlimlerin hâmisi, akıllı ve âdil bir hükümdar olarak tanıtılan Hızır Han'ın yerine geçen küçük yaştaki oğlu Ahmed Han (1081-1088 ve 1090-1095) ulemâ ile geçinemedi, Kādılkudât Ahmed b. Süleyman'ı öldürdü. Bunun üzerine Şâfiî fakihi Ebû Tâhir b. Alek İsfahan'a giderek Melikşah'tan yardım istedi. Melikşah 481'de (1088) Buhara ve Semerkant'ı zaptederek Özkent'e geldi ve Ahmed Han'ı esir alıp İsfahan'a götürdü. Semerkant'a Ebû Tâhir el-Hârizmî nâib tayin edildi. Bu sırada Talas, İsfîcâb ve Balasagun hâkimleri Sultan Melikşah'a tâbi olduklarını bildirdiler. Melikşah daha sonra Doğu Karahanlı topraklarına yöneldi, Özkent'e kadar geldi. Bu esnada Kâşgar hâkimi Buğra Kara Hakan Hasan da itaat arzedip hutbeyi Melikşah adına okuttu. Böylece Ahmed Han'ın esir alınmasıyla Batı Karahanlılar Selçuklular'a

tâbi kılındığı gibi Doğu Karahanlılar da onları metbû tanıdı (482/1089). Ancak bir süre sonra Çiğiller'in kumandanı Aynüddevle Selçuklu hâkimiyetine karşı isyan edip Semerkant nâibi Ebû Tâhir'i şehirden çıkardı; Kâşgar Hanı Kara Hakan Hasan'ın kardeşi ve Atbaşı hâkimi Yâkub Tegin'i Semerkant'a davet etti. Yâkub Tegin Aynüddevle'yi katledince Çiğiller ona düşman oldular. Melikşah tekrar Buhara'ya gelince Yâkub Tegin Atbaşı'na kaçtı. Melikşah 483 (1090) yılı sonlarında ikinci defa Semerkant'ı zaptettiğinde Emîr Atsız'ı buraya vali tayin etti. Kâşgar hanına da haber göndererek Yâkub Tegin'i yakalayıp huzura getirmesini istedi ve Özkent'e

hareket etti. Ancak Kâşgar Hanı Kara Hakan Hasan kardeşini teslim etmek istemedi. Fakat sultanın ikinci defa Özkent'e gelmesi üzerine kendisine sığınan kardeşi Yâkub Tegin'i Sultan Melikşah'a teslim edilmek üzere gönderdi. Bu sırada Kâşân Kalesi hâkimi Tuğrul b. Yinal, Kâşgar Hanı Kara Hakan Hasan'ı esir aldı. Yâkub Tegin de muhafızlara bazı vaadlerde bulunarak kurtuldu. Melikşah, Yâkub ile anlaşarak onu Doğu Karahanlılar'ın başına getirdi ve Tuğrul b. Yinal ile mücadele etmek üzere görevlendirdi. Melikşah İsfahan'a döndükten sonra Ahmed b. Hızır'ı kendisine tâbi kalmak şartıyla ülkesine iade etti. Ulemâ, muhtemelen İran'da İsmâilîler'in etkisinde kalan Ahmed'i zındıklıkla itham etti. Bunun üzerine Ahmed yargılanıp idama mahkûm edildi (18 Cemâziyelâhir 488 / 25 Haziran 1095).

Ahmed b. Hızır'ın yerine Arslan İlig olan amcazadesi Kılıç Tamgaç Han I. Mes'ûd b. Muhammed getirildi (1095-1097). Selçuklu Sultanı Berkyaruk Mâverâünnehir'e hâkim olduktan sonra Kılıç Tamgaç Han Mesud'un üç halefini peşpeşe tahta çıkardı. Bunlardan ilki, Mesud'un amcazadesi Buğra Han Süleyman Tegin b. Dâvûd'dur. Buğra Han, Süleyman Berkyaruk'un kız kardeşiyle evlenmiş ve tahta çıkıncaya kadar Merv'de Selçuklular'ın arasında kalmıştır. İkincisi Tamgaç Han Ebü'l-Kāsım I. Mahmûd (1097-1099), üçüncüsü de Hârun Tegin'dir (Togan Han Kadır Han Cibrâil b. Ömer). Ebü'l-Kāsım Mahmûd'u öldürüp devleti ele geçiren Hârun Tegin, Mâverâünnehir'i istilâ ettikten sonra Melikşah'ın oğulları arasında çıkan karışıklıklardan faydalanarak Horasan'ı ele geçirmek istedi ve Tirmiz'i zaptetti. Fakat Selçuklu Sultanı Sencer tarafından esir alınıp idam edildi (2 Şâban 495 / 22 Mayıs 1102). Mâverâünnehir'e tamamen hâkim olan Sultan Sencer, onun yerine yeğeni ve damadı II. Muhammed b. Süleyman'ı Arslan Han unvanıyla büyük kağan olarak Batı Karahanlılar'ın başına geçmek üzere Semerkant'a tayin etti (1102-1130). Onun bazı sikkelerinde metbûu Sultan Sencer'in adına da yer verilmiştir.

Kimliği tam olarak tesbit edilemeyen Ömer Han adlı bir kişi Arslan Han Muhammed'i Semerkant'tan uzaklaştırdı. Fakat Ömer Han askerleriyle geçinemediği için Hârizm'e kaçmak zorunda kaldı. Orada Sencer tarafından mağlûp edilerek öldürüldü. Arslan Han böylece bu tehlikeden kurtulmuş oldu. Bu yıllarda Ali Tegin'in soyundan gelen Hasan b. Ali (Sagun Beg, Sağır Bey), Karahanlı tahtında hak iddia ederek Arslan Han Muhammed ile

mücadeleye girdi. Sekiz yıl süren mücadele, Nahşeb'de yapılan savaşta Sencer'in yardımı sayesinde Arslan Han Muhammed'in zaferiyle sonuçlandı (503/1109). Arslan Han II. Muhammed b. Süleyman adına basılan sikkelerde Sencer'in adına yer verilmesi Karahanlılar'ın Selçuklular'a tâbi olduğunu göstermektedir.

Bündârî'ye göre Arslan Han Muhammed (metinde yanlışlıkla Ahmed) b. Süleyman 12.000 kişilik bir orduyla müslüman olmayan Türkler'e karşı (muhtemelen Kıpçaklar) sefer düzenlemiş ve bu sebeple gazi unvanını almıştır (Zübdetü'n-Nusra, metin s. 264, trc. s. 239). Ülkede istikrarı sağladıktan sonra Buhara'da bazı imar faaliyetlerinde bulunan Arslan Han Muhammed, son yıllarında felç olduğundan oğullarından yardımcı kağan III. Nasr'ı kendisine nâib tayin etti. Nasr'ın bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine diğer oğlu II. Ahmed'i Semerkant'a çağırdı. Sultan Sencer ile II. Ahmed ve babası Arslan Han Muhammed arasında ihtilâf çıkınca Sencer Semerkant'ı zaptederek yönetime el koydu ve Arslan Han Muhammed'i esir aldı (524/1130). Muhammed 526'da (1132) Merv'de öldü. II. Ahmed ise 526'ya (1132) kadar muhtemelen Sencer'e tâbi olmadan hüküm sürdü.

Sencer, II. Ahmed'den sonra Merv'de esir olarak bulunan Hasan b. Ali'yi (Hasan Tegin, Sagun Bey) Semerkant'a tayin etti. Onun 526'da (1132) ölümü üzerine Arslan Han Muhammed'in kardeşi Tamgaç Buğra Han İbrâhim büyük kağan oldu. Onun da ölümünden sonra Arslan Han Muhammed'in üçüncü oğlu II. Mahmud (1132-1141) büyük kağan ilân edildi. Sencer'in yeğeni olan II. Mahmûd Han, Hucend yakınlarındaki savaşta Karahıtaylar'a yenilerek Semerkant'a kaçtı (Ramazan 531 / Haziran 1137). II. Mahmud Han Karluklar'la anlaşamayıp Sencer'den yardım isteyince Karluklar da Karahıtaylar'dan yardım istedi. Katvân bozkırlarında 536 (1141) yılında yapılan savaşta yenilen Sencer ve II. Mahmud Mâverâünnehir'i Karahıtaylar'a terkederek Horasan'a kaçmak zorunda kaldılar. Bu olayın ardından II. Mahmud'un kardeşi Tamgaç Buğra Han III. İbrâhim, Karahıtaylar'ın himayesinde Batı Karahanlı tahtına geçti (536/1141). Aynı yıl Alp Tegin adlı bir kişi Buhara valisi tayin edildiyse de idareye Burhan ailesi hâkimdi. III. İbrâhim Karluklar'la yaptığı savaşı kaybedip öldürüldü (551/1156). II. Mahmud ölünceye kadar Horasan'da kaldı, Sencer'in Oğuzlar'a esir düştüğü 1153-1156 yıllarında ve Sencer'in ölümünden sonra (1157-1162) iki defa tahta çıkarıldı. II. Mahmud'un

hanlığı Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd tarafından da tasdik edildi (a.g.e., s. 284). II. Mahmud Nîşâbur'da bulunurken oğlu Muhammed de yardımcı kağan olarak Mâverâünnehir'de kalmış olmalıdır. Oğuzlar'ın isteği üzerine önce oğlu Muhammed 554'te (1159) Oğuzlar'ın başına geçti. Ardından kendisi Oğuzlar'ın hükümdarı oldu. Hârizmşah Atsız ona "hâkān-ı a'zam" diye hitap ederdi. Mahmud adına Horasan'da basılmış sikkeler mevcuttur. Horasan'ı ele geçirmek için harekete geçen Sencer'in kumandanlarından Müeyyed Ayaba, 558'de (1163) II. Mahmud ile oğlu Muhammed'i esir alıp gözlerine mil çektirdi. Ertesi yıl ikisi de hapishanede ölünce Batı Karahanlılar sona ermiş oldu (559/1164).

Bundan sonra iktidar Ali Tegin ailesinin eline geçti. Hasan Tegin'in oğlu Ali Han (Kök Sagun, Çağrı Han) III. İbrâhim b. Muhammed'e halef oldu. Ali Han döneminde (1156-1160) Karluk reisi Yabgu (Peygu) öldürülerek Karluklar Mâverâünnehir'den uzaklaştırıldı. Ali Han 555'te (1160) ölünce yerine kardeşi Alp Kutluğ Toga (Tîga) Bilge Kılıç Tamgaç Han II. Mesud geçti. Karluklar ve Oğuzlar'la mücadele eden Alp Kutluğ ülkede istikrarı sağlamaya çalıştı. İmar faaliyetlerinde bulundu, âlim ve edipleri korudu. Muhammed b. Ali ez-Zâhirî es-Semerkandî Sindbâdnâme (nşr. Ahmed Ateş, İstanbul 1948) adlı eserini ona ithaf etmiştir. Oğlu II. Muhammed de onun yardımcı kağanı idi. Alp Kutluğ II. Mesud'un 574'te (1178) vefatı üzerine yerine yeğeni Arslan Han IV. İbrâhim b. Hüseyin geçti. Mecdüddin Muhammed b. Adnân es-Surhakatî

Târîh-i Türkistan adlı eserini ona ithaf etmiştir. IV. İbrâhim 601'de (1204) öldü, yerine oğlu I. Osman büyük kağan sıfatıyla tahta çıktı. Osman önce Karahıtaylar'a tâbi iken daha sonra Karahıtaylar'a karşı Hârizmşah Muhammed b. Tekiş ile iş birliği yaptı ve 604'te (1207-1208) Buhara'yı zaptetti. 607 (1210) tarihli sikkeden Osman'ın Hârizmşah Muhammed'e tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Osman daha sonra Hârizmşahlar'ı mağlûp eden Karahıtaylar'a tâbi oldu. Bir süre sonra tekrar Hârizmşah ile anlaştı, Hârizmşah'ın kızıyla evlenip bir yıl kadar Hârizm'de kaldı. Semerkant'a dönünce ona tâbiiyeti reddetti. Osman'ın Semerkant'ta çıkan isyanda Hârizmliler'i kılıçtan geçirmesine öfkelenen Hârizmşah Muhammed Semerkant'ı ele geçirip katliam emrini verdi; ancak seyyidler ve âlimlerin şefaat dilemeleri üzerine bundan vazgeçti. Esir aldığı Osman'ı bir süre sonra kızı Han Sultan'ın isteği üzerine öldürttü (Cüveynî, II, 333).

Semerkant Hârizmşah Muhammed'in başşehri oldu. Böylece Karahanlılar tarihe karışmış oldu (608/1212).

Fergana Hanlığı. Batı Karahanlılar ayrı bir devlet olarak ortaya çıkınca buraya bağlı bir kağanlık olarak varlığını sürdüren Fergana 440'ta (1048) tekrar Doğu Karahanlılar'ın eline geçti. Togan Han II. Ahmed'in ölümünden sonra buraya Ali Tegin kolu hâkim oldu (448/1056). Karahıtaylar'ın Mâverâünnehir'i istilâ etmesinin ardından (536/1141) Fergana'da başşehri Özkent olmak üzere bağımsız bir Karahanlı Devleti kuruldu. Fergana hükümdarları Tuğrul Kara Hakan unvanını aldılar. Hasan Tegin'in oğlu Hüseyin bu hanlığın ilk hükümdarı olarak gösterilmektedir. Hüseyin'in iki kardeşi Ali ve II. Mesud Batı Karahanlılar'ın büyük kağanı olmuşlardır.

Hüseyin, Karahanlılar arasında unvanında Türk kelimesi bulunan (Bilge Türk Tuğrul Hakan) ilk hükümdardır. Hüseyin'den sonra (ö. Receb 551 / Eylül 1156) yerine oğlu Togan Han (Tuğrul Han) Mahmud geçti. Mahmud 559'da (1164) vefat edince kardeşi Nusretü'd-dünyâ ve'd-dîn İbrâhim (son Batı Karahanlı hükümdarı Osman'ın babası IV. İbrâhim) ona halef oldu. Mahmud'un diğer kardeşi Tuğrul Han Nasr ise Fergana tahtına geçti (1168-1173). Tuğrul Han Nasr'ın oğlu Tuğrul Hakan Muhammed 578'de (1182) Fergana'da tahtta bulunuyordu. 606 (1210) yılında Uluğ Sultan Kadır Han unvanıyla Özkent'te tahta çıkan kişi onun oğlu veya kardeşi olmalıdır. Batı Karahanlı Hükümdarı Osman'ın ölümünün ardından Hârizmşah Muhammed'in kendine tâbi olmaya çağırdığı Fergana emîri de muhtemelen bu şahıstır. Osman'ın yeğeni Tâceddin Bilge Han da Fergana koluna mensup olup 613'e (1216) kadar Otrar'da hüküm sürmüş ve Nesâ'da Hârizmşah tarafından öldürülmüştür.

Kaynaklarda Moğol istilâsı anlatılırken Yedisu'da bir Karluk Devleti'nin bulunduğundan bahsedilmektedir. II. Arslan Han adındaki Karluk hükümdarının başşehri Kayalığ (Kayalık) idi. Bir müddet Karahıtaylar'a tâbi olarak hüküm süren II. Arslan Han, 608'de (1211) Karahıtaylar'a tâbiiyetten ayrılıp Cengiz Han'a tâbi olmuş, Mengü Han da onun oğlunu Özkent hâkimi tayin etmiştir. Bunların Hârizmşahlar'ın katliamından kurtularak Yedisu'ya sığınan Fergana Karahanlıları olduğu düşünülebilir.

Teşkilât ve İdare. Eski Türk hâkimiyet anlayışını benimseyen Karahanlılar hâkimiyetin ilâhî menşeli olduğuna, yani devleti yönetme yetki ve gücünü ifade eden "kut"u Tanrı kime vermişse ancak onun hükümdar olabileceğine inanıyorlardı (Yûsuf Has Hâcib, beyit nr. 740-741). Bundan dolayı hükümdarlık kutsal sayılmakta ve kutun kan yoluyla babanın hatundan doğan oğullarının hepsine intikal ettiği kabul edilmekteydi. Yûsuf Has Hâcib'in "Babası bey ise oğlu da bey doğar ve babaları gibi bey olur" sözü (a.g.e., beyit nr. 1950) ve, "Babasının tahtı (yeri) ve adı oğula kalır" atasözü de bu anlayışı ifade etmektedir. Kuta nâil olan hükümdarlar devleti iyi idare etmek, halkın huzur ve refahını sağlamak zorundadır. Aksi takdirde kendisine kutu veren Tanrı katında sorumlu olacaktır.

Karahanlı hükümdarları beg, ilig ("il"e yani devlete sahip olan hükümdar), hakan ve han unvanlarını kullanmışlardır. Bu konudaki çalışmalarıyla tanınan Omeljan Pritsak, ilig unvanının devletin dört yardımcı kağanından sadece ikisi tarafından kullanıldığını, ilig ve hanın birbirinden ayrı unvanlar olduğunu ve farklı rütbeleri gösterdiğini söyler (İA, VI, 251). Reşat Genç ise Kutadgu Bilig ve çeşitli belgelere dayanarak iligin yardımcı kağanı için değil hakan unvanı yerine kullanıldığını ve bu tabirin zaman zaman "ilighan, ilig padişah" şeklinde kaydedildiğini, Kutadgu Bilig'deki "ilig kutı" (beyit nr. 720) sözünün "devletli hükümdar" anlamına geldiğini belirtir (Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 131-132).

Hükümdarlar unvanlarını Muizzüddevle, Şemsülmülk, Müşeyyidüddevle, İzzüddin, Burhânü'l-mülk gibi çeşitli lakaplarla; arslan, buğra, tonga, tamgaç, kara, kadır ve kılıç gibi isim ve sıfatlarla birlikte kullanmışlardır. Karahanlılar'ın kuruluşundan önce Yağmalar tarafından kullanılan Buğra Han (Bugra Karahan) unvanını Karahanlı hükümdarları da kullanmışlardır. Hükümdarlar bunun dışında Tamgaç (Tavgaç) Han ("ülkesi büyük ve eski" anlamına gelen bir unvan), Kadır Han (sert huylu ve çetin hükümdar), Kılıç Han (kılıç gibi keskin kararlı hükümdar), Idıkkut (Tanrı tarafından verilen iktidar yetkisi), sultan ve sâhibkıran gibi unvanlar da kullanmışlardır. Bunların dışında hutbe, sikke, başkent (ordu) (Kâşgar, Balasagun, Talas, Özkent ve Semerkant), saray, otağ (çuvaç), taht, taç, çetr, bayrak, tuğ, nevbet ve hil'at Karahanlı hükümdarlarının hâkimiyet alâmetleriydi. Hakandan sonra söz sahibi olan hükümdar hanımlarına Terken Hatun, şehzadelere tegin (tigin), hânedan mensubu prens ve prenseslerle bunların

çocuklarına da tarım denilirdi.

Saray teşkilâtının başında ulu (ulug) hâcib bulunurdu. Onun emrinde başka hâcibler ve sadece hükümdara mahsus bir de has hâcib vardı. Ulu hâcib emrindeki diğer hâciblerle birlikte devlet adamı, kumandan ve halkın şikâyetlerini dinlemek, haksızlığa uğrayıp şikâyetçi olanları mezâlim günlerinde hükümdarın huzuruna çıkarmak, törenlerde herkesi rütbesine göre yerleştirmek, elçileri karşılayıp her çeşit işlerine bakmakla mükellefti. Kapıcıbaşı ise saray görevlilerinin her türlü tayin ve terfileriyle ilgilenmek, saray hizmetlerinin aksatılmadan yürütülmesini sağlamak ve hükümdarın korunmasıyla alâkalı tedbirleri almakla yükümlüydü. Hükümdar ve diğer saray mensuplarını korumak candarların göreviydi; başlarındaki kumandana emîr-i cândâr denilirdi. Bunların dışında sarayda silâhdar, alemdar, hânsâlar ve câmedar gibi görevliler de vardı.

Merkez teşkilâtının başında yuğruş denilen vezir bulunurdu ve hükümdar adına devlet işlerini yürütürdü. Yûsuf Has Hâcib hükümdarın vezirlikle görevlendirdiği kişiye tuğ, davul, zırh, hil‘at, eyer takımı, at ve vezâret mührü verdiğini söyler (Kutadgu Bilig, beyit nr. 1036, 1766). Vezirin ikbalin son derecesine ulaştığı kabul edilir, ondan ülkeyi iyi yönetmesi, halkın huzurunu temin edecek tedbirleri alması, devlet hazinesini zenginleştirmesi, ülkeyi genişletmesi, hizmet erbabına

iyi davranması istenirdi (a.g.e., beyit nr. 1766, 2178-2180).

Karahanlı devlet teşkilâtında yer alan vezirlerin başkanlık ettiği büyük divanla ilgili mâlûmat yoktur. Ancak Sencer’in inşâ divanından çıkan bazı mektuplarda Batı Karahanlılar’ın meclisi âlîsinden sıkça bahsedilmesi Karahanlılar’da da benzeri bir divanın bulunduğunu göstermektedir (Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 255). Karahanlılar’da büyük divana bağlı olarak çalışan diğer divanların bulunup bulunmadığı konusunda da yeterli bilgi yoktur. Bununla beraber müstevfînin yerine ağıçı (hazinedar), tuğraînin yerine bitigci denilmesi, ılımga ve tamgaçı (mühürdâr) gibi görevlilerden söz edilmesi dikkate alınarak bu teşkilâtın mevcut olduğu söylenebilir.

Hükümdarın fermanlarına yarlık denir (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III,

42) ve bunlar hükümdarın damgasını taşırdı (a.g.e., III, 353). Uygur harfleriyle yazılan fermanları kaleme alan kâtiplere ılımga adı verilirdi (a.g.e., I, 143; kâtiplerin taşıması gereken vasıflar için bk. Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 259 vd.). Hazineye ağı kaznakı ve kaznak, daha sonraları hazine ve kenc, hazinedara ise ağıçı denildiği ve XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren malî işlerle uğraşanlar için müstevfî ve âmil unvanlarının kullanıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 263).

Karahanlı hükümdarları bizzat mezâlim mahkemelerine başkanlık ettikleri gibi kendilerine vekâlet etmek üzere bir kadıyı da görevlendirebilirlerdi. Meselâ Tamgaç Buğra Han İbrâhim b. Nasr, Kadı Ebû Nasr Mansûr b. Ahmed b. İsmâil'i Semerkant ve civarına sâhibü'l-mezâlim tayin etmişti (a.g.e., s. 266; Muhammed Khadr, JA, CCLV [1967], s. 320). Şer'î davalara ise kādılkudâtın nâibi durumundaki kadılar bakardı. Batı Karahanlı Hükümdarı Ahmed b. Hızır Han, kadı ve fakihlerden oluşan bir mahkeme heyeti tarafından zındıklıkla suçlanarak yargılanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştı (İbnü'l-Esîr, X, 243-244).

Karahanlı Devleti eski Türk idarî geleneğine uygun olarak ikili teşkilât esasına göre idare edilirdi. Doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılan devletin doğu kısmı doğrudan büyük hakan, batı tarafı ise onu metbû tanıyan bir hânedan mensubu tarafından yönetilirdi. Meselâ Ebû Nasr Ahmed b. Ali büyük hakan olarak iktidarı elinde bulunduruyor, kardeşi Nasr b. Ali de ona tâbi olarak başta Mâverâünnehir olmak üzere Fergana'dan itibaren devletin batıdaki topraklarını idare ediyordu. Bu durum devletin ikiye ayrıldığı 1041-1042 yıllarına kadar sürmüştür (Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 269). Vilâyetler ise hânedan mensupları, nâibler ve valiler tarafından yönetilirdi. Meselâ İlig Han Nasr, Semerkant'ın idaresini kardeşi Câfer Tegin'e verirken Buhara'ya da bir vali tayin etmişti (a.g.e., s. 270).

Diğer Türk devletlerinde olduğu gibi askerî karaktere sahip olan Karahanlılar da ordu saray muhafızları, hassa ordusu, hânedan mensuplarıyla vali ve diğer devlet adamlarına bağlı güçler, Çiğil, Karluk gibi devlete tâbi Türk kabilelerine mensup kuvvetlerden teşekkül ediyordu. Yatgak ve turgak denilen saray muhafızları hükümdarı ve sarayı gece-gündüz korumakla görevliydi. Gulâmlar küçük yaşta satın alınarak yetiştirilirdi. Gulâmlardan oluşan muhafızlara bir subaşı kumanda ederdi

(a.g.e., s. 288). Ölen hükümdarın ve devlet adamlarının gulâmları yeni hükümdarın hizmetine girerdi (a.g.e., s. 290). Hükümdarın şahsına bağlı ücretli askerlerden meydana gelen hassa ordusu hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ın 12.000 Türk köleden oluşan ordusu bulunduğu bilinmektedir (Bündârî, s. 239). Ordunun maaşı ve savaş araç gereçleriyle ilgilenen askerlerin kayıtlarını tutan bir divan teşkilâtının (Dîvân-ı Arz, Dîvânü'l-ceyş) mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Askerlerin adları ve istihkakları Ay bitiği denilen (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 40) bir deftere kaydedilirdi. Özellikle Batı Karahanlılar'da hassa askerlerinin iktâ sahibi olduğu söylenebilir (Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 293). Hükümdarın belli bölge ve vilâyetleri yönetmek üzere görevlendirdiği hânedan mensuplarının ve valilerin de kendilerine bağlı askerî birlikleri bulunmaktaydı.

Karahanlı ordusunda başta Çiğiller olmak üzere muhtelif Türk kavimlerine mensup kuvvetler vardı. Çiğiller'in kumandanları Karahanlılar'la Selçuklular arasındaki siyasî ilişkilerde önemli rol oynamışlar, aynı şekilde Karluklar da XII. yüzyıla kadar Karahanlı ordusunda hizmet etmişlerdir. Ali Tegin'in Buhara yakınlarındaki Harluhordu denilen askerî karargâhı Karluklar'ın Karahanlı ordusuna hizmet ettiklerini göstermektedir (İA, VI, 259). Ugraklar'ın Uygurlar'la yapılan savaşlarda Karahanlı ordusunda görev yaptıkları (Dîvân-ı lugāti't-Türk Tercümesi, III, 183), Basmil ve Çomullar'ın da orduda görev aldıkları bilinmektedir (Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 296).

Hunlar'dan beri uygulandığı bilinen onlu sistemin Karahanlı ordusunda da tatbik edildiği söylenebilir. En küçük askerî birliğe otag, kumandanına otagbaşı denilirdi. Otagbaşının emrinde yaklaşık on kişinin bulunduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra sırasıyla yaklaşık elli kişiden oluşan hayl (hil de denilen takım) ve onotag denilen askerî birlikler geliyordu. Onotağın yaklaşık 100 kişiden oluştuğu tahmin edilmektedir (a.g.e., s. 317). Her ordunun başındaki kumandan subaşı unvanıyla anılırdı. Yûsuf Has Hâcib'in, "On iki binlik ordu büyük bir kuvvet" ve, "Dört bin asker tam bir ordudur" şeklindeki ifadelerinden (Kutadgu Bilig, beyit nr. 2334, 2335) bu orduların 4000-12.000 kişilik askerî birliklerden meydana geldiği tahmin edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 14, 28, 30, 32, 40, 61, 63, 92, 101, 108, 142-143, 255, 271, 376, 408, 410, 441; III, 42, 77, 157, 170, 183, 353; ayrıca bk. İndeks.; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 92, 161; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 29-30, 48-49, 57, 76-77, 147-148; ayrıca bk. İndeks; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 95-97; ayrıca bk. İndeks; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 187-188, 201-202, 260; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1375, s. 68-69, 77, 84, 91, 197-199, 215, 220, 233, 283, 325, 331, 338, 409, 509, 526-530, 547, 551, 673, 677; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1974, beyit nr. 720, 740-741, 1036, 1766, 2178, 2180-2183, 2193, 2334-2335, 2731; ayrıca bk. türlü beyitler; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 122-124; ayrıca bk. İndeks; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Oxford 1921, III, 374; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden-London 1910, s. 28, 46; ayrıca bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 458-459; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 37, 44-45, 54, 63; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 419-423, 564-566; III, 279-283; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 100, 108, 300, 462; X, 120, 243-244, 350; XI, 82-84; ayrıca bk. İndeks; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 60; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 245, 252, 307; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 297, 301-302, 305-307, 331-334; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 514-519; Ahmed el-Menînî, el-Feṭhu'l-vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî, Kahire 1286, II, 26 vd., 76 vd. 128 vd.; S.-L. Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London 1876-89, III, 120-126; IX, 193-197; Ahmed Tevhîd,

Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, 1-36; M. Fuad Köprülü, Türkiye Tarihi, İstanbul 1923, I, 106-120; İbrahim Kafesoğlu,

Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 1, 2, 13-19, 28-29, 121-122, 151; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, bk. İndeks.; a.mlf., "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgubilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", TED, I (1970), s. 1-38; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, bk. İndeks.; III, 1, 3-4, 42, 134-135, 172, 178, 373; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1957, bk. İndeks; Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 58-59; a.mlf., "Karahanlılar Tarihine Ait Bazı Kayıtlar", TY, V/11 (1966), s. 7-10; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kâzım Yaşar Kopraman - Afşar İsmail Aka), Ankara 1975, bk. İndeks; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; a.mlf., "Kutadgu Bilig'in Zikrettiği Bugra Han Kimdir?", TM, I (1925), s. 221-226; a.mlf., "Ali Tegîn", İA, I, 358; a.mlf., "Böri Tigin", a.e., II, 740-741; a.mlf., "Bugra-Han", a.e., II, 760-761; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvarā al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976; Erdoğan Merçil, "Karahanlılar", TDEK, s. 794-799; a.mlf., Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 18-33; M. F. Grenard, "Satuk Buğrahan Menkıbesi ve Tarih" (trc. Osman Turan), Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980, s. 245-308; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981; a.mlf., "Karahanlılar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 137-179; Emel Esin, "Türkler'in İslâmiyet'e Girişi", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 296-306; a.mlf., "Türk San'at Tarihinde Karahanlı Devrinin Mevkii", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 100-130; a.mlf., "Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Hâkan İbrahim'in (H. 444-60/1052-68) Samarkand'da Yaptırdığı Âbideler", STY, VIII (1979), s. 37-55; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 139-140; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 119-122; a.mlf., "Arslan Han", DİA, III, 401; P. B. Golden, "The Karakhanids and Early Islam", The Cambridge History of Early Inner Asia (ed. D. Sinor), Cambridge 1990, s. 343-373; a.mlf., "Qarakhanids", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, X, 230-231; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdârî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1998, tür.yer.; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996; a.mlf., "Ilek-K͟hāns or Ḳarak͟hānids", EI² (İng.), III, 1113-1117; V. V. Grigorev, "Karachanidy v Maverannagre po Tarichi Muneddzimabasi v

osmankom texte s prevodom i primecanijami", ZVO, sy. 17 (1874), s. 189-258; R. Vasmer, "Zur Münzkunde der Qarāhāniden", MSOS, XXXIII (1930), s. 83-105; Osman Turan, "İlig Unvanı Hakkında", TM, VII-VIII (1952), s. 192-199; O. Pritsak, "Die Karachaniden", Isl., XXX (1952), s. 17-68; a.mlf., "Karahanlılar", İA, VI, 251-273; Muhammed Khadr, "Deux actes de Waqf d'un parahanide d'Asie centrale", JA, CCLV (1967), s. 304-334; Şinasi Tekin, "Bilinen En Eski İslâmî Türkçe Metinler: Uygur Harfleriyle Yazılmış Karahanlılar Devrine Ait Tarla Satış Senetleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1975, s. 157-186; Müsfir b. Sâlim b. Arîc el-Gāmidî, "ʿAlâḳātü'l-Ḳaraḫâniyyîn bi-Türkistân ve bilâdi Mâverâʾinnehr bi'd-düveli'l-İslâmiyyeti'l-mücâvire ve devrühüm fî neşri'l-İslâm (382-482/992-1089)", Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, III/5, Mekke 1411/1991, s. 239-278; B. D. Kochnev, "The Origins of Karakhanids: A Reconsideration" (trc. J. Paul), Isl., LXXIII (1996), s. 352-357.

Abdülkerim Özaydın

Karahanlı Türkçesi.

X. yüzyılın başlarında Mâverâünnehir ile Doğu Türkistan arasındaki bölgede kurulan Karahanlı Devleti'nin kullandığı yazı diline Karahanlı Türkçesi ya da Hâkāniye Türkçesi denir. Buna, Çağatay Türkçesi'nin teşekkülüne kadar Orta Asya Türk edebiyatının ortak edebî dili olması sebebiyle Müşterek Orta Asya Türkçesi adı da verilmiştir. Dil, lehçe ve şivelerin coğrafya ismiyle anılması uygun olmadığından genellikle yabancı Türkologlar'ın tercih ettiği bu son adlandırma doğru kabul edilmemektedir. Türkçe'nin çeşitli dönemlerinin adlandırılmasında Çağatay, Hârizm ve Osmanlı Türkçesi gibi devlet ismi de kullanıldığından bu dönem için Karahanlı Türkçesi veya Türkistan Türkçesi denmesi daha uygundur. Doğu Türkçesi de denilen Çağatay Türkçesi'nin esasını Karahanlı Türkçesi teşkil eder. Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk'te bu dönemdeki yazı dili için Hâkāniye Türkçesi ile birlikte sadece Türkçe ifadesine de yer vermiştir.

Karahanlı Türkçesi Eski Türkçe'nin kullanıldığı bölgenin dışında İslâm medeniyetinin etkisinde gelişen ve Eski Türkçe'nin dil özelliklerini küçük değişikliklerle devam ettiren bir şivedir. Orta Türkçe dil devresinin ilk yazı

dili olması vasfını da taşıyan XI-XII. yüzyıllar arasındaki bu dönemde Uygur yazısıyla birlikte Arap yazısı da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime hazinesi bakımından Eski Türkçe'ye göre daha zengin olan bu dönemde Eski Uygurca devresinde dile giren Budizm'le ilgili kelimelerin birçoğu atılmış, bunların yerine Arapça ve Farsça'dan İslâmiyet'le ilgili kelimeler alınmıştır. Karahanlı Türkçesi'nin eldeki örnekleri şu eserlere dayanmaktadır: 1. Kur'an Tercümesi. Doğu Türkçesi ile yazılmış, günümüze kadar ulaşan Kur'an tercümelerinin dilinden, bu metinlerin ya Sâmânîler'den Mansûr b. Nûh zamanında (961-976) Kur'an'ın Farsça'ya ilk tercümesi yapılırken ya da XI. yüzyılda Türkçe'ye de çevrilmiş olduğu anlaşılmaktadır (İnan, TDl., I/6 [1952], s. 12-15; Togan, III/1-2 [1960], s. 134-140). 2. Kutadgu Bilig*. Balasagunlu Yûsuf Has Hâcib tarafından 1069 yılında yazılmış 6645 beyitlik bu eserde eski ve yeni kültür çevrelerinden yabancı asıllı kelime az miktarda bulunduğundan dili henüz saflığını koruyan bir Türkçe olarak kabul edilebilir. 3. Dîvânü lugāti't-Türk*. Kâşgarlı Mahmud'un 1074 yılında telif ettiği eser Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla kaleme alınmıştır. Türkçe'nin ilk sözlüğü olmasının yanı sıra içinde çeşitli Türkçe şiirlerin yer alması bakımından da önemli olan eserde ayrıca o dönemdeki Türk boyları ve bunların dilleri hakkında bilgi verilir. 4. Atebetü'l-hakāyık*. Edib Ahmed Yüknekî tarafından yazılan eser 101 dörtlükten oluşur. Yazılış tarihi ve yeri bilinmese de eser Karahanlı Türkçesi'nin son zamanlarına ait olmalıdır. Yabancı kelime nisbeti Kutadgu Bilig'e göre bir hayli çoğalmıştır. 5. Dîvân-ı Hikmet*. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinden oluşan eserin günümüze ulaşan nüshaları Ahmed Yesevî'nin dilini yansıtmasa da XII. yüzyılın ilk yarısında yazıldığı tahmin edildiğinden Karahanlı Türkçesi'nin ürünlerinden sayılmaktadır. Dîvânü lugāti't-Türk'te 8624, Kutadgu Bilig'de 2961 ve Atebetü'l-hakāyık'ta 1306 madde başı sözün bulunması, Karahanlı Türkçesi'nin kelime hazinesinin zenginliğini göstermesi bakımından bir fikir vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Brockelmann, Osttürkische Grammatik der Islamischen Litteratursprachen Mittelasiens, Leiden 1954; Mecdut Mansuroğlu, "Das

Karakhanidische”, Ph.TF, I, 87-112 (bu yazının tercümesi için bk. “Karahanlıca”, Tarihi Türk Şîveleri, haz. Mehmet Akalın, Ankara 1979, s. 141-182); A. M. Şçerbak, Grammatiçeskiy Oçerk Yazıka Tyurkskih Tekstov X-XIII vv. İz Vostocnogo Turkestana, Moskova-Leningrad 1961; Abdülkadir İnan, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme, Ankara 1961; a.mlf., “Eski Türkçe Üç Kur’an Tercümesi”, TDl., I/6 (1952), s.12-15; Ali Karamanlıoğlu, Türk Dili Nereden Geliyor Nereye Gidiyor, İstanbul 1972, s. 45-75; Burhan Paçacıoğlu, Orta Türkçe: Karahanlı, Harezm, Kıpçak ve Eski Anadolu Türkçesi, Sivas 1995, s. 1-27; Necmettin Hacıeminoğlu, Karahanlı Türkçesi Grameri, Ankara 1996; Zeki Velidi Togan, “Londra ve Tahrandaki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair”, İTED, III/1-2 (1960), s. 133-160; J. Eckmann, “Kur’an’ın Doğu Türkçesi’ne Tercümeleri”, TDED, XXI (1975), s. 15-24.

Necmettin Hacıeminoğlu

MİMARİ.

Asya’da İslâmî dönem Türk mimarisinin izlenebilen gelişmesinin ilk eserleri Karahanlılar devrinde ortaya çıkar. İlk Karahanlı eserleri kerpiç

yapılardır. Sonraları ise tuğla mimarisinin en güzel örnekleri verilmiştir. İlk kerpiç yapılardan eski Dihistan Mezarlığı’nda Şîr-Kebîr adlı büyük kubbeli yapı stuko kaplamalarıyla ve sağlamlığıyla dikkati çeker. Son zamanlarda Kara Hoço surları dışında müslüman tüccarlar için yapılmış bir mescid olarak tanımlanan yapı bu yapıya çok benzemektedir. Tek kubbeli merkezî plan şeması erken dönem için oldukça dikkati çeken bir özelliktir.

Karahanlı devri camilerinden iki önemli örnek, Anadolu Türk mimarisinde en olgun şekline kavuşacak olan enine gelişmiş, mihrap önünde kubbeli cami planıyla merkezî planlı cami formunun ilk örnekleri olarak ele alınabilecek planlama olgunluğu göstermektedir. Kerpiç ve tuğlanın birlikte kullanıldığı Buhara yakınındaki Hazara Camii kare planlı bir yapıdır. Ortada tuğladan pâyelerin taşıdığı dört tuğla kemer merkezî kubbeyi taşımaktadır. Köşelerde de birer kubbe yer alır. Aradaki boşluklar ise tonozlarla örtülmüştür. Duvarlar kerpiçtendir. Bu ilgi çekici XI. yüzyıl yapısının yanı sıra eski Merv yakınında XI. yüzyıl sonu ile XII. yüzyıl

başlarına tarihlenen Talhatan Baba Camii tamamen tuğladan yapılmıştır. Enine dikdörtgen planın ortasında mihrap önünde yapının bütün genişliğiyle bir kubbe yer almaktadır. Yanlara doğru ortada birer geniş pâyeye oturtulmuş tromplu bir kubbe vardır. Yan taraflarda ise tonozlar kullanılmıştır. İleriki gelişmelere esas olan bu iki plan tipinin bu olgunlukta olması dikkat çekicidir. Diğer Karahanlı camilerinden ise tam olarak günümüze ulaşan bir örnek yoktur. Buhara'da Mugak Attari Camii'nin portal cephesi, pişmiş toprak zengin süslemeler arasında çini süslemenin de kullanıldığı erken döneme ait bir örnektir. Buhara'daki yapıların çoğu Arslan Han tarafından yaptırılmıştır. Bunlardan 1119 tarihli Namazgâh Camii'nin mihrap duvarındaki sarı kırmızımtırak küçük parlak tuğlalardan geometrik kûfî kitâbeler dikkati çeker. XII. yüzyıl başlarında inşa edilen Mescidi Cum'a ise orijinal şekliyle zamanımıza kadar gelememiştir. Ancak Buhara şehrinde bir sembol haline gelen ve Kalan Minare adı verilen minaresi, Arslan Han'ın adını ve 1127 tarihini veren kitâbesiyle Karahanlı tuğla işçiliğinin önemli bir örneğidir. Kuşaklar halinde değişik geometrik süslemelerle kaplanmış olan minarenin bir benzerine de Özkent'te rastlanmaktadır. Buhara'daki minareye öncü olduğu kabul edilen bu minarenin bağlı olduğu cami de yıkılmıştır. Tirmiz yakınında Çar Kurgan'da 1108-1109 tarihli diğer bir minarede Serahslı bir usta olan Ali b. Muhammed'in adı yazılıdır. On altı yivli bir gövde halinde yükselen minare Karahanlı minarelerinin başka tipte bir uygulamasıdır. Son araştırmalarda Tirmiz'deki minarenin Selçuklu hâkimiyetinden kaldığı anlaşılmakla birlikte her iki tip minare de Türkistan'da ilk minare örnekleridir. Daha önce Sâmânîler'in minareleri ahşap malzemedendi ve sık sık yangına mâruz kalıyordu.

Karahanlı mimarisinin geliştirdiği çok önemli bir yapı tipi türbelerdir. Karahanlı türbeleri cephe mimarisine özel bir önem veren, tuğla süslemelerin hâkim olduğu zengin mezar anıtı mimarisinin erken örnekleridir. Özbekistan'da Tim'de 977-978 tarihli Arap Ata Türbesi bu tipin en belirgin örneğidir. Kare planlı ve tek kubbeli yapı kubbeye geçişte kullanılan üç dilimli, yonca biçimi tromplarıyla ileriki gelişmeler için ilgi çekici bir adım teşkil ettiği gibi diğer Karahanlı türbelerinin cephelerini de etkileyen cephesiyle ayrıca önem taşır. Kademeli şekilde dikdörtgen çerçevelerle çevrelenmiş olan ve yükseltilen cephenin ortasında sivri kemerli bir niş ile giriş kapısı, üstte ise üç pencere açıklığı yer alır. Talas'ta

XII. yüzyıl başından Ayşe Bîbî ve Balacı Hatun türbeleri Karahanlı tuğla mimarisinin diğer iki önemli eseridir. Ayşe Bîbî Türbesi, Nasr b. İbrâhim ile evlenmiş olan Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın kızı Ayşe Bîbî için yaptırılmıştı. Cephenin iki yanında yer alan minare biçimindeki ortası daralan kuleleri ve cephenin bütünü, altmış dört değişik süsleme ile işlenmiş sırlı tuğla bir kaplamaya sahiptir. Fergana vadisinin doğusunda Özkent'te bulunan yan yana üç türbe kubbeli yapılar olup Karahanlı tuğla mimarisinin önemli eserlerindendir. Ortadaki 1012 tarihli Nasr b. Ali Türbesi tromplu kubbeli bir yapıdır; bugün ise kubbesi yıkıktır. Sivri kemerli trompların altındaki küçük nişlerde

lotuspalmetlerden bitki süslemeleri dikkati çeker. Cephedeki bordürlerde kırık sekizgenlerin kesişmesinden meydana gelen dörtlü düğümler, Türk süslemelerinde her devirde görülen geometrik desenlerin ilk örneklerindendir. Solda 1152 tarihli Celâleddin Hüseyin Türbesi sivri kemerli geniş bir nişle açılan cepheye sahiptir. Geometrik ve bitkisel süsleme yanında kitâbe kuşaklı kemeri ve fîrûze çini kaplama izleri dikkati çeker. Sağdaki türbe ise 1186 tarihlidir. Muhammed b. Nasr'ın bu türbesinde de aynı mimari esaslar ve süsleme hâkimdir. Kâsân yakınında Sefîdbulan'da Şeyh Fâzıl Türbesi XII. yüzyıl ortalarından değişik bir uygulamadır. Kare planlı yapının kubbesi dışarıdan belirtilecek şekilde üç kat kasnağa oturtulmuştur. Burada diğer Karahanlı türbelerinin aksine dış görünüş basitliğine karşılık içte zengin stuko dekoru ile kaplıdır.

Karahanlılar şaşılacak olgunlukta ve büyüklükte bir kervansaray mimarisinin de geliştiricileridir. Şemsülmülûk Nasr b. İbrâhim'in yaptırdığı iki kervansaraydan Buhara-Semerkant yolunda, 1078-1079 tarihli Ribât-ı Melik'in pîştâk denilen anıtsal taçkapısı ile cephesi ayaktadır. 86 × 86 metrelik boyutlara ulaşan bu yapının cephesinde kerpiç üstüne tuğla kaplı geniş yivli bir düzen dikkati çeker. Üstte sivri kemerlerle birbirine bağlanan bu iri yivler bütün bölge için karakteristik olmuştur. Çar Kurgan minaresinde de rastlanan bu form ilgi çekici bir gelişmeyle Anadolu'da da kendini gösterecektir. Son araştırmalara göre geniş bir külliye biçiminde ele alınmış olduğu anlaşılan bu yapı kazılar sonucunda ilgi çekici bir restitüsyonla tanıtılmıştır. Köşelerde kulelerle sınırlandırılmış olan anıtsal cephenin arkasında üzeri açık üçlü bir avlu tasarımı yer almaktadır. Bunun arkasında ikinci bir anıtsal giriş kapalı bölüme götürmektedir. Ortada sekiz

köşeli bir destek dizisine oturtulmuş büyük merkezî kubbe on altı küçük kubbe ile çevrelenmiştir. Merkezî kubbe ile örtülü bu kare mekânın iki yanında üzerleri kısmen açık iki yan avlu bulunmaktadır. Geç dönem İran kervansaraylarının kapalı bölümlerini andıran böyle bir tasarım eğer gerçekten yapının ilk dönemine aitse, bu Karahanlı kervansarayı, açık ve kapalı bölümleriyle Türk mimarisinin ileriki kervansaray şemalarının da bir öncüsü olmak durumundadır. Karahanlı kervansarayları XI. yüzyıl ile XII. yüzyılın başlarında sağlam bir temel olmuştur. Dihistan, Akçakale, Dâye Hatun, Başane (Kutluşehir) kervansarayları Büyük Selçuklu kervansarayları ile (ribâtlar) yakın plan ve form benzerliklerine sahiptir. Başane Kervansarayı ise plan şemasıyla Anadolu'daki sultan hanlarının plan şemasını andırmaktadır. Üzerinde iyice durulması gereken Türk mimarisinin bu erken devrinde Karahanlılar, cami ve türbeleriyle ileriki gelişmeleri etkileyecek olan ilk adımları atarken kervansaray mimarisinde gerçekleştirdikleri avlueyvan ve kubbe kompozisyonlarıyla da öncülük ediyorlardı.

1066'da İbrâhim Tamgaç Han'a mal edilen ve kazılarda kısmen aydınlatılan Semerkant'ta Kusem b. Abbas Meşhedi karşısındaki yapının eyvanlı-avlulu bir Karahanlı Medresesi olduğu düşünülmektedir. Karahanlı sarayları hakkında da kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Sonradan Gazneli, Gurlu ve Büyük Selçuklular'ın da kullandığı Tirmiz Sarayı önemli bölümleriyle aydınlatılmıştır. Yüksek portalleri, kare planlı köşkleri, eyvanlardaki taht salonu ve çok çeşitli tekniklerdeki süslemeleriyle XI-XII. yüzyıl sivil mimarisi için örnek ve sentez bir anıt olarak değerlendirilir.

Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan bölgesinde hâkim olan Karahanlılar bir yandan Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan bölgelerinde hâkim olan Gaznelilerle öte yandan Büyük Selçuklular'la sürekli ilişki içinde olduklarından Asya'da Türk mimarisinin kaynak ve yayılışında önemli rolleri olmuştur.

Karahanlı mimarisinde tarihlendirmede özellikle mezar anıtları için karışıklıklar vardır. Fakat genelde bölge ve dönem olarak onlara mal edilen yapıların üslûp ve tasarımları, ileriki gelişmelerde yerini bulacak olan oturmuş plan şemaları ve formların erken örnekleri olma özelliğini korumaktadır. Bu bakımdan geniş bir zaman dilimine ve coğrafî bölgeye

yayılmış olan bu dönemin mimarisini sağlam temellere oturtmak pek çok sorunu çözecektir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Cohn-Wiener, Turan: Islamische Baukunst in Mittelasien, Berlin 1930, tür.yer.; G. A. Pugachenkova, Puti razvitiya arkhitektury yuznogo Türkmenistana, Moskova 1958, tür.yer.; a.mlf. - V. I. Rempel, Zodchestvo Uzbekistana, Taşkent 1959, tür.yer.; a.mlf.ler, Istoriya Iskusstvo Uzbekistana, Moskova 1965, tür.yer.; V. I. Rempel, Arkhitektury Ornament Uzbekistana, Taşkent 1961, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı I, İstanbul 1972, s. 19-36; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 27-42; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 195-241; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 1-25; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 97-167, 183-198, 219-220; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 8-13; a.mlf., “Dört Yarım Kubbeli Cami Plan Şemasının Kaynakları Hakkındaki Görüşler Üzerine”, TKA, XXIV/1 (1986), s. 1-6; H. Field - E. Brostow, “Excavations in Uzbekistan, 1937-39”, AI, IX (1942), s. 143-159; Emel Esin, “Türk San’atı Tarihinde Karahanlı Devrinin Mevkii”, TTK Bildiriler, VI (1967), s. 100 vd.; a.mlf., “Ribâṭ-i Melik Ḫaḳanî Sülâlesinden İbrâhîmoğlu Çu Tigin İkinci Naṣr Şemsü’l-Mulk ve Ḫarcang’de h. 471/1078’de Yaptırdığı Külliye”, Erdem, II/5, Ankara 1986, s. 405-425.

Ara Altun

KARAHAYDAROĞLU MEHMED

(bk. HAYDAROĞLU MEHMED).

KARAHITAYLAR

Doğu ve Batı Türkistan’ın büyük bir kısmında hüküm süren Moğol devleti (1130-1211).

Tarih sahnesine ilk defa IV. yüzyılda çıkan ve Orhun kitâbelerinde “doğudaki Türk düşmanı kavim” şeklinde tanıtılan Moğol asıllı Hıtaylar’ın (Kıtaylar-K’itan) anavatanları Mançurya’nın güneyidir. X. yüzyılın başında Yehlü Apaochi (Apaoki) adlı Hıtay reisi, kavminin bütün boylarını itaat altına alarak Moğolistan’ın büyük bir kısmına hâkim oldu ve 916 yılında kendini hükümdar ilân etti. Onun oğlu Te Kuang (926-947) Kuzey Çin’in bir kısmını ele geçirerek orada Çinliler’in Liao hânedanı dedikleri devleti kurdu. Kuzey Çin’de iki yüzyıldan fazla hüküm süren Liao İmparatorluğu’nun güney sınırları Chili eyaletinin kuzeyinden -şimdiki Pekin dahil-Shanhsi’ye kadar uzanıyordu; ayrıca bütün Moğolistan ve Mançurya halkları, hatta Kırgızlar da bu devlete bağlanmıştı. Hıtaylar 1009’da batıya yöneldiler ve Uygurlar’la Karahanlılar’ı tehdit etmeye başladılar. Fakat Karahanlılar tarafından Balasagun yakınlarında bozguna uğratılarak (1016) batıya ilerleyişleri bir yüzyıl geciktirildi. Bununla beraber Oğuzlar’ın İran’a ve Peçenekler’in Avrupa’ya doğru göçleri Hıtaylar’ın bu ileri harekâtıyla ilgili görülmektedir. Liao hânedanının yıkılışından sonra Hıtaylar’ın büyük bir kısmı Tunguz kavmine mensup olan Curcenler’in hâkimiyetini kabul ederken Liao İmparatorluğu’nun kurucusu Apaochi’nin sekizinci göbekten torunu olan Prens Yehlü Taşi, yönetimi altındaki küçük bir grup ve Batı Moğolistan’daki birçok kavmin desteğini sağladıktan sonra Türkistan’a doğru ileri harekâta geçti.

1121-1126 yıllarında İslâm âlemiyle temasa geçen Yehlü Taşi kumandasındaki Karahıtay ordusu 1128 yılında Balasagun, Hoten ve Kâşgar bölgesine ilk girdiğinde Doğu Karahanlı Hükümdarı Arslan Han Ahmed b. Hasan tarafından mağlûp edildi. Fakat 1130 baharında Yenisey boyundaki Kırgız topraklarını geçtikten sonra tekrar güneybatıya yönelerek Tarbagatay’da İmil şehrini kuran Yehlü Taşi, Karluklar’la Kanglı boyları tarafından sıkıştırılan Karahanlı hükümdarının yardım istemesi üzerine herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Balasagun’a kadar geldi ve bu

fırsattan yararlanarak Kâşgar, Beşbalık ve Hoten'i de kendine tâbi kılıp başşehri Balasagun olan Karahıtay Devleti'ni kurdu (1130). Yehlü Taşi'nin Liao İmparatorluğu'na mensup olmasından dolayı Çin kaynakları bu devleti Hsi Liao (Batı Liao) adıyla zikretmişlerdir. Türk-İslâm kaynakları ise büyük bir ihtimalle Hıtâ (Hatâ) dedikleri Kuzey Çin'deki Liao İmparatorluğu'ndan ayırt etmek için bu devlete Karahıtay adını vermişlerdir. Bundan sonra "gürhan" unvanıyla anılan Yehlü Taşi (1130-1142), önce eski yurtlarını geri almak için Kuzey Çin topraklarına bazı seferler düzenlediyse de pek başarılı olamadı. Bunun üzerine batıya yönelerek Mâverâünnehir'e ve Doğu İran'a saldırdı. 531'de (1137) Hucend yakınlarında Selçuklu Sultanı Sencer tarafından tayin edilen Batı Karahanlı Hükümdarı Mahmûd b. Muhammed'i mağlûp eden Yehlü Taşi daha sonra da Sultan Sencer'i Katvân savaşında ağır bir bozguna uğrattı (5 Safer 536 / 9 Eylül 1141). Toplam 30.000 kayıp veren Sencer Tirmiz'e kaçarken eşi Terken Hatun ve önde gelen emîrleri esir düştü; Mahmud Han da ülkeyi terketti. Katvân savaşının Karahıtaylar'ın zaferiyle sonuçlanması Büyük Selçuklular'ın yıkılışına zemin hazırladığı gibi bütün İslâm dünyasının siyasî, içtimaî ve iktisadî buhranlara sürüklenmesine de yol açmıştır. Böylece karşılarında rakip kalmayan Karahıtaylar, Ceyhun ırmağının sağ kıyısına kadar bütün Mâverâünnehir'i ele geçirdiler ve Buhara'da kendilerine direnen Burhan ailesinden Sadr Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz işgal sırasında şehid edilince yerine Alp Tegin adlı birini vali tayin ettiler. Semerkant'ta ise Batı Karahanlı tahtına Tamgaç Buğra Han III. İbrâhim b. Muhammed'i oturttular ve vergi toplamak üzere memurlar görevlendirip geri çekildiler. Bu arada Hârizmşahlar'ı da yılda 30.000 dinar vergiye bağladılar.

1170 veya 1172'de Karahıtay ordusu vergisini vaktinde ödemeyen Hârizmşahlar üzerine sefere çıktı ve öncü kuvvetlerinin kumandanı Ayyâr Beg'i yenerek esir aldı. Bu sırada Hârizmşah İlarslan öldü ve başlayan taht mücadelesinde taraflardan biri olan hükümdarın büyük oğlu Cend Valisi Alâeddin Muhammed Tekiş, babasının veliaht seçtiği küçük kardeşi Sultanşah Mahmud ile annesi Terken Hatun'a karşı Karahıtaylar'dan yardım istedi ve tahta çıktığı takdirde vergileri muntazam bir şekilde ve fazlasıyla ödeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Karahıtaylar'ın başında bulunan Yehlü Taşi'nin kızı Çiengtien (1164-1177) kocası Fuma'yı büyük bir orduyla yardıma gönderdi. Tekiş'i Hârizm'e kadar götüren Fuma Gürgenç'e yaklaştığında orada bulunan Sultanşah ve annesi Terken Hatun

şehri terkettiler; sonuçta Tekiş tahta çıktı (568/1173). Fakat Tekiş, Karahıtaylar'ın yardımıyla tahta çıkmasına rağmen onlara karşı tutumunu değiştirdi. Çiengtien de bu defa kocası Fuma'yı Tekiş'e karşı Sultanşah'ın yardımına gönderdi. Ancak Tekiş bentleri açıp yolları ve geçitleri sular altında bırakınca Karahıtay kuvvetleri geri dönmek zorunda kaldı (yaklaşık 1175).

1198 yılında Gurlular'dan Bahâeddin Sâm b. Muhammed'in Karahıtaylar'a bağlı bir Türk beyi tarafından idare edilen Belh şehrini alması üzerine Karahıtay ordusu Tayangu'nun kumandasında Ceyhun ırmağını geçerek Cûzcân'ın bir kısmını ve civar vilâyetleri yağmaladı. Fakat daha sonra yapılan savaşta Gur ordusuna yenildi ve 12.000 kayıp verdi. Bu yenilginin sebebini Hârizmşahlar'a yükleyen Karahıtaylar onlardan tazminat istediler; reddedilince de başşehirleri Gürgenç'i kuşattılar. Ancak Alâeddin Tekiş geceleri yaptığı baskınlarla kuşatmanın kaldırılmasını sağladı. 1204 yılından itibaren Karahıtaylar, Hârizmşahlar'la Gurlular arasındaki mücadelede aktif rol oynamaya başladılar. Gürhan Yehlü Ch'eluku (1178-1211), Gurlular'a karşı kendisini desteklemesini isteyen Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş'e yardım amacıyla Tayangu kumandasında büyük bir ordu gönderince Gurlular geri çekilmek zorunda kaldılar. Fakat Tayangu onları takip etti ve Gurlu Hükümdarı Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed Endhûd (Endhûy) Kalesi'ne sığındı. Karahıtaylar, yanlarında bulunan kendilerine tâbi Batı Karahanlı Hükümdarı Sultan Osman'ın ara buluculuk yapması üzerine saldırmaktan vazgeçip Gurlular'ın verdiği hazine, silâh, techizat ve filleri alarak geri döndüler.

1206'da Karahıtaylar'ın yardımıyla Tirmiz'i alan Hârizmşah Muhammed b. Tekiş çevresindeki bütün müslüman rakiplerini sindirmişti ve artık onlara bağlı kalmak istemiyordu. Karahıtaylar da eski güçlerini yitirdikleri için kendilerine tâbi bölgeleri eskisi gibi kontrol altında tutamıyorlardı. Hârizmşah Muhammed b. Tekiş

önce Semerkant ve Buhara'yı ele geçirdi; daha sonra da Seyhun ırmağını geçerek Tayangu'nun ordusunu İlâmış sahrasında (veya Talas'ta) mağlûp edip kendisini esir aldı. Çaresiz kalan ordu başşehir Balasagun'a dönünce ahali kale kapılarını kapattı. Bunun üzerine kuşatma altına alınan şehir üç gün yağma edildi ve katliama mâruz kaldı. 1209'da Karahıtaylar'ın

tâbilerinden Uygur Hükümdarı İdikut Barçuk, Cengiz Han’a bağlandı. Bu sırada Hârizmşahlar, Moğol Naymanlar’ın hükümdarı ve Gürhan Ch’eluku’nun damadı olan Küçlüğ Han ile anlaşarak ayrı yönlerden saldırdılar. Önce Küçlüğ, arkasından Hârizmşah Muhammed b. Tekiş ve sonra tekrar Küçlüğ zafer kazandılar. Böylece Karahıtaylar’a son darbeyi vuran Küçlüğ kayınpederi Ch’eluku’yu esir ederek bu devlete son verdi (1211).

Karahıtay Devleti’nin sınırları en geniş olduğu dönemde doğuda Çin’in batısındaki Hsihsia’ya, kuzeyde Altay dağlarındaki Nayman ülkesine, batıda Ceyhun ırmağına, güneyde ise Belh, Tirmiz ve Hoten’e dayanıyordu. Doğuda Beşbalık’tan başlayarak Turfan, Karaşar ve Kuça’da oturan Uygur Türkleri, kuzeyde Aşağı İli’de oturan Karluklar, güneybatıda Mâverâünnehir ve Kuzey Afganistan halkları, Doğu İran’da da müslüman Türkler ve diğer bazı kavimler Karahıtaylar’a tâbi idiler. Müslüman yazarlar tarafından putperest olarak tanıtılan Karahıtaylar’ın dinleri Budizm ile Şamanizm karışımı bir mahiyette idi. İbnü’l-Esîr ilk hükümdarlarını Maniheist olarak gösterir (el-Kâmil, XI, 82). Karahıtaylar, İslâmiyet’i kabul etmemekle birlikte genelde bütün din ve inançlara karşı hoşgörülü davrandılar; son gürhan Ch’eluku’nun gizlice müslüman olduğu da rivayet edilir (Cûzcânî, II, 96). Çin hece sisteminden uyarlanmış özel bir yazıya sahip olan Karahıtaylar sürekli kendi kültürlerine dayanarak eski Liao İmparatorluğu’ndan getirdikleri gelenekleri ve idare sistemini muhafaza etmişlerdir. Devlet idaresinde Yehlü ve Hsiao adlı iki aile büyük rol oynamıştır. Beş hükümdardan ikisinin kadın olması ilgi çekicidir ve kadınların toplumda önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. İpek yolu güzergâhını elinde bulunduran Karahıtaylar doğu ile olan ticarî münasebetlerini daha da güçlendirdiler. Karahıtaylar’ın yıkılmasından sonra hânedana mensup Barak Hâcib (Kutluğ Han) Kirman’da Kutluğhanlılar adıyla bilinen bir devlet kurmuştur (1222).

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 80-84; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 261, 300, 310; II, 13, 19, 94-96; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 61 vd., 70-76; C. D’Ohsson, Histoire des Mongols, depuis Tchinguizkhan jusqu’à Timour ou Tamerlan, La Haye-Amsterdam 1834-35, I, 441 vd; E. Bretschneider, Central and Western Asia, London 1876, s. 22-43; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 65-69, 71-96, 101-126; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 403, 406-408, 416-420, 422-433, 435-456; a.mlf., “Karahıtay”, İA, VI, 273-276; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1980 (İstanbul 1946), s. 60, 61; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, s. 241-244; Spuler, İran Moğolları, s. 29, 30, 40, 47, 171; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara, 1964, s. 91-101, 187-193; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 167-169; Liao Shih, Taipei 1987, I-II; J. Gernet, A History of Chinese Civilization, Cambridge 1990, s. 352-360; Osman G. Özkuzugüdenli, Sultan Sencer ve Karahitaylar-Katavan Savaşı (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Özkan İzgi, “Kuruluş Devrinde Uygurların Kitanlara Tesirleri ve Uygur, Gazneliler Arasındaki Münasebetler”, TED, 7-8 (1977), s. 7-16; C. E. Bosworth, “Ḳarā Khitay”, EI^2 (İng.), IV, 580-583; Abdülkerim Özaydın, “Barak Hâcib”, DİA, V, 62; a.mlf., “Gürhan”, a.e., XIV, 323.

Ahmet Taşağıl

KARAHİSAR

Türkiye’de bazı yerlerin ortak coğrafî adı.

Ülkemizde ikisi Trakya’da -biri Karahisarlı şeklinde olmak üzere-otuzdan fazla yerde Karahisar adına rastlanmaktadır. Genellikle ulaşılması güç yerlerde kurulmuş hisarlarla (kale) bunların yanı başındaki yerleşme yerlerine Karahisar adı verilmiştir. Hisar kelimesinin başına eklenen kara sıfatı, genellikle üzerinde hisar bulunan yükseltinin sert bazalt ya da trakit lavlarından oluşmuş koyu renkli bir görünümde olmasıyla ilgilidir. Ülkemizde Karahisarlar’ın biribirine karışmaması için çoğunun başına birer tanımlayıcı kelime ilâve edilmiştir. Bu isim bazan söz konusu Karahisar’ın hangi yörede bulunduğunu ifade eder: Vankarahisarı, Tekekarahisarı, Develikarahisarı gibi. Bazan Şarkîkarahisar örneğinde olduğu gibi yön ifade eder. Bazan da yerleşmenin veya çevresinin önemli bir ürününü hatırlatır (Afyonkarahisar ve Şarkîkarahisar’ın başka bir adı olan Şebinkarahisar örneklerinde afyon ve şap ürünlerini anımsatması gibi). Bir kısım Karahisar isminin ise başına değil sonuna başka bir kelime eklenerek yer ismi oluşturulmuştur. Ankara’nın Nallıhan ilçesi sınırları içinde bulunan Karahisarkozlu ve Karahisargölcük ile Yozgat’ın Akdağmadeni ilçesine bağlı Karahisartatlısı köyleri gibi. Bazan da Karacahisar ve Karahisarlı gibi az farklı yerleşme isimlerine rastlanmaktadır. Türkiye’deki Karahisarlar’ın en tanınmış olanları Afyonkarahisar ile Şebinkarahisar’dır.

Develikarahisar (günümüzdeki adı Yeşilhisar). Erciyes dağının güneyindeki Develi ovasının (Develikarahisar ovası) batı kenarındaki bir tepenin yamacında deniz seviyesinden 1150 m. yükseklikte kurulmuştur. Kayseri’yi Niğde’ye bağlayan karayolu ve demiryolu buradan geçer. Bugünkü yerleşmenin 4 km. kadar güneybatısındaki Kaleköy yakınında bulunan ve İlkçağ’a ait harabeleri görülen (Zengibar Kalesi) Nora veya Cybystra antik şehirlerin mirasçısı olan Karahisar, Selçuklular’dan sonra Eretnaoğulları’nın hâkimiyetinde kalmış, bir süre Kadı Burhâneddin Devleti’nin, ardından Karamanoğulları Beyliği’nin idaresi altına girmiştir. 1391’de Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına katıldıysa da burada kesin bir hâkimiyet kurulamadı. Osmanlılar, Karamanoğulları ve

Kadı Burhâneddin Devleti sınırları yakınında bulunduğundan sık sık bu üç devlet arasında el değiştirdi. 1474'te Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman Beyliği'ne son vermesi üzerine kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmış oldu. Bu dönemlerde Develikarahisar olarak tanınan kasaba aynı ovanın doğusunda bulunan Develi kasabası ile karıştırılmış, birine ait bilgilerin diğerine ait gibi gösterilmesi yakın zamanlara kadar sürmüştür. Develikarahisar, Osmanlı yönetiminin ilk dönemlerinde Karaman eyaletinin Niğde sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. 1530'da burası dört mahalleden oluşan (Yukarı mahalle, Orta mahalle veya Cami, Kadı Mescidi mahallesi ve Şâmî Mescidi mahallesi), 118 hâne (yaklaşık 550 kişi) nüfusu bulunan küçük bir kasabaydı (387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri, I, 184). Kalesinde ise altmış iki muhafız görev yapıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince burası Ankara vilâyetinin Kayseri livâsı içinde yer aldı. XIX. yüzyılda Karahisar birkaç yüz evden müteşekkil bir köy olarak tasvir edilmiştir. Bu yerleşmenin gelişme gösterememesinde, Erciyes dağı eteklerinden

Karahisar yakınlarına kadar uzanan ve Sultan sazlığı adı verilen geniş bataklıkların da rolü vardır. Gerileme devam edince kaza merkezi de Erciyes'in güney eteklerindeki Everek'e (bugünkü Develi) nakledildi. Develikarahisar, Kayseri sancağının merkez kazasına bağlı bir nahiye merkezi durumuna geldi. Daha sonra da Kayseri sancağının İncesu kazası sınırları içinde nahiye merkezi durumunu sürdürdü. Bu dönemlerde artık sadece Karahisar olarak adlandırıldı. Cumhuriyet döneminin başlarında da Kayseri ilinin İncesu kazasına bağlı bucak merkezi olan Karahisar'ın adı, çevresinin meyve (özellikle el-ma, ikinci sırada kayısı) bahçeleriyle çevrili olması sebebiyle Yeşilhisar'a dönüştürüldü ve 1948 yılında çıkarılan 5071 tarihli kanunla bir ilçe merkezi durumuna getirildi. Nüfusu bucak merkezi olduğu yıllarda 5000'i bulmazken (1940'ta 4763) ilçe merkezi olduktan sonra 5000'i aştı (1950'de 5812 nüfus) ve ilk defa 1975'te 10.000'i geçti (10.409). 1985'te 13.711'e çıktıktan sonra bir düşüş göstererek 1990'da 11.904'e ve 1997'de 10.000'in de altına inerek 9549'a geriledi.

İscekarahisar (günümüzdeki adı İscehisar). Afyonkarahisar şehrinin yaklaşık 22 km. kuzeydoğusunda bulunur. İzmir'i Afyon üzerinden Ankara'ya bağlayan önemli karayolu İscehisar'ın yakınından geçer. Deniz seviyesinden 1115 m. yükseklikte bulunan bu yerleşmenin adı bazı

kaynaklarda Eskikarahisar olarak da geçer (Hamilton ve Charles Texier'de olduğu gibi). Eskiçağ'da Anadolu'nun önemli mermer ocaklarının bulunduğu Dokimion şehrinin yerini alan İscehisar'ın mermerleri çeşitli yerlere gönderiliyordu. Daha sonra işletilmeyen bu ocaklar, XX. yüzyılın hemen başlarında bazı Avrupalı müteşebbisler tarafından yeniden bir süre işletmeye açıldı. Cumhuriyet'in başlarında Afyon'un merkez ilçesi sınırları içinde bir nahiye merkezi durumunda olan İscehisar'ın nüfusu 1955 yılında 3000'i geçiyordu (3293). 1975'te 5000'i geçti (5398). 1987'de aynı adla kurulan bir ilçenin merkezi oldu. 1990 yılında 10.000'i aşan nüfusu (10.071) 1997'de gerileyerek 9633'e düştü.

Vankarahisarı. 1990 yılına kadar Van ilinin Özalp ilçesine bağlı olan köy (1950'de 160, 1975'te 503, 1985'te 828 nüfus) bu tarihte yeni kurulan Saray ilçesi sınırları içinde kaldı. 1990'da 948'e yükselen nüfusu 1997'de 969'u buldu. Van'ı Kotur'a bağlayan tarihî yolun epeyce uzağında kalmasına rağmen Evliya Çelebi Van'dan Kotur'a giderken buraya uğradığını söylemektedir.

Eskişehir İli Sınırları İçindeki Karahisarlar. Hamamkarahisarı, Eskişehir ili sınırları içinde Sivrihisar ilçesine bağlı köy. Sivrihisar'ın 17 km. doğusunda bulunan bu köy, yeni haritalarda ve nüfus istatistiklerinde Hamamkarahisar olarak geçmektedir. 1950'da 443 nüfuslu olan köy, 1990'da Sivrihisar'dan ayrılarak ilçe olan Günyüzü'nün sınırları içinde kaldı (1990'da 627 nüfus). Daha sonra yeniden Sivrihisar'a bağlandı (1997'de 592 nüfus). Eskişehir ilindeki bir başka Karahisar da eski kaynaklarda Karacahisar ya da Karacaşehir olarak geçen yerdir. Osmanlı kaynaklarında Osmanlılar'ın ilk yerleştikleri bir yer olarak geçen ve 1288'de Osman Bey tarafından alındığı belirtilen Karacahisar, XV. yüzyılın ikinci yarısında Sultanönü sancağının sınırları içinde bulunuyordu. XVII. yüzyılda Eskişehir'e bağlı bir nahiyenin merkeziydi. Günümüzde Eskişehir'in 13 km. kadar güneybatısında bulunan ve Karacaşehir adı verilen bir köy durumundadır (1975'te 528, 1997'de 340 nüfus).

Ankara İlindeki Karahisarlar. Ankara'nın Nallıhan ilçesi sınırları içinde Karahisar ismi taşıyan birkaç köye rastlanmaktadır. Bunlar Nallıhan ilçe merkeziyle Sarıyar baraj gölü arasında yer alan Karahisar (1975'te 118, 1997'de 45 nüfus), Karahisargölcük (1975'te 151, 1997'de 78 nüfus) ve

Karahisarkozlu (1975'te 67, 1997'de 26 nüfus) gibi nüfusları sürekli azalan köylerdir. 1530 tarihli kayıtlarda adına rastlanan Karahisarınallı, Beypazarı kazasına bağlı nahiye olup sınırları içinde nahiye ile aynı adı taşıyan küçük bir kasaba mevcuttu. Burası on dokuz hâneden ibaret olup nahiyenin merkezi durumundaydı (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, s. 108).

Sivas İlindeki Karahisarlar. Sivas'ın Ulaş ilçesine bağlı biri belde (Yenikarahisar 1997'de 1807 nüfus), diğeri köy durumunda (Eskikarahisar 1997'de 620 nüfus) iki yerleşme bulunur. Kiepert haritasının 1915 tarihli Sivas paftasında da aynı isimlerle geçen köyler, 1946 tarihli 1/500.000 ölçekli Türkiye haritasının Sivas paftasında Karahisarıcedid ve Karahisarıatik şeklinde yer almaktadır. Halk Eskikaraşar ve Yenikaraşar isimlerini de kullanmaktadır. Aynı ilin sınırları içinde Gürün ilçesine bağlı ve ilçe merkezinin 7 km. güneybatısında bulunan Karahisar köyü sürekli nüfus kaybına uğrayan bir yerleşmedir (1975'te 308, 1990'da 150, 1997'de 57 nüfus). Sivas ili sınırları içinde ayrıca iki Karacahisar ismine rastlanmaktadır ki bunlardan biri İmranlı ilçesine bağlı Karacahisar (1997'de 39 nüfus), diğeri Zara ilçesine bağlı aynı isimli yerleşmedir (1997'de 255 nüfus).

Çorum İlindeki Karahisarlar. Kiepert haritasında Alacahöyük'ün biraz kuzeyinde biri köy, diğeri harabe olarak birbirine yakın iki Karahisar ismi görülmekteyse de günümüzde sadece Çorum'un merkez ilçesi sınırları içinde olan (1997'de 721 nüfuslu) bir Karahisar köyü bulunmaktadır (eski adı Karasor). 1530 tarihli kayıtlarda Çorum'a bağlı olarak Karahisarıdemirli adlı bir kaza merkezinin adı geçer. Bir kale ve etrafında iki mahalleli bir kasabadan oluşan bu yerleşme daha sonra Kalehisar olarak anılmıştır. 1530'da Kadı ve Kazancılar ismini taşıyan iki mahallede doksan yedi hâne bulunuyordu (yaklaşık 500 kişi). Ayrıca kalede dokuz muhafız görev yapıyordu (387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri, II, 419-427). Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ adlı eserinde burası Karahisarıdemirci adıyla geçer (s. 625).

Yozgat İlindeki Karahisarlar. Hamdullah el-Müstevfî'nin eserinde de adı geçen, Seydi Ali Reis'in Sivas'tan Bozok ve Kırşehir'e giderken ziyaret ettiğini söylediği Karahisar, Karahisarıbehramşah adıyla bilinmekte olup

1530'da Zile kazasına bağlı bir nahiye olarak gösterilmiştir. Bir kale ve küçük bir yerleşmeden ibaret olan nahiye merkezinin adı Karahisarı-behramşah-ili şeklinde kaydedilmiş, kırk altı hâne (200 kişi) nüfusu bulunan, iki zâviyenin yer aldığı küçük bir kasaba olduğu, kalesinde on muhafızın görev yaptığı belirtilmiştir (387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri, II, 465-466). Burası XVII. yüzyılda Sivas eyaletine bağlı bir kazanın merkeziydi. Daha sonra Yozgat'ın Akdağmadeni kazasının Karamağara nahiyesinin merkezi olunca Karamağara adıyla anılmaya başlandı. 1990'da Akdağmadeni'nden ayrılarak Saraykent adıyla kurulan ilçenin merkezi oldu (1997'de 9977 nüfus). Artık ismi yaşamayan bu Karahisar'ın dışında günümüzde Yozgat ili sınırları içinde iki Karahisar ismine daha rastlanmaktadır: Akdağmadeni ilçesine bağlı Karahisartatlısı (1997'de 267 nüfus) ve Kadışehri ilçesi sınırları içinde Karahisarkemallisi (şimdi sadece Kemallı deniyor; 1997'de 417 nüfus).

Konya İlindeki Karahisarlar. Beyşehir ilçesine bağlı Karahisar adlı bir köyle (1997'de 380 nüfus) Kadınhanı ilçesi sınırları

içinde Karahisarlı köyü (1997'de 212 nüfus), ayrıca Bozkır ilçesine bağlı Karacahisar köyü (1997'de 186 nüfus) bulunmaktadır.

Trakya'daki Karahisarlar. Edirne'nin Keşan ilçesine bağlı Karahisar köyü ile (Keşan'ı Enez'e bağlayan yol üzerinde, 1997'de 374 nüfus) Tekirdağ ilinin merkez ilçesi sınırları içindeki Karahisarlı köyü (1997'de 212 nüfus) olmak üzere iki tanedir.

Manisa İlindeki Karahisarlar. Eski kaynaklara atfen günümüzdeki Turgutlu yerleşmesinin Karahisar olabileceğine dair bir ima bulunmaktaysa da (İA, VI, 284) İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Turgutoğluili'nde olduğunu belirttiği Karahisar, Karaman bölgesindedir (Mesâlikü'l-ebsâr [Anadolu Kısmı trc. Yaşar Yücel, Çobanoğulları ve Candaroğulları Beylikleri içinde], s. 188). Yalnız günümüzde Manisa ili sınırları içinde biri Demirci, diğeri Soma ilçesi sınırları içinde olmak üzere Karacahisar adlı iki yerleşmeye rastlanır (1997'de nüfusları sırasıyla 196 ve 280). Bunlardan Demirci'ye bağlı olana günümüzde Eskihisar denilmektedir.

Bunlardan başka Muğla'nın Milas, Balıkesir'in Balya, Isparta'nın Aksu,

Uşak'ın merkez ilçesi sınırları içinde Karacahisar adlı yerler vardır. Denizli ilinin Tavas ilçesi sınırları içinde, Tavas'ı Karacasu üzerinden Aydın'a bağlayan yol üzerindeki Karahisar beldesi (1997'de 4084 nüfus) geleneksel Denizli el dokumacılığının bulunduğu yerlerden biridir. Bu kasabada daha çok jakarlı bez dokuyan tezgâhlar vardır. Kaynaklarda Tekekarahisar'ı ya da Karahisarıadalya olarak geçen, Yâkūt el-Hamevî'nin Antalya yerine yanlışlıkla Antakya civarında gösterdiği Karahisar günümüzde mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri (937/1530), Ankara 1996-97, I, 189, 190; II, 419-427, 465-466; 166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), Ankara 1995, s. 108; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr (Anadolu Kısmı, trc. Yaşar Yücel, Çobanoğulları ve Candaroğulları Beylikleri içinde), Ankara 1980, s. 188; Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l memâlik (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1313, s. 96; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 620, 625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 275-276; Bursa Salnâmesi (1325), s. 125; Cuinet, I, 320-321; Ch. Texier, L'Asie mineure, Paris 1839, I, 145-152; W. Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenie, London 1842, I, 461, 467; 1.800.000 Ölçekli Türkiye Haritası Yer Adları Cetveli, Ankara 1946, tür.yer.; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, I, 373, 599, 610, 1136; Halûk Cillov, Denizli El Dokumacılığı Sanayii, İstanbul 1949, s. 37-38, 76, 82, 95; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1950, III, 755-760; Reşat İzbırak, Develi Ovası ve Ekonomik Gelişmesi, Ankara 1953, s. 1, 2, 12, 13, 18, 26, 30, 31, 33, 35, 37, 38; Köylerimiz, Ankara 1968, s. 215, 316, 561; R. C. Jennings, "The Population, Society and Economy of the Region of Erciyeş Dağı in the Sixteenth Century", Collection Turcica III Contributions à l'Empire Ottoman, Paris 1983, s. 177, 194-195; Gazetteer of Turkey, Washington 1984, II, 784; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 67, 89; Nuriye Garipağaoğlu, Ulaş Havzasının Coğrafi Etüdü, İstanbul 1996, s. 85, 88, 89, 91; ayrıca bk. kitaptaki çeşitli haritalar; Ahmet Ardel, "Keşan-Enez Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler", İÜ Coğrafya

Enstitüsü Dergisi, sy. 10, İstanbul 1959, s. 138-144; I. Beldiceanu-Steinherr - N. Beldiceanu, “Deux villes de l’Anatolie pré-Ottomane, Develi et Qaraḥiṣār, d’après des documents inédits”, REI, XXXIX/2 (1971), s. 337-386; M. Türker Acaroğlu, “Denizli’de Yer Adları”, Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu: Bildiriler, Denizli 1989, s. 28-73; Besim Darkot, “Karahisar”, İA, VI, 276-284; J. H. Mordtmann - [X. de Planhol], “Ḳarā Ḥiṣār”, EI² (Fr.), IV, 601-604; Cengiz Orhonlu, “Ḳaradja Ḥiṣār”, a.e., IV, 622-623.

Metin Tuncel

KARAHİSAR MEVLEVÎHÂNESİ

XIV. yüzyılda Afyon'da kurulan, Divane Mehmed Çelebi'nin (ö. 951/1544'ten sonra) medfun bulunduğu mevlevîhâne.

Afyon il merkezinde Karahisar'ın eteğinde Sivritepe'ye çıkan dik yamacın başlangıcında, bugünkü Zâviyesultan mahallesinde kuzeyden güneye meyilli olarak inen yaklaşık 5000 m²'lik bir arsa üzerinde bulunmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den sonra âdeta ikinci pîr olarak kabul edilen Divane Mehmed Çelebi burada medfun olduğundan Mevlevîler'ce Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonra en önemli Mevlevî Âsitânesi olarak kabul edilen mevlevîhâne bugün Mevlevî Camii veya Türbe Camii olarak bilinmektedir.

Mevlevîhânenin ne zaman, kim tarafından ve kimin adına yaptırıldığı, planının ne şekiller aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Mevlevîliğin Afyonkarahisar'la ilişkisinin daha Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî zamanında başladığı, Sultan Veled'in bir süre burada kaldığı ve kızı Mutahhara Hatun'u 1276 yılında Germiyanlı Savcı Bey'in oğlu Umur Bey'le evlendirdiği, aynı zamanda ilk Mevlevî tekkesinin nüvesini kurma girişiminde bulunduğu bilinmekle birlikte bu girişimin nasıl sonuçlandığı konusunda yeterli bilgi yoktur. Ârif Çelebi Afyon'da misafir kaldığında ev sahibi Sâhiboğlu Ahmed Bey'in bağışladığı arsaya 1316'da ahşap bir dergâh yapılmış, aynı yıl Mutahhara Hatun'un oğlu Germiyanoğlu Yâkub Bey dergâh fakirlerinin geçinmesi için dayısı Ârif Çelebi'ye Büyükkalecik, Küçükkalecik ve Ortakalecik köyleriyle Kışlacık, Deper (Ataköy), Kozluca, Çukurköy gibi yerleri mevlevîhâneye vakfetmiştir. Yıldırım Bayezid 1392'de Yâkub Bey'in kaybolan 1316 tarihli vakfiyesinin yenilenmesini emretmiştir. II. Yâkub Bey ise 1422 tarihli vakfiyesinde mevlevîhâneye Atanos, Ağaçayı, Sarıcaova, Gezler gibi beş köy daha vakfetmiştir. Mevlevîhâne çeşitli bağış ve vakfedilen mülklerle çok zengin gelirlere sahip olmuştur.

Kuruluşundan Mutahhara Hatun'un torunu Germiyanoğlu Balı Mehmed Çelebi'ye (Abâpûş-i Velî) kadar (ö. 890/1485) on altı kişi dergâhta

postnişinlik yapmıştır. Mevlânâ soyundan ilk postnişin olan Abâpûş-i Velî'nin yerine oğlu Divane Mehmed Çelebi geçmiştir. Divane Mehmed Çelebi'nin kızı Destînâ Hatun ve Küçük Ârif Çelebi'nin kızı Güneş Hatun, küçük yaşta olan oğullarına vekâleten dergâh postnişinlik görevini üstlenmişlerdir. Divane Mehmed Çelebi başta olmak üzere Mevlevîliğin birçok seçkin siması ünlü bestekâr Kûçek Mustafa Dede, Gülşen-i Esrâr'ın yazarı Muğla Mevlevîhânesi postnişini İbrâhim Şâhidî bu dergâhta yetişmişler ve burada defnedilmişlerdir.

Destînâ Hatun (1560 civarı) ve Güneş Hatun'un (1683 civarı) postnişinlik dönemlerinde dergâh büyük bir yangın geçirmişse de kendi imkânlarıyla onarılmıştır. Zîver Paşa'nın türbe kapısına hâkkolunmak üzere yazdığı kasideden (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 13574) Sultan Abdülmecid'in

1844 yılında dergâhı tamir ettirdiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyıla ait iki resim dergâhın bu dönemindeki mimarisinin ipuçlarını vermektedir. Fransız seyyahı Charles Texier'in kitabında yer alan "Karahisar'ın Görünüşü" isimli gravürde mevlevîhânenin bir ahşap binalar topluluğu halinde olduğu görülmektedir. Ressam Hüsnü Yûsuf Bey'in "Afyonkarahisar'da Sultan Mehmed Semâî Hazretlerinin Huzuru" adlı çiziminde ise Sultan Abülmecid'in 1844'te tamir ettirdiği ahşap türbe-semâhânemescid içten görülmektedir. Burada tahta döşemeli, ahşap korkulukla çevrilmiş bir semâ meydanının doğusunda, ön planda sandukalı bir türbe kısmıyla onun arkasında ikinci katlı bir mahfil kısmı, güneyinde kıble duvarının ortasında iki pencere arasında bir mihrap, sağında bir minber ve solunda devam eden sandukalı türbe kısmı yer almaktadır. Türbe kısmının üzerine uzanan yarısı kafesle örtülmüş kadın ve yarısı korkulukla kapatılmış beyzî çıkmalı erkek züvvâr mahfillerinin altında ön sıra sikkeli başlıklı sandukalarının ortasında Divane Mehmed Çelebi'ye ait büyük sanduka dikkati çekmektedir. Oldukça süslü mekân avize ve kandillerle donatılmıştır. Semâhâne-türbenin en hâkim unsuru, semâ meydanıyla doğusundaki türbe kısmını örten beyzî göbekli büyük bağdâdî kubbedir. Kırma bir çatının altında gizlenmiş yalancı kubbe, doğudaki kadın mahfilinin sütunlarıyla güneydeki semâ meydanını mescidden ayıran iki sütuna taşıtılmış, panolarla dilimlenmiş kubbe içi nebâtî motifli kalem işleriyle süslenmiştir. Kubbe eteği ile düz tavan köşelerindeki küçük konsol detaylarıyla çeyrek ışınlı güneş motifleri, kıble duvarındaki dikdörtgen alt sıra pencerelerin üzerindeki dikine beyzî

tepe pencereleriyle mihraptaki boyalı perde motifi, II. Mahmud ve Abdülmecid döneminde revaçta olan belirgin mimari özelliklerindendir. Bu resimlerden, mevlevîhânenin 1908 yenilenmesine kadar ahşap olarak inşa edildiği ve XIX. yüzyıldaki türbe-semâhâne-cami ve doğusundaki iki katlı şerbethâne-mahfil kısımlarının plan ve yerleşiminin bugünküne benzediği anlaşılmaktadır.

1874'te yanan dergâhı postnişin Mehmed Râşid Çelebi kendi parasıyla tamir ettirmiştir. Dergâh, 1902'de Celâleddin Çelebi'nin şeyhliği sırasında Karahisar'ı perişan eden büyük yangında 1318 bina ile beraber yine yanmış, bu yangını Afyonlu şair Vehbi Çizmecioğlu "Yangın Destanı" adlı şiirinde anlatmıştır. II. Abdülhamid'in emriyle 1905'te yeniden kâgir ve çok kubbeli olarak yapılan dergâhın inşası 1908'de tamamlanmıştır. İnşaat sürerken Hacı Nasuh Camii dergâh olarak kullanılmıştır. Arşiv belgelerinden (BA, İrade-Evkaf 11 B. 1323 H.; BA, İrade-Evkaf 20 B. 1325 H.), mevlevîhânenin inşası için keşif bedeline göre 600.000 kuruş keşif bedelinin üçte ikisinin evkaf ve maliye hazinesinden, üçte birinin postnişin tarafından karşılanacağı, inşaat bitmek üzereyken yapılan mimari bir hata yüzünden kubbelerde çökmeler görüldüğü, 1907'de durumun yeni mühendis rapor ve keşifleriyle düzeltilerek bir kısmını yine şeyh efendinin karşılayacağı 107.209 kuruş ilâve masraf talebinde bulunulduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Şûrâ-yı Devlet, maliye, evkaf ve sadrazamlık makamı arasında çeşitli yazışmalar yapılmış ve 1908 inşaat mevsiminde saraydan gönderilen Hacı Bey adlı mimarın nezâretinde kubbeler tamamlanmıştır. Bu onarım yıllarına ait iki resimde, Dolmabahçe üslûbu özelliklerini gösteren eski şadırvanın su haznesi ve dergâhın 1908 tarihli resmî küşadı görülmektedir.

Tekkeler kapatıldıktan sonra bando binası, Kur'an kursu ve müftülük binası olarak kullanılan mevlevîhânede 1962 yılında mimar Ârif Turunç tarafından geniş çaplı onarımlar gerçekleştirilmiştir. Kubbe kurşunları değiştirilmiş, ana kubbe onarılmış, son cemaat yeri duvarları kesme taşla kapatılmış ve yıkılma tehlikesi gösteren minaresi sökülerek empire üslûbunda yeniden inşa edilmiştir. Ana avlusu yeniden döşenmiş, eski şadırvanın yerine üstü örtülü yenisi inşa edilmiş, matbah-ı şerifin yanına bir gasilhâne eklenmiş, cümle kapısı önüne muntazam kademeli üç yönlü merdivenler konmuş, kapı üstü oluklu çinko sundurmayla örtülmüştür. Bugün Afyon'un önemli

camilerinden biri ve ünlü bir ziyaretgâhtır. Türbe kısmının önünde, yazma eser ve mûsiki aletleriyle Mevlevî kıyafetlerinin sergilendiği sabit vitrinler konmuştur. Dedegân hücrelerinin altındaki eski kömürlük ve kiler yerinde fakirlere günlük yemek dağıtılmaktadır.

740 m^2'lik yeri kaplayan türbe-semâhâne-cami / şerbethâne / bacılar kısmını içeren ana bina, 25 × 25 m. kare planlı ana kısmın kuzeybatısına ilâve edilen bir minare ile 17 × 7,4 m. dikdörtgen planlı, iki çapraz tonozla örtülü kapalı son cemaat yerinden meydana gelmiştir. Kurşun kaplı, çok kubbeli binanın kare planlı ana kısmının kuzeybatısı (semâhâne-türbe üstü) yüksek kasnaklı, 14 m. çapında büyük bir kubbe; güney (kıble) tarafı 6,2 m. çapında kasnaksız ve sivri tepeli üç alçak kubbe ve kuzeydoğu kısmı yine 6,2 m. çapında ve aynı seviyede sekizgen kasnaklı, iki yuvarlak kubbe ile örtülüdür.

Dış görünüşünde manzumenin en yüksek seviyesinde bulunan ana ünite her yerden görülebilecek yükseklikte olup en hâkim unsuru, silindirik kasnaklı büyük ana kubbesiyle üzerindeki bronz destarlı Mevlevî sikkeli alemi ve empire üslûbundaki yivli tek şerefeli kesme taş minaresidir. Son cemaat yeri destarlı sikke alemli iki piramit çatıyla örtülmüştür. Binanın kalın dış duvarları yatay profilli silmelerle çıkıntılı girintili yatay bantlarla örülmüş düzgün kesme taşla kaplanmıştır. Bu saçaklı cepheler tekrarlanan pilastrlarla arasındaki sağır yuvarlak kemerlerle bölünmüştür. Her kemerin altında kabartma hilâl tepeli küçük bir yuvarlak pencere ve onun altında alışılmamış taşkın kilit taşlı, çıkıntılı söveli ve demir parmaklıklı dikdörtgen pencere açılmıştır. Sokak

cephelerinde seviye farkları ve yokuşun dikliği daha fazla hissedilebilmekte, en alt seviyedeki matbah-ı şerif köşesinden bakıldığı zaman manzumenin yukarıya doğru kat kat yükselen taş yığını bir dağ intibaı vermektedir.

Kapalı son cemaat yeri, üç yönde yer alan yüksek basık kemerli altı pencereyle aydınlatılır. Doğusundaki cümle kapısının üstünde, besmele-i şerif yazılı kabartma bir destarlı Mevlevî sikke motifi görülmektedir. Son cemaat yeri köşeleri rûmî ve palmet motifli kalem işleriyle tezyin edilmiş, 7 × 7 m. ölçüsünde iki çapraz tonozla örtülmüştür. Güney duvarında çift

kanatlı ahşap türbe-semâhâne-cami cümle kapısı, demir parmaklı niyaz penceresi, tepeliği taşkın silmeli ve kilit taşı sade bir mihrapla tepeliği ay şeklinde, kaş kemerli bir minare kapısı doğudan batıya doğru sıralanmaktadır.

Harime girilince, tam karşıda yüksek ana kubbe ile örtülü 15 × 15 m. kare planlı semâhâne-türbe ve onun arkasında iki kubbe ile örtülü 15 × 7 m. dikdörtgen planlı cami-türbe kısmı ile solda iki pencereyle aydınlatılmış 6,2 × 6,2 m. kare planlı, sağır nişli mihrabı olan tek kubbeli bir mekândan oluşan üç bölümlü bir mekânla karşılaşılır. Semâhâne-caminin doğu duvarı önünde, torna işi ahşap korkulukla çevrilmiş türbe kısmında postnişin ve aile efradına ait on iki sanduka yer alır. Yüksek bir ahşap kaide üzerinde bulunan Sultan Divane Mehmed Çelebi'nin büyük sandukası, babaları Mevlevî sikkesi şeklinde pirinç bir parmaklıkla tecrit edilmiştir. Bu parmaklık ve sanduka üzerindeki sırma işlemeli Mevlevî destarlı sikkeli yeşil pûşîdeyi 1912'de Sultan Mehmed Reşad göndermiştir. Ana kubbenin altına gelen kare planlı semâ meydanı ünitenin zemininden 25 cm. düşük olup dört tarafı torna işi ahşap korkulukla çevrilmiştir. Korkuluk babaları boyanmış Mevlevî destarlı sikke şeklindedir. Minare merdiveninden ayrılan bir ara kapıyla geçilen asma ahşap mutrip mahfili ve altındaki semâ meydanı korkuluğunun üstüne yapışık, post makamını gösteren yeşil boyalı üçgen tahtası semâhânenin kuzeybatı köşesinde yer alır.

Semâhâne-cami yuvarlak tepelikli, basık kemerli, yedi yüksek pencere ile ana kubbenin kasnağındaki on altı pencereyle aydınlatılır. Duvarlardan ana kubbeye dört köşe trompuyla ve dört sağır kemerle geçilir. Semâhâne yan mekânlara yüksek kemerlerle açılır. Ancak kıble tarafına açılan 14 m. çapındaki kalın ayaklı büyük sepet kulpu gibi kemerin, kıble tarafında 1,2 m. kalınlıkta ve 6 m. çapında iki kubbe arasında sivriltilmiş gibi bir yarım kemerin üzerine bindirilmesi alışılmamış ilginç bir inşa tekniğidir. Bu kemerlerin içleri ve üzengi taşları mermer taklidi şeklinde boyanmıştır.

Caminin mermer mihrabının geniş kaş kemerli, üç kenarlı sade nişi iki sütunçe ve sade bir bordürle çevrilmiş ve köşeliklerdeki gülçelerle üzerindeki kitâbeyi taçlandıran lotus motifli tepelik tipik iri rûmî kabartmalarla bezenmiştir. Sade mermer minberin soğan şeklindeki kubbesi, sivri kemerleriyle iri rûmî kabartmaları bu üslûbun diğer

belirtileridir. Ana kubbe göbeğinin ortasında, rûmî dolgulu bir çerçeve içinde üç daire ile çevrilmiş yeşil bir zemin üzerinde sarı sülüs hatla Ashâb-ı Kehf'in isimleri yazılı bir bezeme yer alır. Bu göbekten kasnaktaki on altı pencerenin sâlbekli rûmî dolgulu tepeliklerine doğru uçları palmet şeklinde sâlbekli, rûmî dolgulu sekiz şemse süslemesi sarkar ve kasnak pencerelerinin araları yine palmet şeklinde sâlbeklerle taçlanan naturalist bitkisel motifler bulunur. Ashâb-ı Kehf hattı ile mihrap ve minberin âyetleri Mevlevî hattat Bursalı Mehmed Râşid Dede'ye aittir. Ana ünitenin iç tezyinatında Abdülaziz dönemindeki eklektik ve birinci ulusal mimarlık (neoklasik) üslûpları arasındaki geçiş dönemine ait bir üslûp gözlenmektedir.

Ana ünitenin planı, erken dönem tekke mimarisinin zâviyeli (tabhâneli) camilerine benzemektedir. Ancak buradaki ünitenin tamamıyla önceden tasarlanmış bir zâviyeli-cami olmaktan ziyade zaman içinde yapılan ilâve ve tâdilâtlarla organik bir şekil aldığı ve 1902'ye kadar ahşap olduğu dikkate alınmalıdır. Son şekil 1908'de bitirilen onarımın sonucunda meydana gelmiş ve Abdülaziz dönemindeki eklektik ve birinci ulusal mimarlık üslûpları arasındaki geçiş dönemine ait bir tekke yapısı ortaya çıkmıştır. İnşaatta çalışan İzmirli Andon Usta'nın taş işçiliği her tarafta görülmektedir. Son cemaat yeri inşaatın 1908'deki son aylarında eklenmiş veya kapatılmış olmalıdır.

Karahisar Dergâhı semâhânesinin diğer mevlevîhânelerden önemli farkı, asma mutrip mahfilinin ve post makamının mihraba karşı olmayışıdır. Kıble yönü mihrabın bulunduğu yerden 25º güneye doğru olması gerektiğinden buradaki mutrip mahfili ve post makam tahtası tam kıbleye ve Divane Mehmed Çelebi'nin sandukasına karşı bulunmaktadır. Bunun sebebi, semâ mukabelesinin sadece Mevlânâ Dergâhı ve Karahisar Mevlevîhânesi'nde burada yatan pîrlerin (Mevlânâ, Divane Mehmed Çelebi) huzurunda yapılmasıdır. Bundan dolayı post makamı bu iki dergâhta mihrabın önüne değil pîrin sandukasına karşı konmuş, mutrip de postun arkasında yer almıştır. İstivâ hattı ise pîr makamı ile post arasında kabul edilmiştir. Bu durum, Karahisar Mevlevîhânesi'nin Divane Mehmed Çelebi dolayısıyla Mevlevîler nezdinde sahip olduğu itibarı göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Mâlî Mücceddet Ana Defteri (9. vakfiye defteri), s. 103, sıra 96 (716 / 1316 tarihli kaybolan I. Yâkub Çelebi vakfiyesinin yenilenmiş kaydı), nr. 2418; BA, Ev. Haremeyn Muhasebesi Kalemi, nr. 568; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 13574; BA, İrade-Evkaf, 11 B. 1323 H.; BA, İrade-Evkaf, 20 B 1325 H.;

Afyon Şer'iyye Sicilleri, A7 (1064), nr. 144; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, IX, 33, 35; Ziver Paşa, Âsâr-ı Zîver: Dîvan ve Münşeât, Bursa 1313, II, 381; Ch. Texier, Asie mineure, Paris 1862, s. 428; Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, İstanbul 1328; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitabeler, İstanbul 1347/1929, s. 40; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983 (İstanbul 1953), s. 101-122, 473-493; F. Nâfiz Uzluk, "Germiyanoğlu II. Yâkub Bey'in Vakfiyesi", VD, VIII (1969), s. 90; M. Fikri Yazıcıoğlu, Hz. Mevlâna'nın Torunlarından Sultan Dîvanî, Konya 1963; Süleyman Göncer, Afyon İl Tarihi, İzmir 1971, I, 335-336, 388-389; a.mlf., "Afyon'da Mevlânâ Rumî ve Mevlevîlik", Taşpınar, I/2, Afyon 1963, s. 15-16; I/3 (1963), s. 22-23; a.mlf., "Bir Cevap", a.e., I/8 (1964), s. 6-7; İ. Ünver Nasrattınoğlu, Afyonkarahisarlı Şair Çizmecioğlu Vehbi, Ankara 1981, s. 55-58; Yusuf İlgar, Tarih Boyunca Afyon'da Mevlevîlik, Afyon 1985; a.mlf., Afyonkarahisar'da Mevlevîlik, Afyon 1992; a.mlf., "Afyonkarahisar Mevlevîhanesi", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhaneler Kongresi, 14-15 Aralık 1993, Konya 1994, s. 107-140; Hasan Özönder, "Afyon Mevlevîhanesi", Selçuk Üniversitesi 5. Millî Mevlânâ Kongresi: Tebliğler, Konya 1992, s. 97-123; Hüseyin Cahit Mollaoğlu, "Çok Muhterem Süleyman Göncer Bey'e", Taşpınar, I/5 (1963), 21-23.

Barihüda Tanrıkorur

KARAHİSARISÂHİB

(bk. AFYONKARAHİSAR).

KARAHİSÂRÎ, Ahmed Şemseddin

(ö. 963/1556)

Ekol sahibi Osmanlı hattatı.

875 (1470) yılından önce Afyonkarahisar'da doğdu. Soyu, yetişmesi ve öğrenim durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. II. Bayezid devrinin ilk yıllarında ilim tahsili için İstanbul'a gittiği ve hayatının sonuna kadar İstanbul'da kaldığı bilinmektedir.

Karahisârî aklâm-ı sitteyi, Yâkūt el-Müsta'sımî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olup Fâtih Sultan Mehmed zamanında bir grup sanatkârla beraber İstanbul'a giderek yerleştiği tahmin edilen İranlı hattat Esedullah-ı Kirmânî'den meşketti. Şeyh Hamdullah'tan yazı meşketmiş olan Halvetiyye şeyhlerinden Cemâleddin İshak Karamânî'ye intisap ederek tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra hilâfet aldı. Müstakimzâde, onun ilk hat hocasının Fâtih devri hattatlarından Yahyâ Sûfî olduğunu kaydederse de (Tuhfe, s. 94) bu bilgi tarih bakımından doğru değildir. Bununla birlikte yazılarını inceleyerek ondan faydalanmış olması mümkündür. Eserlerine koyduğu ketebelerde de daima Esedullah-ı Kirmânî'yi hocası olarak belirtmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanından günümüze ulaşan Muharrem, Safer ve Rebîülevvel 952 (1545) tarihli saray ehl-i hiref maaş defterinden, Karahisârî'nin kâtipler bölüğü içinde altıncı sırada 14 akçe yevmiye ile görev yaptığı ve saray ehl-i hiref cemaati içinde yer aldığı anlaşılmakta (TSMA, nr. D 9706/4), ancak saraydaki bu göreve ne zaman başladığı bilinmemektedir.

Doksan yaşlarında vefat eden Karahisârî, Cemâleddin İshak Karamânî'nin Sütlüce'deki tekkesinin hazîresine defnedildi. Vefatına Hüdâyî Mustafa Efendi, "Geçti hayfâ Karahisârî-i pîr" (963) ibaresini tarih düşürmüştür. Mezarının kitâbe yazısı sağlığında kendisi, ölüm tarihi ise evlâtlığı Hasan Çelebi tarafından yazılmıştır. Kabrinin yeri bugün bilinmemektedir.

Tezkirelerde Karahisârî'nin tasavvuf ahlâkının canlı bir örneğini teşkil ettiği, zâhidâne, mütevazi ve sade bir hayat yaşadığı, şiir ve terzilikte de hüner sahibi bir sanatkâr olduğu kaydedilmektedir.

Aklâm-ı sitte özellikle sülüs ve nesih yazılar, Şeyh Hamdullah mektebinde satır nizamı ve harf güzelliği bakımından Yâkūt üslûbunu aşmış, Osmanlı zevkini ortaya koymuştu. Karahisârî ise Yâkūt el-Müsta'sımî üslûbunu yeni bir yorumla canlandırmış, ayrıca celî ve müsennâ yazılarda Fâtih devri hattatlarından Yahyâ Sûfî ve Ali b. Yahyâ Sûfî'nin yazılarını örnek alarak harf bünyesinde ve kompozisyonlarda daha güzel âhenge kavuşmuş, kendi adıyla anılan üslûbu ortaya

koymuştur. Yâkūt tavrı onun harf ve kelimelere kazandırdığı biçim, oran, istif ve farklı sayfa tasarımlarıyla en güzel şekline ulaşmıştır. Yaptığı yeniliklerle pek çok sanatkârı etrafında toplayan Karahisârî kısa zamanda "şemsü'l-hat" ve Yâkūt-ı Rûm diye anılmaya başlanmış, büyük bir ustalık ve itina ile düzenlediği celî sülüs, muhakkak, müsennâ ve müselsel kompozisyonlar hattatlara örnek teşkil etmiştir. Sürekli yeni kompozisyon ve biçimler arayan Karahisârî, bir müzehhip hassasiyeti ve titizliğiyle altın mürekkeple yazdığı harflerin etrafını siyah mürekkeple, siyah mürekkeple yazdığı harfleri altın mürekkeple tahrirleyerek yazıya farklı bir estetik boyut kazandırmıştır. Kahire Menyel Sarayı Hat Müzesi'nde bulunan bir kıtada çok ince siyah mürekkeple çizdiği nesta'lik levha bu hattı da bildiğini göstermektedir.

Bursalı hattat Şerbetçizâde İbrâhim Efendi ile Karahisârî'nin mektupla ve şiir yoluyla rekabet ettikleri bildirilmektedir. Şerbetçizâde Karahisârî'ye gönderdiği bir Farsça beyitte, "Yazının usulünü anlayan kâmil insan lâzımdır, yoksa Yâkūt şivesini her nâkıs bilemez" demiş, buna Karahisârî yine Farsça şiirle şu cevabı vermiştir: "İnsaflı insanın gözü gördüğü şeyi cam parçası da olsa inci sayar, hünerli insanın gözü ayıptan pak olur. Hünersizlere gelince onların ayıplamasından korkulmaz. Usturanın ağzı ne kadar keskin olsa kılı keser ama ortadan yaramaz." Bu çekişme, Şerbetçizâde'nin İstanbul'a gidip Karahisârî ile tanışmasından sonra aralarında samimi bir dostluğun kurulmasıyla neticelenmiştir. Tezkirelerin verdiği bilgiler ve günümüze ulaşan eserlerinden dinî ve edebî ilimleri iyi seviyede öğrendiği, şiir söyleyecek kadar Arapça ve Farsça'ya vâkıf olduğu

anlaşılan Karahisârî kendisine ait şu üç beyti bazı kıtalarında yazmıştır: “Ey hüsn-i hat ile feleğe baş yetiştiren / Bil kim vücûdum ayağın altında hâktir // Ger erişirse sana bu tâze hutûtumuz / Onlara dil uzatma sakın zehr-nâktir // Her hattı başka başka bahrdir deniz gibi / Kim satr mevc ü nokta ana dürr-i pâktir.”

Karahisârî aklâm-ı sittede mushaf, en-‘âm, dua mecmuası ve murakka‘ olarak pek çok eser vermiştir. Kanûnî Sultan Süleyman için yazdığı mushaf-ı şerif yazısı, tezhibi, cildi ve ebadı ile devrinin medeniyet seviyesini aksettiren en ünlü eseridir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan bu mushaf (Hırka-i Saâdet, nr. 5) 61,5 × 42,5 cm. ebadında, âharlı ve vassâleli 300 varak olup ketebe kısmı boş bırakılmıştır. Ancak yazı üslûbu ve vakıf kaydından mushafın Karahisârî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Vakıf kaydında mushafın hazinede saklandığı, Sultan II. Mustafa tarafından 1107’de (1696) tilâvet olunmak üzere Hırka-i Şerif Odası’na vakfedildiği belirtilmiştir. Mushafın metni, aklâm-ı sittenin karışık olarak kullanıldığı Yâkūt tertibi diye bilinen her sayfada ilk satırı muhakkak, beş satırı nesih, bir satırı sülüs, beş satırı nesih, son satırı muhakkak hatla düzenlenmiş, sülüs ve muhakkak satırlara göre nesih satırlar kısa tutulmuştur. Bu mushaf saray nakışhânesinde sernakkaşın yönlendirme ve kontrolünde vassâl, tarrâh, cetvelkeş, altın ve renk hazırlayan sanatkârlar kadrosunun uzun süren âhenkli çalışmasının bir şaheseridir. Tezhipte Kara Memi üslûbu büyük bir başarı ile uygulanmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde III. Murad dönemine ait 12 Ramazan 992 (17 Eylül 1584) ve 25 Receb 1001 (27 Nisan 1593) tarihli Ahmed Karahisârî Mushaf-ı Şerîfi Masraf Defteri’nden, III. Murad’ın saltanatı yıllarında da mushafın tezhip ve cilt işlerine devam edildiği, III. Mehmed döneminin ilk yıllarına ait 27 Ramazan 1004 (25 Mayıs 1596) tarihli bir filori defterinde tezhip ve ciltlenmesinde emeği geçen sanatkârlara verilen in‘âmâttan bu tarihlerde mushafın tezhip ve cilt işlerinin tamamlandığı, Ali Çelebi, Usta Câfer, Nakkaş Hasan ve Nakkaş Mustafa’nın mushafın tezhip ve cilt işlerinde önemli rol oynadıkları anlaşılmaktadır (Meriç, s. 58, 66-68). Geçmişte örneği bulunmayan incelikle ve zengin bir üslûpla tezhip edilmiş olan mushafın zahriyesi yuvarlak madalyon şeklindedir; ilk iki serlevha ile son iki sayfası sıvama tezhiplidir. Farklı düzenlemede iki sayfadan sonra varak 5b’den mushafın sonuna kadar her sayfa dört koltuk tezhiplidir. Toplam 2360 karşılıklı gelen koltuğun deseni yer yer aynı

olmakla beraber farklı tasarım ve renklendirme yazı güzelliğiyle birleşmiştir. Salbekli şemseli, köşebend ve geniş bordürlü, miklebli siyah deri ciltli olan mushafın 1981'de İtalya'da, 2000 yılında Ankara'da Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır. Bu yayımda mushafın boyutu küçültülmüştür (48 × 33 cm.).

Karahisârî'nin bundan başka Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kıtaları (Emanet Hazinesi, nr. 2116, 2199; Hazine, nr. 2299), bir murakka' (III. Ahmed, nr. 3654) ve bir en'âm-ı şerifi (Emanet Hazinesi, nr. 416) vardır. En'âm-ı şerif 29,4 × 20,4 cm. boyutlarında, yetmiş dokuz varak âharlı ve âbâdî kâğıda nesih hatla 961'de (1554) yazılmış olup siyah deri ciltlidir.

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde de Karahisârî'nin çeşitli eserleri bulunmaktadır. Bunlardan sanatının olgunluk döneminde yazdığı bir en'âm-ı şerif (nr. 1443), I. Mahmud'un kütüphanesinden 31 Mart 1330 (13 Haziran 1914) tarihinde müzeye intikal etmiş, 50 × 34 cm. boyutlarında, on altı varaktır. Varak 2b'de kare şeklinde kûfî hatla dört defa "elhamdülillâh", altında siyah mürekkeple, çok yaygın olan ünlü müselsel besmelesi, bunun altında satrançlı kûfî kare biçiminde İhlâs sûresi, 3a'da sanat kudretini gösteren müselsel "el-Hamdü li-veliyyi'l-hamd" kompozisyonu yer alır. 3b'den 12b'ye kadar her sayfada on üç satır muhakkak, nesih, sülüs hatlarla En'âm sûresi yazılmıştır. 13a'da muhakkak hatla en'âm bitirme duası, 13b'de ketebesi vardır. Diğer sayfalarda muhakkak reyhânî hatla seçme hadislerle Bûsîrî'nin Ḳaṣîde-i Bürde'sinden bir beyit bulunmaktadır. Açık kahverengi, şemseli, miklebli ve meşin ciltlidir.

Büyük bir sabır, disiplin ve sanat gücünün mahsulü olan Yâsîn-i şerif (nr. 2649), 14 Nisan 1935 tarihinde Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Efendi tarafından müzeye hediye edilmiştir. 47 × 30 cm. boyutlarında on dört varak olup alttan ayırma şemseli, miklebli, koyu vişne renginde yıpranmış meşin ciltlidir.

23 Kânunuevvel 1329'da (5 Ocak 1914) Süleymaniye Türbesi'nden müzeye intikal eden mushaf (nr. 400) 27 × 20 cm. boyutlarında, 908 sayfa, her sayfada on bir satır nesih hatla 933'te (1527) yazılmış, ketebeli, vassâleli, zahriye, serlevha ve sûre başları, cüz, hizip, aşır, secde gülleri

tezhiplidir. Koyu kahverengi, şemseli, miklebli, köşebentli ve deri ciltlidir. Karahisârî'nin aynı müzede 940 (1533-34) ve 954 (1547) tarihli ketebeli iki murakkaı (nr. 1438, 2466), meşhur hattatların yazıları bulunan körüklü toplama bir murakka' içinde (nr. 2499) ketebeli 960 (1553) tarihli dört kıtası vardır.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı iki en'âm-ı şerif de (Ayasofya, nr. 19; Süleymaniye, nr. 5) Karahisârî'nin bilinen güzel eserlerindendir. En'âm 20 × 14 cm. boyutlarında, yirmi dört varak, 1b, 2a sülüs, nesih, diğer sayfalar dokuz satır nesihle yazılmış, ketebeli ve 949 (1542) tarihlidir. Metin etrafına altın cetvel ve siyah tahrir çekilmiş olup duraklar tezhiplidir. Şemseli, miklebli, vişne çürüğü renginde deri ciltlidir. Aklâm-ı sittenin kullanıldığı diğer en'âm da sayfa düzenlemesi ve hatların güzelliğiyle nâdide bir eserdir. 24,7 × 17 cm. boyutlarında, ketebeli, on dört varak, 9b'ye kadar bir satır muhakkak, sekiz satır nesih, bir satır muhakkak, 9b bir satır muhakkak, beyzî bir form içinde, ince nesihle on sekiz satır olarak düzenlenmiştir. Aynı kütüphanede (Süleymaniye, nr. 15) tokça sülüs, sülüs ve nesih hatlarla yazılmış ketebeli, temrin mahiyetinde bir kıtası da mevcuttur. Kıtanın sağ köşesinde bizzat Karahisârî tarafından nazmedilmiş üç Türkçe beyit yer almaktadır.

Karahisârî'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 963'te (1556) yazdığı ketebeli bir mushaf-ı şerifi bulunmaktadır (AY, nr. 6714). Yâkūt üslûbunda yazdığını belirttiği bu mushaf 14,5 × 9,7 cm. boyutlarında, 303 varaktır. Her sayfada on üç ince nesih satır vardır. Serlevha, sûre başı, cüz, hizip ve secde gülleri tezhipli, metnin etrafına altın cetvel ve siyah tahrir çekilmiş, duraklar tezhiplidir. Miklebli, şemseli, mor deri ciltlidir.

Afyonkarahisar Müzesi'ndeki (E1. 6) 28 × 20 cm. boyutlarında, 941 (1534) tarihli, ketebeli, sülüs hurufat meşk murakkaı Karahisârî'nin günümüze ulaşmış güzel eserlerindendir.

Süleymaniye Camii kubbe yazıları ile (Fâtır 35/41) sağlığında yazdığı, fakat bugün mevcut olmayan kabir kitâbesi de Karahisârî'nin bilinen celî yazılarıdır. Süleymaniye Camii kubbe yazıları zamanla bozulduğundan Sultan Abdülmecid döneminde Abdülfettah Efendi tarafından terkibi aynen korunarak Râkım tavrında yeniden yazılmıştır. Müstakimzâde,

Karahisârî'nin ölümünden yirmi bir yıl sonra inşa edilen Piyâle Paşa Camii'ndeki âyetle (ez-Zümer 39/73) yine ölümünden otuz iki yıl sonra vefat eden Mimar Sinan'ın kabir ve sebilinin yazılarının da Karahisârî'ye ait olduğunu kaydetmektedir. Bu yazılar muhtemelen Karahisârî'nin yazı kalıplarından istifade edilerek talebeleri tarafından yazılmıştır. Ayrıca 970'te (1562) Yedikule İmrahor İlyas Bey Camii yakınında bulunan Uşşâkī Dergâhı Çeşmesi'ndeki taşa hakkedilmiş celî yazılarla girift müselsel kelime-i tevhidin ketebesiz olmakla beraber üslûbu bakımından Karahisârî'ye ait olduğu tahmin edilmektedir.

Karahisârî'nin aklâm-ı sittede açtığı çığır bir asır içinde yerini Şeyh Hamdullah mektebine bırakmakla birlikte celî ve müsennâ yazılardaki tesiri Mustafa Râkım'a kadar devam etmiştir. Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii yazılarının hattatı Demircikulu Yûsuf Efendi, Karahisârî tavrının en ünlü temsilcisidir. Bilinen talebeleri arasında evlâtlığı Hasan Çelebi de ünlü bir hattattır. İstanbul Süleymaniye ve Edirne Selimiye camilerinin taşa hakkedilmiş kitâbeleri ve çini üzerinde işlenmiş celî yazılarının hattatı olan Hasan Çelebi, bir müddet hocasının yazı tarzını devam ettirdikten sonra Şeyh Hamdullah ekolünü benimsemiş, bu yolda da güzel eserler vermiştir. Ferhad Paşa, Büyükçekmece Köprüsü kitâbe yazılarının hattatı Derviş Mehmed (Karahisârî Dervişi), Kâtib ve Muhyiddin Halîfe Karahisârî'nin önde gelen talebelerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9706/4; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme (nşr. Esin Atıl), New York 1986, s. 31, 41, 64; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1315, s. 61; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., IV, 17, 18; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 25; Gülzâr-ı Savâb, s. 59, 60; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 151, 152; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 9-10; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', s. 302; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 94; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 84-85; Sicill-i Osmânî, II, 162; Osmanlı Müellifleri, I, 145; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Hattatları ve Hat Sanatı, İstanbul 1953, s. 24; Rıfkı

Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları, Ankara 1953, s. 58, 66-68; Süheyl Ünver, Hattat Ahmed Karahisarî, İstanbul 1964; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1979, II, 184, 187; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, lv. 7, 8; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 88; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 195; Ali Alparslan, Ünlü Türk Hattatları, Ankara 1992, s. 49-64; Filiz Çağman, "Ahmed Karahisarî'ye Atfedilen Ünlü Kur'ân-ı Kerîm", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 521-527; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 109-113; Kemal Çığ, "Hattat Ahmed Karahisarî", Tarih Dünyası, I/6, İstanbul 1950, s. 234, 235; Midhat Sertoğlu, "Sütlüce ve Üç Hattat Mezarı", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 3, İstanbul 1977, s. 13-17; Atilla Çetin, "İstanbul'da Tekke, Zaviye ve Hankâhlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 589.

Muhittin Serin

KARÂÎLİK

Milâdî VIII. yüzyılda Irak'ta doğan ve Tanah'ı dinî hükümlerin yegâne kaynağı olarak kabul eden yahudi mezhebi.

Mezhebin İbrânîce ismi olan Kara'îm'in (okuyanlar) "okumak" anlamındaki kara' kökünden türediği ve müntesiplerinin Tanah'ı (Ahd-i Atîk) çok okuduklarına işaret ettiği belirtilmektedir. Ayrıca kelimenin kökünde "davet etmek" mânasının da bulunduğu ve Kara'îm isminin "davet ediciler" anlamına geldiği de ileri sürülmektedir. Müntesiplerine "kutsal metnin çocukları" mânasında Beneî Mikra, Ba'ale Mikra isimleri de verilmiştir. Kara'îm ismi Arapça'da Karrâî, Karrâ'ûn, Kuman-Kıpçak Türkçesi'nde Karaylar, Batı dillerinde Karaite, Caraime gibi kelimelerle karşılanmıştır.

Mezhebin doğmasında birtakım dinî, siyasî ve içtimaî sebepler etkili olmuştur. Irak bölgesinin İran ve Bizans'ın etki alanından çıkmasıyla mâbedin yeniden inşası ve Kudüs'e dönüş gibi mesîhî beklentiler güçlenmişse de bölgenin milâdî VII. yüzyılda Abbâsîler'in hükümranlığına girmesiyle bu beklentiler hayal kırıklığına dönüşmüştür. Sosyal ve ekonomik problemler yaşayan bölgedeki yahudi topluluğu, kendilerini Abbâsî halifesine karşı temsil eden cemaat başkanlığının ve Talmud akademilerindeki âlimlerin tavırlarından rahatsız olmuşlardır. Abbâsîler'in Irak'ın kuzey ve doğusundaki dağlık bölgeleri iskâna açmasıyla yahudiler farklı mülteci etnik unsurlarla bir arada yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu hususların, geleneksel Yahudiliğe karşı Anan ben David tarafından sadece yazılı Tevrat'ın dinde kaynak olduğunu savunan bir yapılanmanın ortaya çıkmasına yol açtığı ifade edilmektedir.

Rabbânî kaynaklarına göre, VIII. yüzyılın ikinci yarısında Irak'taki yahudi toplumunun başkanı İshak Harkavi'nin ölümü üzerine Talmud akademisinin ileri gelenleri cemaat başkanlığı için, yaşça büyük ve daha bilgili olmasına rağmen Anan'ı değil mütevazi bir kişiliğe sahip kardeşi Hananiah'ı tercih etmişlerdir. İtirazı üzerine Abbâsî halifesi tarafından hapse atılan Anan, kendisini halifeye affettirdikten sonra Talmudcu geleneğe karşı kendi din

anlayışını belirlemeye ve taraftar toplamaya başlamıştır. Rabbânîler'in bu iddiasına karşılık Kaufman Kohler, Karâîliğin sadece şahsî ihtiraslar sonucu ortaya çıkmış bir muhalefet hareketi gibi görülmesinin doğru olmadığını, Talmudculuğa karşı gelişen tabii bir reaksiyon kabul edilmesi gerektiğini belirtmiş, bu mezhebin, Tanah'ın yegâne dinî otorite oluşuna vurgu yaparak Yahudilik tarihinde kutsal metne yönelik çalışmalara ivme kazandırdığına da dikkat çekmiştir (JE, VII, 446). Rabbânî anlayışa muhalefet eden daha önceki mezheplerden etkilendiği söylenen bu yeni hareket, VIII. yüzyılda müslümanların hâkim olduğu coğrafyada önce Anâniyye adıyla ortaya çıkmış, IX. yüzyılın ilk yarısında ise Karaîm ismini almıştır.

Karâî kaynaklarına göre Anan, Rabbânî anlayışa karşı faaliyetlere başlayınca baskı ve işkenceye mâruz kaldığından Halife Mansûr'un izniyle Bağdat'tan ayrılarak Kudüs'e yerleşti. Taraftarlarından bazıları Filistin, Suriye, Mısır, Bizans, İran, Ermenistan ve Kafkasya'ya dağılarak bu yeni hareketin propagandasını yaptı. Anan'dan sonra IX. yüzyılda yetişen güçlü şahsiyetler kendi aralarında ayrılığa düşmekle birlikte onun hareketini bir mezhep haline dönüştürdüler. Karâîliğin ilk filizlendiği yerler İran, Ermenistan ve Kafkasya bölgeleridir. IX. yüzyılda yaşayan ve Karâî ismini ilk defa kullanan Benjamin en-Nihâvendî ve öğrencisi Daniel el-Kûmisî (Dâmegānî) İran Karâîleri'nin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdendir.

Kudüs, Filistin ve Suriye bölgelerinde Karâîlik XI. yüzyıla kadar yayılmaya devam etti. Suriye'deki Karâîler'in bir kısmı X. yüzyıldan itibaren Bizans topraklarına göçtü (Ankori, s. 84-85). 1099 yılında Haçlılar Kudüs'ü işgal ettiklerinde Rabbânî yahudilere yaptıkları zulmü Karâîler'e de

uyguladılar, bunun üzerine cemaatin büyük bir kısmı Mısır'a ve Kuzey Afrika'nın diğer bölgelerine doğru ilerledi. XI. yüzyılda Karâîliği benimseyen bir yahudinin gayretiyle Karâîlik İspanya'da yayıldı, ancak XII. yüzyılda İspanyollar'ın baskılarıyla Karâîler bölgeyi terkettiler.

Bizans Karâîliği'nin aslını Irak, Filistin ve Suriye'den IX. yüzyılda başlayan ve X. yüzyılda yoğunlaşan göçler oluşturmuş, zamanla onlara yerli Rum unsurlar da katılmıştır. İstanbul Osmanlılar'ın eline geçince Karâîlik için önemli bir merkez haline gelmiş ve Edirne, Selânik, Kocaeli, Kırım gibi bölgelerden göçler gelmiştir. XI. yüzyılın sonundan başlayan ve XII.

yüzyılı da kapsayan dönemde Bizanslı Karâîler Kudüs'e gidip Arapça ve İbrânîce öğrenerek Arapça Karâî kaynaklarını İbrânîce'ye tercüme etmişlerdir. Aynı dönemde yaşayan ve Karâîliğin esaslarını belirlemeye çalışan ilk âlim olduğu kaydedilen Judah ben Elijah Hadassi'nin Eshkôl ha-Kôfer adlı eseri Karâîliğin önemli ansiklopedik kaynaklarından biridir (ERE, VII, 667-668).

Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kırım Karayları'ndan İstanbul Karâî cemaatine sürekli katılmalar olduğu gibi Balkan Karâîliği de daha çok Kırım'dan takviye edilmiştir. Ayrıca Macaristan'daki Kabar Türkleri de zamanla Trakya cemaatlerine katılmışlardır. Kırım'dan İstanbul'a göç eden Aaron ben Joseph (ö. 1320) adlı Karâî âlimi Sefer Mibhâr adlı tefsiriyle tanınmıştır. Karâîler'in İbn Meymûn'u olarak adlandırılan Aaron ben Elijah (ö. 1369), Mu'tezile ve Aristo felsefesiyle beslenen teolojik görüşlerini bir araya getirdiği Es ha-Hayîm adlı eseri ve Karâî şeriatıyla ilgili görüşlerini yansıttığı Gan Eden ve Keter Torah adlı tefsiriyle dikkat çekmiştir.

Bizans Karâîleri'nin temelini yahudi göçmenlerle yerli Rumlar oluşturmuşsa da zamanla Kuman ve Kabar unsurların ağırlıklı olduğu Balkan Karâîleri ve Kırım Karayları İstanbul Karâîleri arasında önemli bir nüfusa sahip olmuştur. Karâîler İstanbul'da Eminönü, Karaköy ve Hasköy'ün yanı sıra Fener, Balat ve Üsküdar'da cemaatler halinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zamanla küçülerek toplu halde Hasköy'de yaşarken 1918 yangınından sonra şehrin muhtelif semtlerine dağılmışlardır.

Kırım ve Güney Rusya Karayları'na gelince, Hazarlar'ın Karâîliği kabul etmesini VIII. yüzyılın ortalarında Bizans'tan sürülen yahudi göçmenlerin sağladığı ve X. yüzyılda da Bizans'tan Hazar ülkesine göçlerin gerçekleştiği, dolayısıyla Güney Rusya ve Kırım'a Karâîliğin VIII ile X. yüzyıllar arasında girmiş olabileceği ileri sürülmüştür (Ankori, s. 59, 152). Öte yandan Hazar Hakanı Bulan'a Karâîliği kabul ettiren İshak Sangari'nin önce Hazar ülkesinde faaliyet gösterdiği, ardından Kırım'a geçerek oraya yerleştiği belirtilmektedir. Karâîlik, Hazar ülkesinde ve Kırım'da muhtemelen aynı anda yayılmıştır. XIV. yüzyılda da Litvanya ve Polonya'ya kadar ulaşmıştır. Aynı dönemde Kırım Karayları'ndan bir kısmı Litvanya ve Polonya'ya göç etmiş, bugünkü Doğu Avrupa Karay

cemaatinin temellerini atmıştır.

X-XII. yüzyıllar arasında altın çağını yaşayan Karâîlik Haçlı seferlerinden sonra zayıflamaya başlamıştır. Rusya'da yahudiler üzerinde yoğunlaşan baskılar Karâîler'e de yansımış, özellikle 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Kırım, Litvanya ve Polonya'da yaşayan Karaylar Amerika, Orta ve Batı Avrupa ülkelerine gitmek zorunda kalmışlardır (Kaufman, s. 40-41). II. Dünya Savaşı sırasında çok sayıda Karay Türkü'nün başta Sibirya olmak üzere Sovyetler Birliği'nin çeşitli bölgelerine sürüldüğü bilinmektedir.

Günümüzde Irak, İran, Suriye, Kuzey Afrika, İspanya, Hindistan, Çin ve Mançurya gibi ülkelerde Karâî cemaatleri kalmamıştır (a.g.e., s. 40). İstanbul'da yaklaşık 100 kişilik cemaat dışında Anadolu ve Trakya'da da Karâî bulunmamaktadır. İsrail ve Kahire'de Karâîler küçük cemaatler halinde varlıklarını sürdürürlerken 1948'deki savaştan sonra Mısır'dakilerin çoğunluğu İsrail'e geçmiş, bir kısmı Avrupa ve Amerika'ya göç etmiştir. Toplam nüfusları kesin olarak bilinmemekle birlikte 1000'li rakamlarla ifade edilen Karâîler'in büyük çoğunluğu günümüzde eski Sovyetler Birliği topraklarında ve Polonya'da yaşamaktadır.

Karâîliğin Temel Özellikleri ve İnanç Esasları. Karâîlik, Yahudiliğin yegâne kaynağı olarak yahudi kutsal kitabı Tanah'ı kabul etmiş, Rabbânî Yahudiliği'nin sözlü Tevrat şeklinde nitelendirdiği Mişna ve Talmud literatürünün dinî otoritesine karşı çıkmıştır. Anan'ın mezhebin esaslarını belirlediği Sefer ha-Mitsvot adlı eseri günümüze kadar ulaşmamışsa da taraftarlarına, "Doğrudan Tanah'a başvurun, benim fikirlerime körü körüne bağlanmayın" dediği nakledilmektedir. Öte yandan onun Rabbânîler'in sözlü Tevrat'a yaklaşım metodunu tâdil ederek kullandığı, cumartesi günü ateş yakmak ve o gün evi terketmek yasağı ile bayram günlerinin tesbitini yeni ayı görerek yapmak ve Şavuot (haftalar) bayramını mutlaka pazar gününe rastlatmak gibi Sadûkīm ve İssiyîm mezheplerine ait bazı dinî hükümleri de benimsediği belirtilmektedir. Anan'ın İslâm kültüründen, kutsal metinlerden kıyas yoluyla hüküm çıkarma hususunda Ebû Hanîfe'den etkilendiği ileri sürülmektedir (EI2 [İng.], IV, 606; JE, VII, 439). Ona göre Tevrat'taki, "Siz benim emrettiğim kelimeye ne bir ilâve yapacaksınız ne de ondan bir eksiltmede bulunacaksınız. Belki size emrettiğim Yahova'nın emirlerini korursunuz" (Tesniye, 4/2) şeklindeki

ifade gereği Yahova’nın emirlerini yerine getirmek için Tanah yeterlidir ve onu tamamlayıcı Rabbânî geleneğe ihtiyaç yoktur (ERE, VII, 662-663). Gelenek, kutsal metinde emredilen kuralların uygulanması için gerekli olduğunda birtakım kapalı hususlara açıklık kazandırılmasında ve ayrıntılı hale getirilmesinde sınırlı olarak kullanılmış, bunların dışında kutsal metin üzerinde yoğunlaşma esas alınmıştır.

Ancak Karâîlik’te kutsal metni esas alma prensibi korunmakla birlikte mezhebin ileri gelen âlimleri çeşitli konularda farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Benjamin en-Nihâvendî, Talmud’a Anan’ın gösterdiği şiddetli muhalefeti göstermemiştir. Ya‘kūb el-Kirkisânî Kitâbü’l-Envâr ve’l-merâkib adlı eserinde yahudi mezhepleri hakkında geniş bilgi vermiş, Rabbânî Yahudiliği’ni tenkit etmiş, nazar, istidlâl ve kıyasın gerekliliği konusunda mezhebinin görüşlerini aktarmış (II, 66-67), Rabbânî yahudi âlimlerinden Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî’nin (Saadia Gaon) kıyası reddetmesini eleştirmiştir (II, 79-101). Onun çeşitli ilâhiyyât konularını aklî olarak ele alıp izah etmesinde de (II, 169-226) Mu‘tezile’den etkilendiği belirtilmektedir (JE, VII, 440).

Mezhebin temel özellikleri, XII. yüzyılda Judah Hadassi’nin kutsal metni anlamaya yönelik seksen farklı hermenötik kural belirleyen çalışmalarıyla gelişmiş ve XV. yüzyılın sonlarına doğru Elijah Bashyazı (Eliyahu Basiaci) döneminde son şeklini almıştır. Bu gelişmelerden sonra kutsal metinden hüküm çıkarmanın prensipleri, 1. Metnin açıkça anlaşılabilir emir ve yasaklar içerdiği hususundan hareketle lafzî (literal) anlamını kavramak; 2. Tanah’ta doğrudan ifade edilen hükümler yanında açıkça belirtilmeyenler

de bulunduğundan mantıkî kıyas yoluyla bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmak; 3. Tevrat’ın, “Ya‘kūb cemaati için miras olarak Mûsâ bize Tevrat’ı emretti” (Tesniye, 33/4) ifadesi gereği 1 ve 2. şıklarla çözülemeyen hususlarda Karâî cemaatinin ittifakını yani icmâını esas almak şeklinde belirlenmiştir. Bütün Karâî âlimleri tarafından kabul edilmese de bu prensiplere insan aklıyla elde edilen bilgi şeklinde dördüncü bir şıkkı ekleyenler de olmuştur (EJd., X, 777-778).

Kutsal metni tek kaynak kabul etme ve ondan hüküm çıkarma konusundaki yaklaşımlarında farklı tavra sahip bulunan Karâîler’in on maddelik inanç

esaslarının Rabbânîler'inkinden özü itibariyle farklı olmadığı görülmektedir. Karâîliğin inanç esaslarıyla ilgili ilk çalışmalar Elijah Bashyazı ve öğrencisi Calep Afendopolo tarafından son şekline kavuşturulmuştur: 1. Her şeyi yoktan yaratan Tanrı'dır. 2. Her şeyi yaratan Tanrı'dır, fakat O yaratılmamıştır. 3. Tanrı birdir, hiçbir şekilde diğer yaratıklara benzemez. 4. Tanrı Mûsâ'yı elçi olarak bize göndermiştir, o peygamberlerin en büyüğüdür, onun gibi bir peygamber gönderilmemiş ve gönderilmeyecektir. 5. Tanrı Mûsâ'nın aracılığı ile mükemmel gerçeğin ve şeriatın bulunduğu tam ve yazılı olan (Rabbânî gelenekle tamamlanmaya ihtiyacı olmayan) Tevrat'ı bize göndermiştir. 6. Her mümin Tevrat'ın orijinal dilini öğrenmelidir. 7. Peygamberlik mevhibeleri Mûsâ'nınkinden düşük olsa da Tanrı başka peygamberlere de vahiy göndermiştir. 8. Tanrı ölüleri kıyamet gününde diriltecektir. 9. Tanrı âhirette insanlara dünyadaki amellerine göre ceza veya mükâfat verecektir. 10. Tanrı sürgünde olanları küçük görmez, aksine çektikleri meşakkatlerle onları temizlemeyi diler, onlar da Tanrı'nın yardımını ve Mesîh'i beklemelidirler.

İbadet ve Dinî Hükümler. Karâîlik'te kutsal kitaptan duaların okunduğu günlük ibadet sabah ve akşam olmak üzere iki defa yapılır. Ruhban sınıfı olmadığından âyini cemaatin en bilgili üyesi yönetir. Kenasa adı verilen mâbedlerinin kıblesi Sion dağındaki Beytülmakdis'tir. Kendi takvimlerine göre nisan ayının on üçünden şivan ayının yirmi üçüne kadar her yıl yetmiş günlük ve ayrıca her ayın yedinci günü, Purim bayramında iki gün ve adar ayının on dört ve on beşinci günlerinde Ester orucu tutulur. Rabbânî Yahudiliği'nde hayvandan ve ziraî mahsullerden zekât verilirken Karâîlik'te madenler dışında her türlü malın ve hayvanın onda bir oranında zekâtı verilir.

Rabbânîler'den farklı olarak Karâîlik'te, "rikkub" denilen zincirleme kıyas yoluyla Tevrat'ta evlenilmesi yasak olanların listesi, evlenen iki tarafın akrabalarının da birbirlerine haram olmalarıyla genişletilmektedir. Öte yandan yeme içmeyle ilgili hükümlerde Tanah'ta belirtilenlerin dışında Rabbânîler'den farklı kurallara uydukları gibi temizlikle ilgili olarak da daha ayrıntılı hükümlere tâbidirler.

Karâî takvimine göre yeni yılın başlangıcı nisan ayının birinci günüdür ve yeni aya gözlemle girilir, son dönemlerde gözlemin yanında hesaplamaya

da başvurulmaktadır. Sebt gününde uyulması gereken yasaklar Rabbânîler'den farklı olarak cuma gününden başlayıp sebtin ertesi gününe kadar devam eder. Bu süre zarfında ibadetten başka herhangi bir şey için evden çıkılmaz, ateş yakılmaz, cinsel ilişkiye girilmez. Karâîler Hanukah bayramını kutlamazlar, Purim'i ise oruç günü olarak değerlendirirler.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūb el-Kirkisânî, Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkib (nşr. L. Nemoy), New York 1940, II, 66-67, 79-101, 169-226; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1957, V, 209-285; Z. Ankori, Karaites in Byzantium, New York 1959, s. 59, 84-85, 152-153; R. Kaufman, Great Sects and Schisms in Judaism, New York 1967, s. 40-41; H. H. Ben-Sasson, "The Middle Ages", A History of the Jewish People (ed. H. H. Ben-Sasson), Cambridge-Massachusetts 1976, s. 448-451; Şaban Kuzgun, Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi: Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1993, s. 186-298; L. Nemoy, "Early Karaism", Jewish Quarterly Review, XL, New York 1950, s. 308-310; a.mlf., "Karaites", UJE, VI, 316; a.mlf., "Karaites", EI² (İng.), IV, 606; a.mlf. - Jo. H., "Karaites", EJd., X, 777-778; N. Wieder, "The Qumran Sectaries and the Karaites", Jewish Quarterly Review, XLVI-XLVII, New York 1956, s. 97-113, 269-292; A. Harkavy, "Karaites and Karaism", JE, VII, 439-440; K. Kohler, "Karaites and Karaism", a.e., VII, 446; S. Poznanski, "Karaites", ERE, VII, 662-663, 667-668.

Mustafa Sinanoğlu

KARAKALPAKLAR

Orta Asya'da yaşayan bir Türk topluluğu.

Karakalpak adı, bu kavmin ırkî özelliklerini belirleyen bir tabir olmayıp onların giyiniş tarzlarıyla ilgili bir isimdir. Karakalpaklar VI. yüzyılda Oğuz, Kıpçak ve Peçenek gibi Türk boylarının karışması sonucu ortaya çıkmış bir topluluktur. Selçuklular'ın önderliğinde Oğuzlar İran üzerinden Anadolu ve Ortadoğu'ya yayılırken Karakalpaklar'ın bir kısmının bunlara katıldığı, ancak çoğunluğun Aral gölü civarında kaldığı bilinmektedir. Karakalpak ismine ilk defa XI. yüzyıl Rus vekāyi'nâmelerinde rastlanmakta, bu kaynaklarda Çerniye Klobutsi adıyla zikredilmektedir. Rivayete göre Kuman-Kıpçak adlı Türk boyunun akın ve yağmalarından bıkan Kiev Rus knezleri Karakalpaklar'la bir anlaşma yapmışlardır. Ruslar'a yaptıkları yardımın karşılığı olarak da Ukrayna topraklarında Dinyepr nehri civarı onlara verilmiştir. Bu bilgilere rağmen XVI. yüzyıldan önce Karakalpak isminin bu şekliyle kullanıldığı henüz kesin olarak tesbit edilememiştir. Sadece Aral gölünün güneyinden gelen Oğuz-Peçenek karışımı bir boy tarihî kaynaklarda Çerniye Klobutsi ismiyle kaydedilmektedir. Dolayısıyla ilk dönemleri hakkında çok az şey bilinen Karakalpaklar, yüzyıllarca Türk göçüne sahne olan Aral gölü-Ural dağları arasında yayılarak yaşamışlardır. XI. yüzyıldan sonra Kuman-Kıpçak akınları neticesinde daha da çoğalmışlar ve Selçuklular'ın hâkimiyeti altına girmişlerdir.

XIII. yüzyılda Büyük Moğol Hanlığı'na tâbi olan Karakalpaklar, Altın Orda Devleti tarih sahnesinde yerini aldığında onların hâkimiyetine girdiler; bu devlet yıkılınca ortaya çıkan Nogay Hanlığı bünyesinde kaldılar. XVI. yüzyılda bağımsızlıklarına kavuşunca bu defa doğrudan doğruya kendi adlarıyla tarihî kayıtlarda geçmeye başladılar. Bu devirde Aral gölünün doğusuna Siriderya (Seyhun) vadisine yerleştiler. Buhara Emirliği'ne tâbi olarak yaşarlarken Kazaklar'ın baskısıyla kuzeye göç ettiler. XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Aral gölünün güneyini yurt tuttular. Bu bölge Hîve Özbek Hanlığı'nın kontrolü altındaydı. Bağımsızlıklarını kazanmalarına rağmen birlik oluşturamadılar. Her kabile kendi reisi tarafından

yönetiliyordu. Onların bu dağınık vaziyeti ve etraflarındaki komşularının daha güçlü olması tam bağımsız yaşamalarını engelledi. Yaklaşık 1722'de Karakalpak Hanı Ebü'l-Muzaffer Saâdet İnâyet Muhammed Bahadır ile Çar Petro arasında bir antlaşma yapıldı. 1743 yılında Kazaklar Karakalpaklar'ın topraklarını ele geçirdi. Karakalpaklar siyasî varlıklarını tamamen kaybederek farklı yerlere dağıldılar. Bir grup Taşkent'in batısına doğru gelirken diğer grup Aral gölü taraflarına göç etti. Uğradıkları bu istilâ

karşısında Rus Çarı Deli Petro'dan yardım isteyen Karakalpaklar herhangi bir cevap alamadılar.

Karakalpaklar ikiye ayrılmalarından sonra XVIII. yüzyıl kaynaklarında Yukarı ve Aşağı Karakalpaklar diye anıldılar. XVIII. yüzyılda Taşkent tarafına göçenleri Buhara hâkimiyeti, Aral gölü tarafına gidenleri ise Kazaklar'ın etkisi altına girdiler. Kazaklar'ın Rus nüfuz alanına girmesi Karakalpaklar'ı da etkiledi. Diğer taraftan 1754'te Seyhun'un orta bölgelerinde yaşayan 6000 kadar Karakalpak ailesi Buhara Emirliği'nin himayesine girerek Zerefşan vadisine yerleşti. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Aşağı Karakalpaklar, bulundukları yerden ayrılarak bugün yaşadıkları Amuderya (Ceyhun) nehri deltasına gelip yerleştiler. Bunlar 1811'de Hîve Hanlığı idaresine girdiler. Fakat burada başkaldırarak 1827'de Kongrat şehrinin kontrolünü ele geçirdiler. Reisleri han unvanını aldı ve Kazak nehri kıyısında kendine bir kale inşa ettirdi. Ruslar 1873'te Hîve Hanlığı'nı işgal edince Karakalpaklar da onlara bağlandı. 1916'da Orta Asya müslümanlarının başlattığı isyan sırasında Ruslar'dan korkan Karakalpaklar Amuderya deltasına sığındılar. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Amuderya'nın sağ yakasında oturan Karakalpaklar 1918'de ilân edilen Özerk Türkistan Cumhuriyeti'ne dahil edildiler. Sol yakasında oturanlar 1920 yılına kadar Hîve Hanlığı'na bağlı kaldılar. Karakalpak toprakları 1920'de Ruslar'ın hâkimiyeti altına girdi. 1924'te Sovyetler Birliği'ne dahil edildikten sonra millî sınırların belirlenmesi neticesinde 11 Mayıs 1925'te Rusya Federasyonu'nda teşkil edilen Kazakistan Özerk Cumhuriyeti için Ceyhun'un her iki kenarında Karakalpak özerk vilâyeti oluşturuldu. 20 Mart 1932'de Karakalpak özerk vilâyeti Kazakistan'dan ayrılarak Rusya federasyonuna bağlı Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'ne dönüştürüldü. Karakalpak toprakları 1936'da Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne devredildi. O zamandan günümüze kadar bu cumhuriyetin

içinde özerk konumunu muhafaza etmektedir. 1989'dan itibaren Karakalpak milliyetçileri, Özbek hükümetine Özerk Karakalpak Cumhuriyeti kurmak istediklerini bildirdiler. 1990'da Karakalpak yönetimi özerk cumhuriyet ilân etti. Özbekistan, 31 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığını kazandıktan sonra Özbek milliyetçileri Karakalpaklar'ın başlattığı hareketi bastırmaya çalışmakla beraber halen Karakalpaklar muhtar vaziyetlerini sürdürmektedirler.

1926'da 146.317 olan Karakalpak nüfusu 1979'da 303.324'e yükselmiştir. Bunun 281.809'u Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'nde, geri kalanı ise Özbekistan'ın Hârizm, Fergana, Türkmenistan'ın Taşauz bölgelerinde, Kazakistan'ın bazı kesimlerinde ve Rusya Federasyonu'nda Astarhan yöresinde yaşamaktadır. Ayrıca Afganistan'da da 2000 kadar Karakalpak bulunmaktadır. Karakalpakça adı verilen topluluğun dilinin Türk dilleri grubundan Kıpçak ya da Kıpçak-Nogay alt grubuna dahil olduğu söylenebilir. En yakın olduğu diller Nogay ve Kazak dilleridir. Kuzeydoğu ve güneybatı olmak üzere iki ana lehçe grubuna ayrılır. Bunun dışında Kazakça, Türkmence ve Özbekçe'den etkilenmiş lehçeleri vardır. Modern edebî dil ise Sovyet döneminde geliştirilmiştir. Yazılı edebiyatta geliştirilen dil kuzeydoğu lehçesine dayanmaktadır. Kelime hazinesinin esas itibariyle Kıpçakça'ya dayandığı Karakalpakça'ya Arapça ve Farsça kelimeler de girmiştir. Çince'den de bazı kelimeler alınmıştır. Son zamanlarda ise gittikçe artan oranda Rusça'nın ağırlığı hissedilmektedir. Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'nde resmî dil Özbekçe ve Rusça'dır. Radyo ve televizyon yayınları Karakalpakça, Özbekçe, Rusça ve Türkmence yapılmaktadır. Karakalpakça ilk defa Sovyet döneminde bir yazı dili haline geldi. Önce Arap harfleri geliştirilerek kullanıldı (1924-1932). 1928'de, 1932-1938 arasında ve 1938-1940 yıllarında Latin alfabesine geçilmeye çalışıldı. 1940-1957 arasında Kiril alfabesi kullanıldı. Karakalpaklar, Orta Asya'da yaşayan Türk gruplarının en küçüklerinden biri olmakla beraber kimliklerini korumak için yoğun gayret içindedirler.

Hanefî mezhebine mensup olan Karakalpaklar'ın İslâm dinini ne zaman kabul ettikleri tam olarak bilinmemektedir. Büyük ihtimalle farklı bir boy haline geldikleri X-XIII. yüzyıllarda bu dini benimsemişlerdir. Başta Kübreviyye olmak üzere bölgede oldukça etkili birçok tarikat vardır. 1924'te 553 cami mevcutken son zamanlarda ancak on caminin ibadete açık

olduğu tahmin edilmektedir.

165.642 km²'lik bir alana sahip olan Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti'nin nüfusu 1995 sayımına göre 1.290.000'dir. Bunun 468.000'ini (% 33) Karakalpaklar (Tudzit) teşkil eder. Ayrıca % 30'u Özbekler, % 27'si Kazaklar, % 5'i Ruslar, % 3'ü Türkmenler, % 1'i Tatarlar'dan oluşur. Karakalpakistan'ın başşehri Nukus'un nüfusu 190.000'dir. Diğer önemli şehirleri Ürgenç (136.000), Hoziyli (61.000), Hîve (41.000) ve Çimbay'dır (26.000).

BİBLİYOGRAFYA

A. N. Samoyloviç, Materialı po istorii Karakalpakov (Trudi instituda vostokovedeniya, VII, Akademia Nauk SSSR), Moskova-Leningrad 1935; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili ve Türkistan Yakın Tarihi, İstanbul 1981 (İstanbul 1942), tür.yer.; K. H. Menges, Qaraqalpaq Grammar I: Phonology, Newyork 1947; G. Wheeler, The Modern History of Soviet Central Asia, Wesport 1975, tür.yer.; E. E. Bacon, Central Asia under Russian Rule: A Study in Cultural Change, New York 1980, tür.yer.; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 438-439; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, London 1985, s. 108-114; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1987, s. 182; Nadir Devlet, Çağdaş Türk Dünyası, İstanbul 1989, s. 173-174; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1990, s. 13, 59, 65; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 13; Akdes Nimet Kurat, Karadeniz'in Kuzeyinde Türk Kavim ve Devletleri, Ankara 1992, s. 64, 65, 68, 86-88; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 289-295; J. Minahan, Nations Without States: A Historical Dictionary of Contemporary National Movements, Connecticut 1996, s. 276-279; R. Rahmeti Arat, "Kara-Kalpaklar", İA, VI, 284-288; W. Barthold - [R. Wixman], "Ḳaraḳalpaḳ", EI² (İng.), IV, 610-611.

Ahmet Taşağıl

KARAKEÇİLİ

Anadolu'daki Türk oymaklarından biri.

XVI. yüzyılda Anadolu'da bu adla iki önemli oymağa rastlanmaktadır. Bunlardan biri Urfa, diğeri de Ankara bölgesinde yaşamaktaydı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Teke (Antalya) yöresinde de bu adla anılan küçük bir oymak mevcuttu. Ankara bölgesindeki Karakeçililer'den bir kol Eskişehir bölgesine göçerek orada yurt tutmuş, bu koldan bazı obalar da Balıkesir bölgesinde yerleşmiştir.

Urfa yöresindeki Karakeçililer hakkında en eski bilgi XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar inmektedir. Bu sıralarda Karakeçililer, Akkeçili oymağı ile birlikte Mardin yöresinde yaşıyor ve Akkoyunlular'dan Mardin Hükümdarı Cihangir Mirza'ya tâbi bulunuyordu. Uzun Hasan Bey, ağabeyi Cihangir Mirza ile mücadele ederken 1457 yılında Mardin yöresine girmiş ve Cihangir Mirza'ya bağlı olan Karakeçili ve Akkeçili

oymaklarını göç ettirerek kendi ülkesine ait bir yere yerleştirmişti. Bu oymaklardan Akkeçililer'e dair başka bilgiye rastlanmamaktadır. Muhtemelen bunlar küçük gruplara bölünerek yeni adlar altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. XVI. yüzyılda Kütahya yöresinde yirmi yedi obalı Akkeçili adlı bir oymak vardı. Fakat bunların Mardin yöresindeki Akkeçililer'den farklı bir teşekkül olduğu anlaşılmaktadır. Karakeçililer ise XVI. yüzyıla ait Urfa sancağı tahrir defterlerinde zikredildikleri gibi adlarına mühimme defterlerindeki hüküm sûretlerinde de rastlanır. Bunlar, daha sonra Urfa'nın kuzeyindeki Siverek yöresiyle ona komşu yerlerde yurt tutmuştur. Bu arada Siverek'e bağlı Karakeçi köyü bu oymağa ait yerleşim merkezlerinden biridir. Malatya'ya bağlı Besni kazasındaki Karakeçi köyünün ise bunlara ait olup olmadığı bilinmemektedir. Belgelerde Urfa Karakeçilileri Akkeçililer gibi Kürt asıllı gösterilir. Ancak oymağı teşkil eden şahıslar arasında Yağmur, Gündoğmuş, Bayram, Güvendik, Sevündük, Budak, Kaya, Sarı, Satılmış gibi Türkçe adlar taşıyanlara rastlanması bu bilginin doğru olmadığını ve bölgede beraber yaşadıkları Kürt aşiretleri dolayısıyla böyle anıldıklarını düşündürmektedir.

XVI. yüzyılda Sivas'ın batısından Ankara'nın güneydoğusuna kadar uzanan geniş sahada yaşayan ve Uluyörük Türkleri adıyla anılan topluluğun büyük oymaklarından birini Karakeçililer teşkil ediyordu. Uluyörük topluluğu "bölük" denilen yirmi sekiz oymaktan meydana geliyor, bunlardan bazıları Ak Salur, Çepni, Dodurga gibi Oğuz boylarının adlarını taşıyordu. Bir kısmının da Ağçakoyunlu, İnallu gibi Oğuz asıllı oldukları bilinen bu topluluğun bazı oymakları ise Cungar (< Ca'ungar = sol kol), Çavurçı (> Caverçi) gibi isimlerle anılıyordu; dolayısıyla bu sonuncuların Moğol asıllı olabileceği düşünülmektedir. Karakeçililer'in ise taşıdıkları ad sebebiyle Oğuz asıllı oldukları şüphesizdir. Bunlar umumiyetle Ankara'nın güneydoğusundaki Bâlâ kasabası ile onun doğusundan geçen Kızılırmak arasındaki yörede ikamet etmekteydiler. Karakeçililer'in bu yurtları eskiden beri kendi adlarıyla anılmaktaydı. Günümüzde bu yöre idarî bakımdan yine onların ismiyle anılan bir nahiye olup nahiyenin merkezi de Karakeçili adını taşımaktadır.

Karakeçililer Şarkıpâre, Ortapâre ve Yüzdepâre adlarıyla üç kola ayrılan Uluyörük topluluğu içinde Yüzdepâre'ye mensup olup otuz üç kışlakta oturmakta ve bu kışlaklarda Uluyörük'ün diğer bütün bölükleri gibi çiftçilik yapmaktaydılar. Yazın gittikleri yaylada hem davarları, sığırları ve atları otlatmakta hem de dinlenerek kendilerini hasada hazırlamaktaydılar. Oymağın vergi veren nüfusuna gelince bu sayı XVI. yüzyılda 2757'dir. Bu nüfusa kadınlar, çocuklar, din adamları, sakatlar, çok yaşlılar, sipahiler ve sipahizâdeler dahil değildir. Vergi nüfusu dörtle çarpılırsa 11.028 rakamı çıkar ki bu sayı oymağın gerçek nüfusu hakkında bir fikir verebilir. Vergi veren Karakeçililer arasında Budak, Gündoğmuş, Tanrıverdi, Yıldırım, Güvendik, Sevündük, Yağmur, Durak, Yaramış, Türemiş, Satılmış, Durmuş, Aydın, Bektaş, Oğurlu, Bozca, İnal, Karaca, Bayat, Kazlı, Salur, Dede Balı, Arslan, Tuman, Ağca, Menteşe, Turahan, Eymür gibi Türkçe isim taşıyanlar pek çoktur.

Eskişehir yöresinde bulunan Karakeçililer, Uluyörük arasındaki Karakeçililer'in bir koludur. Bu kolun Eskişehir yöresine ne zaman geldiği bilinmemektedir. Bu Karakeçililer'in pek çoğu günümüzde, adı geçen ilin merkez ve Seyitgazi ilçelerindeki yirmiden fazla köyde oturmaktadır. Bunlar, uzun süreden beni her yıl eylül ayında kadınlar da dahil olmak

üzere kalabalık bir halde Söğüt'te toplanarak Ertuğrul Gazi'nin türbesini ziyaret etmekte ve burada ziyafet ve şenlikler düzenlemektedirler. II. Abdülhamid bu şenliğe resmî bir hüviyet de verdirmişti. Buna göre bölgedeki en büyük mülkî ve askerî âmirlerle diğer görevliler, pek çoğunu Karakeçililer'in meydana getirdiği kafilenin başında yürüyerek türbeyi ziyaret edecekler, ziyaretten sonra günün önemini belirten konuşmalar yapacaklar, ardından askerî bando Osmanlı marşları çalacaktı. Bu program imparatorluk sona erinceye kadar düzenli bir şekilde uygulanmıştır. Ayrıca II. Abdülhamid, Karakeçililer'e mensup seçme gençlerden 200 kişilik mızraklı bir bölük teşkil ettirmiştir. Bu bölüğe Söğütlü Maiyet Bölüğü adı verilmişti. Bunlar cuma selâmlığı ile diğer merasimlerde sarayda yakın ilgi görmüş ve takdir kazanmışlardı. Bölüğün yine Karakeçililer'den olan kumandanı Mehmed Efendi, bölüğe mensup bir hemşehrisiyle birlikte Sultan Abdülhamid'in yatak odasının yanında yatardı. II. Abdülhamid onlardan "öz hemşehrilerim" şeklinde söz ettiği gibi Alman İmparatoru Wilhelm'e de Söğütlü Maiyet Bölüğü mensuplarını "akrabalarım" diye tanıtmıştı.

Eskişehir bölgesindeki Karakeçililer'den birçok oba XIX. yüzyılda Balıkesir yöresine göçmüş ve merkez ilçe ile İvrindi ve Balya ilçelerinde yurt tutmuştur. Bunlar günümüzde de adı geçen ilçelerdeki köylerde oturmaktadır. Bilhassa bu Karakeçililer zamanımızda her yerde aranan ve beğenilen güzel halılar dokumaktadır. Karakeçili halılarına diğer Yörük oymaklarının halılarında da görüldüğü gibi hendesî motifler hâkimdir ve bunlar Karakeçili halılarının karakteristiğini teşkil eder.

Urfa, Ankara, Eskişehir bölgesi dışında bir kısım cemaatlerin Teke ve İçel yöresinde bulunduğu dikkati çekmektedir. 975 (1568) yılına ait bir hükümde, Karakeçili adlı bir cemaatin Karaman ilinde bir sipahinin raiyyeti iken yirmi otuz yıldan beri Teke sancağında yaşadığı için oymağın adının Teke sancağı defterine kaydedilmesi emredilmişti. Teke sancağındaki bu Karakeçili oymağı hakkında başka bilgi yoktur. Ancak zamanımızda İçel'de yaşamakta olan oymaklar arasında Karakeçili adlı bir oymak da bulunmaktadır. Bu oymağın XVI. yüzyılda Teke'de yaşayan Karakeçililer veya onların bir kolu olması mümkündür.

Bugün Türkiye'de Karakeçili adını taşıyan bazı köylere rastlanmaktadır.

Siverek'e (Urfa) ve Besni'ye bağlı Karakeçi adlı köylerle Uluyörük'e mensup Karakeçililer'in bulunduğu nahiye ve nahiye merkezi dışında Çorum şehrinde bir mahalle, yine Çorum'a bağlı İskilip ve Sungurlu kazalarında birer köy Karakeçili adıyla bilinmektedir. Bu durum, vaktiyle Çorum yöresine nüfusu az olmayan bir Karakeçili oymağının yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Ancak bunların Uluyörük Karakeçilileri'nin bir kolu olup olmadığını tesbit zordur. Karakeçili adını taşıyan iki köy de Manisa'nın Salihli ve Gördes ilçelerinde görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 965; TK, TD, nr. 16, vr. 133a-146b; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-i Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962, I, 234; Ahmed Refik [Altınay], Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, II, 62; Tahsin Paşa, Abdülhamîd'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 25, 104 vd. (ayrıca bk. a.e., İstanbul 1990, s. 143-144); Köylerimiz, İstanbul 1933 (Dâhiliye Vekâleti neşriyatı); Kâmil Su, Balıkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1938, bk. İndeks; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1948 (İçişleri Bakanlığı yayını), II, 613; Ali Rıza Yalman, Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, II, 512; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1992, s. 146, 178-179.

Faruk Sümer

KARAKOÇ, Sarkis

(1865-1944)

Başta Külliyât-ı Kavânîn ve Sicill-i Kavânîn olmak üzere pek çok kanun ve mevzuatın derleyicisi olan Osmanlı hukukçusu.

1 Eylül 1865 tarihinde İstanbul'da Hasköy'de doğdu. Edirne'de 1880-1890 yılları arasında askerî elbiseler terziliği yapan Oskian Karakoçyan'ın oğludur. 300 yılı aşkın geçmişe sahip Kayserili bir Ermeni ailesine mensuptur. Aslen bu ilin Derevank (Derevenk) köyünden olan ailenin bilinen en eski ferdi Koca Zakar'ın oğlu Karakoç'tur. Bunun adı, anılan köyün Surp Sarkis Manastırı'nda bulunan 1669 tarihli bir İncil'in üzerinde geçmektedir. Ailenin en ünlü üyesi başpiskopos Bogos Karakoçyan'dır (ö. 1825). Sarkis Efendi ilk eğitimini Hasköy'deki Nersesyan, orta eğitimini Edirne'deki Frères Assomptionistes'lerin Fransız mektebinde aldı. 1893'te İstanbul'daki Hukuk Mektebi'nden mezun oldu. Bir süre avukatlık yaptıktan sonra devlet hizmetine girdi. 1897'de Beyrut Ticaret Mahkemesi'ne müsteşar tayin edildi. Bu mahkemenin reisi ve üyeleri hakkında bazı suistimal suçlamaları sebebiyle soruşturma açılınca ertesi yıl görevinden alındı. Ancak yaptığı ciddi müdafaalardan sonra görevine iade edildi ve 23 Aralık 1899 tarihinde Selânik Birinci İstînaf Mahkemesi hâkimliğine getirildi. 14 Aralık 1901'de Preveze, 1906'da Rodos Ticaret Mahkemesi başkanlığına, ertesi yıl Kosova Mahkeme-i Fevkalâdesi müsteşarlığına, 26 Ağustos 1908'de Üsküp'teki Mahkeme-i Fevkalâde üyeliğine tayin edildi. Bu arada Bahr-ı Sefîd Ticaret Mahkemesi reisliği yapan Sarkis Efendi 1909 yılında Beyoğlu noteri oldu. Birkaç ay sonra İstanbul ve Beyoğlu İstînaf Mahkemesi hâkimliğine, ertesi yıl Adliye Nezâreti Düstur Encümeni reisliğine, 14 Mayıs 1911 tarihinde İhsâiyyât ve Müdevvenât-ı Kānûniyye müdürlüğüne getirildi ve 1925 yılına kadar bu görevde kaldı. Son devlet memuriyeti Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi hukuk müşavirliğidir. Oğlu Arşak Karakoç'a göre bir süre Hariciye Nâzırı Kapriel Noradunkyan'ın danışmanlığını da yapan Sarkis Efendi, özellikle hukuk ve hukuk tarihi çalışmaları sebebiyle önce ûlâ evveli, 1914'te Osmânî ve Maarif nişanlarıyla taltif edildi. 1925-1928 yılları arasında serbest avukatlık

yaptı. Ermeni cemaatinin idare işlerinde de görevler aldı; Ermeni Patrikhânesi Adlî Heyeti başkanlığı ve Ermeni Patrikhânesi Merkez İdare Kurulu üyeliğinde bulundu. 1931'de Fransa'nın Cannes şehrine taşındıysa da ekonomik sebepler yüzünden geri dönmek zorunda kaldı. Aynı zamanda bir antika uzmanı olan Sarkis Efendi 8 Mart 1944 tarihinde Büyükada'da öldü ve Kınalıada'daki Ermeni Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Sarkis Karakoç, devlet hizmetindeki görevlerinden ziyade Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kanunları üzerindeki derlemeleri, incelemeleri ve yayınlarıyla tanınır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde değil Berlin, Viyana, Dresden ve Paris'teki kütüphanelerde bulunan yazma kanunnâmeler üzerinde de çalışan Karakoç, hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetmesine rağmen yardımcıları sayesinde yayın faaliyetlerini sürdürmüştür. Avukat İstepan Gülbenkyan, Karakoç'un basılmış ve basılmamış eserlerini 1945 yılında Ermenice olarak yayımlanan Yedikule Ermeni Hastahanesi Sâlnâmesi'nde (s. 403-410) tanıtmıştır (Pamukciyan, VII [1987], s. 21-22). Tesbit edilebilen çalışmaları şunlardır: 1. Miftâh-ı Kavânîn-i Osmâniyye (İstanbul 1309). 2. Ceza Kanunu-Tahşiyeli (İstanbul 1329). 3. Külliyyât-ı Kavânîn-i Cedîde (I-II, İstanbul 1913). 4. Ceza Kanunu (İstanbul 1335). 5. Zeyl-i Kānûn-ı Ticâret (İstanbul 1336). 6. Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu (İstanbul 1338). 7. Harcırah Kanunları (İstanbul 1339). Türkiye Büyük Millet Meclisi tâdilâtı dahil 1338 yılı sonuna kadar bütün tâdilât ve zeyilleri içine alan idare hukukuna dair bir derlemedir. 8. Emvâl-i Gayr-ı Menkūle Kanunları-Tahşiyeli (İstanbul 1340). Eşya hukukuna dair kanunların açıklamalı bir derlemesidir. 9. Arazi Kanunu ve Tapu Nizamnâmesi-Tahşiyeli (İstanbul 1340). 10. Sulh Hâkimleri Kanunu-Tahşiyeli (İstanbul 1341). Adalet hayatı ve teşkilâtıyla ilgili kanunları ihtiva eden bir eserdir. 11. Tahşiyeli Kavânîn (I-II, İstanbul 1341). Miftâh-ı Kavânîn adıyla da anılan eserin (BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 183, s. 247) tamamı on cilttir. 12. Sicill-i Kavânîn. 1943 yılına kadar Cumhuriyet dönemi kanun, karar, nizamnâme, tâlimat, kararnâme, tevhîd-i ictihâd ve Şûrâ-yı Devlet kararlarının toplandığı bu kronolojik eser yirmi dört cilttir. 1926'dan itibaren yayımına başlanmış, Karakoç'un ölümünden sonra da yayımı sürdürülerek 1970'te LXI. cilde kadar getirilmiştir (Mumcu, XXXVI/143 [1972], s. 378). 13. Direktif-Osmanlı ve Türk Mevzûât-ı Hukūkıyyesi (I, İstanbul 1935). 1815-1934 yılları arasında Türkiye'de yürürlükte olan kanunların tahlilî, alfabetik ve

tahşiyeli fihristidir. Sarkis Efendi bu eserine 1937 yılına kadar ilâvelerde bulunmuş, bu arada 1935-1937 mevzuatıyla hükümden düşen mevzuatı eserden çıkarmıştır. Bu ikinci çalışması İstanbul'da 1938'de basılmıştır. 14. Pullar ve Kıymetli Evrak (İstanbul 1939). Yürürlükte olan ve hâşiyeleri de bulunan bir kanun kitabıdır (Pamukciyan, VII [1987], s. 22). 15. Huzur Kanunları (I-IV). 1940 yılına kadar gelen kanunları, bunların tâdilât ve zeyillerini ihtiva eden bir eser olup Adliye Vekâleti'nce Ankara'da yayımlanmıştır (a.g.e., VII [1987], s. 22).

Bunlardan başka henüz yayımlanmamış çok sayıda çalışması bulunan Sarkis Karakoç'un en önemli eseri Külliyât-ı Kavânîn*dir. Fâtih Sultan Mehmed zamanından II. Meşrutiyet'e (1908) kadar Osmanlı dönemi kanunlarını ihtiva eden ve kırk büyük dosyadan oluşan eser 1927 yılında hükümet tarafından satın alınmış olup (a.g.e., VII [1987], s. 21) halen Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. Müellifin yayımlanmamış diğer bazı eserleri de şunlardır: Düstûr (Meşrutiyet dönemi kanunlarını içerir); Mecmûa-i Mukarrerât-ı Temyîziyye (Batı metoduyla tasnif edilmiş on iki ciltlik bir eserdir); Patrikhaneler (Rum ve Ermeni patrikhânelerine verilen ferman, berat ve diğer resmî evrakı ihtiva eder); Zâbitân (jandarmalara ve polislere dairdir); Vergiler, Vilâyetler, Hükkâm-ı Şer‘ ve Mehâkim-i Şer‘iyye (müellif bu çalışmasından kendi eserlerinde bahsetmişse de [meselâ bk. Tahşiyeli Kavânîn, I, 6-7] henüz bir nüshasına rastlanmamıştır).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 183, s. 247; Sarkis Karakoç, Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1341, I, 6-7; Y. G. Çark, Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler, İstanbul 1953, s. 215-217; Yaşar Karayalçın - Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Bibliyografyası, Ankara 1972, s. 10, 143, 195, 222, 242, 273, 275, 289; Ahmet Mumcu, “Külliyât-ı Kavânîn. Sarkiz Karakoç'un Osmanlı Mevzuatı Derlemesi”, TTK Belleten, XXXVI/143 (1972), s. 377-383; Kevork Pamukciyan, “Kayserili Karakoçyan Ailesi ve Ünlü Hukuk Bilgini Sarkis Karakoç Efendi (1865-1944)”, TT, VII (1987), s. 20-22.

Ahmet Akgündüz

KARAKOL

Karakol kelimesinin etimolojisiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte aslının “bakmak, gözetlemek” anlamındaki karamak fiiline meslek bildiren -vul ekinin getirilmesiyle oluşturulan karavul olduğu sanılmaktadır (İA, VI, 289). Aynı ekle “dümdar, artçı” mânasındaki cündavul ve “yasakçı” mânasındaki yasavul kelimeleri de türetilmiştir. XIV-XIX. yüzyıllar arasında yazılmış eserlerde kelime “gözcü, nöbetçi, bekçi ve keşif kolu” anlamlarında kullanılmıştır (Tarama Sözlüğü, IV, 2283-2285). XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Hadîdî, Kosova Savaşı’nı anlatırken her iki tarafın öncü kuvvetlerini ve gece savaşan güçleri “karavul” olarak anmış (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 336), XVI. yüzyıl sonlarında Selânikî de “gece baskını yapan öncü kuvvet” anlamında bu kelimeye yer vermiştir (Târih, I, 162, 346, 400, 401). Karavul kelimesine bazı kaynaklarda “şüpheli yer” karşılığı verildiği dikkati çeker (Barkan, s. 239). XVII ve XVIII. yüzyıllarda da “öncü kuvvet” mânasında kullanılan tabir bazan “ince karavul” şeklinde geçer (Naîmâ, I, 94; Silâhdar, II, 154). Osmanlı döneminde kelime “karagul / karagol”a, son zamanlarda ise “karakol”a dönüşmüş ve genellikle düşmanın âni saldırılarından korunmak için ordunun etrafını muhafaza ile görevli piyade ve süvari askerlerini ifade etmiştir. Şehir ve kasabalarda güvenliği sağlamak amacıyla içinde asker veya zaptiye memuru oturtmak için yapılan binalara önce karavulhâne / karakolhâne, daha sonra kısaltma yoluyla karakol denmeye başlanmıştır.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin askerî teşkilâtında sefer esnasında ordunun en ileride bulunan ucu karakol olarak anılırdı (Uzunçarşılı, Medhal, s. 287). Bâbürlüler’de karavul tabiri “gözetleme, bekçi”; askerî terim olarak da “öncü, ileri karakol, posta, keşif kolu” mânalarında kullanılmıştır (Bâbür, II, 615). Osmanlılar’da güvenlik amacıyla böyle bir teşkilâtın kuruluşu çok sonraları olmuştur. Önceleri emniyet ve asayiş işlerini subaşılar ve yasakçılar sağlamış, XIV. yüzyılın ortalarına doğru asesbaşılar gece güvenliğinden sorumlu tutulmuştur. İstanbul dışında ise beylerbeyi ve sancak beyleri bulundukları yerin güvenliğinden sorumluydu. İstanbul’un fethinin ardından gittikçe kalabalıklaşan şehrin asayişine önem verildi; İstanbul çeşitli bölgelere ayrıldı ve her bölgenin sorumluluğu bir

teşkilâta bırakıldı. Bunların en önemlisi Yeniçeri Ocağı idi.

Yeniçeri ağasının sorumluluğunda yeniçeriler bu işi nöbetleşe ve şehirde kol gezerek sağlarlardı (D'Ohsson, VII, 348). Buna kulluk / kolluk hizmeti denirdi. İstanbul kulluklarında üç ayda, taşra kulluklarında ise dokuz ayda bir kullukçular değiştirilirdi. Kulluklar bulundukları yerleşim biriminin her türlü inzibatından sorumluydu. Korumakta oldukları bölge halkı bunlara belli miktarda ücret verirdi. İstanbul'un bazı bölgelerinin güvenliği ise cebecibaşı, topçubaşı ve bostancıbaşı gibi yüksek rütbeli görevlilere bırakılmıştı. Bunlardan cebecibaşı Ayasofya, Ahırkapı ve Hocapaşa taraflarının; topçubaşı Tophane ve Beyoğlu civarının; bostancıbaşı, başta Topkapı Sarayı olmak üzere Boğaziçi ve Haliç kıyıları ile Adalar'ın; kaptanpaşa ise İstanbul Limanı, Tersane, Kasımpaşa ve Galata'nın emniyetini sağlamakla görevliydi. Yeniçeri ağası asayişle ilgili olarak subaşı, asesbaşı, salma çuhadarı, tebdil kuloğlu çuhadarı, cellât, falakacı, böcekbaşı gibi görevlileri istihdam ederdi. Beledî ve inzibatî işlerle uğraşan subaşılar gündüzleri pazarları, mahalleleri dolaşır, temizlik denetimi yapar, bozuk yollarla ilgilenir, yıkılmak üzere olan yapıları mimarbaşıya bildirirdi. Genellikle asesbaşılarla birlikte çalışan subaşılar ellerinde kırbaç ve kamçı ile dolaşırlar, şüpheli kişileri yakalarlar, mahkeme nâibiyle beraber şüpheli evleri ararlardı. Bunlardan taşrada inzibatı sağlayanların görevi XIX. yüzyılda jandarmaya bırakıldı. Subaşıların bir görevi de asesbaşı ile birlikte hapishanelerle meşgul olmaktı. Emirlerindeki pasbanlar gece şehrin sokaklarını dolaşarak güvenliği sağlarlardı (Evliya Çelebi, I, 520). Asesbaşı emrindeki asesler, başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerde gece asayişiyle meşgul olurdu. Günümüzde sivil polis görevini o dönemde salma çuhadar başkanlığında bir kuruluş yapardı. Yeniçeri tebdillerinden olan ve "salma" da denilen yirmi otuz kişiden ibaret bu görevliler özellikle içki, fuhuş ve kumar denetiminde bulunurdu. Bazan olaya hemen müdahale ederler, bazan da durumu hükümete bildirirlerdi (Ahmed Cevad, I, 121). Böcekbaşının emrindeki böcekler, genellikle eski hırsız ve yankesicilerden seçilip daha ziyade muhbir olarak kullanılırlardı. Taşra kullukçularına "yasakçı" denirdi. Tamamı yeniçeri olan yasakçılar bulundukları şehrin güvenliğini sağlamakla yükümlü idiler.

Askerî teşkilâtta, sefer esnasında ordunun önünde giden kara birlikleri karavul müfrezeleri (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 256), donanmanın

önünde bulunan küçük gemiler karavul sefineleri adıyla bilinirdi. Bunlar asıl kuvvetlere gelebilecek âni saldırıları önlemeye çalışırdı. Ayrıca Osmanlı kıyılarını korumakla görevli olarak kontrol hizmetine ayrılmış deniz gücüne de karakol gemileri denirdi. İspanya ve Portekiz saldırılarına karşı Türk karakol gemileri Kızıldeniz sahillerini sıkı kontrol altında tutardı. Nitekim 1593 yılında Habeş eyaleti sahillerinin güvenliği için Süveyş'ten biri kadırga, diğeri kalyon iki gemi tahsis edilmişti. Gerek Hollanda ve İngiltere devletlerinin bu bölge ticaretine girmek istemeleri sebebiyle, gerekse mahallî bazı isyan hareketlerine karşı Osmanlı hükümeti Kızıldeniz'in Yemen ve Habeş eyaletleri arasındaki kısmını sürekli karakol gemileriyle yoklamaktaydı. Bu durum XVII. yüzyıl başlarında daha da artmıştı. Habeş beylerbeyinin izni olmadan karakol gemileri kimseye bu sularda geçiş imkânı vermezdi. İstanbul'dan hareket eden donanma Gelibolu Limanı'na varınca iki adet kalite karavula gider ve asıl donanmadan 2-3 mil uzakta demirlerdi. Bunlar şüpheli gördükleri hareketleri donanmaya bildirirlerdi. Tersane kethüdâsının kumandasında olan ve "art karavul" denilen on iki kadar gemi ise donanmanın gerisinde durur ve aynı hizmeti görürdü (Kâtib Çelebi, s. 148). Öte yandan süvari karakullukçularının varlığı da bilinmektedir (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 64, 106). Sipah zümresi, Vezîriâzam Koca Sinan Paşa zamanından itibaren seferlerde karavulda beklerdi (Selânikî, I, 346; Naîmâ, I, 94). Karavul askerinin yakaladığı "dil" denilen esirlerden düşman hakkında bilgi alınırdı (Selânikî, II, 641). XVII ve XVIII. yüzyıllarda aynı anlamda geçen karavul tabirinin düşmanın öncü kuvvetleri için de

kullanıldığı anlaşılmaktadır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 109, 148).

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra İstanbul'un asayişi, yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin en büyük kumandanı olan seraskere havale edildi. Islahat hareketleri çerçevesinde İstanbul'un bazı yerlerine kolluk kuvvetleri yerleştirildi. 20 Temmuz 1826 tarihli kolluk defterine göre İstanbul'un Bahçekapı, Unkapanı, Balat, Topkapı, Langakapısı, Yedikule ve Atpazarı gibi kalabalık semtlerindeki ana kolluklar yüzbaşı; bunlara bağlı daha küçük kolluklar mülâzım, çavuş veya onbaşı rütbesindeki subayların emrinde olacaktı (BA, Kānunnâme-i Askerî Defterleri, nr. 1, s. 1-3). Bu arada "tomruk" denilen karargâhta 150 kavas ve 500 seymenden oluşan özel bir inzibat birliği kuruldu. Bu teşkilâtın modern

anlamda ilk polis kuvveti olduğu söylenebilir. Gerek Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye, gerekse 1834'ten itibaren bu ordunun yedek gücü olarak kurulan redif birlikleri, 1846'da Zaptiye Müşirliği kuruluncaya kadar asayiş ve zâbıta işlerini de yürütmüştür. Şehrin sur içi bölgesi Asâkir-i Mansûre, Kasımpaşa ve Eyüp'e kadar olan Haliç bölgesi Asâkir-i Muntazama-i Bahriyye, Üsküdar ve Boğaziçi'nin Anadolu yakası ile Kadıköy ve Adalar Asâkir-i Muntazama-i Hâssa, Galata ve Beyoğlu semtleriyle Boğaz'ın Rumeli kıyılarının asayişi ise eskisi gibi yine Topçu Ocağı mensuplarına bırakılmıştır. Şehrin güvenliğini sağlayan görevliler önceleri Selimiye, Tophane, Taksim ve Kalyoncu kışlalarında ikamet ettiler. Bu görevliler için karakolhâne adıyla ilk binaların inşasına adı geçen kışlalara uzak yerlerde 1831'den itibaren başlandı.

Zaptiye Müşiriyeti adıyla 1846 yılında kurulan ilk bağımsız güvenlik idaresi 1879'da nezârete dönüştürüldü. 1881 yılında İstanbul Polis Müdiriyeti ismiyle oluşturulan birime bağlı olarak İstanbul'da dört polis dairesi teşkil edildi (Alyot, s. 182-183). Zaptiye Nezâreti 1909'da Emniyyet-i Umûmiyye Müdiriyeti adıyla Dahiliye Nezâreti'ne bağlandı ve böylece otoritesi bütün ülkeye yayıldı. İstanbul'da ise valiliğe bağlı Polis Müdîriyyeti Umûmiyyesi kuruldu. İstanbul'da 1909'da açılan Polis Mektebi şehrin işgaliyle kapandıysa da kurtuluştan sonra tekrar faaliyete geçirildi. Karakol kelimesi polis karakolu, istinat karakolu, ileri karakol, nizamiye karakolu, jandarma karakolu şekillerinde günümüzde de kullanılmakta ve halkın güvenliğini sağlamak amacıyla devriye gezen hükümete bağlı her türlü silâhlı kuvvet bu adla anılmaktadır. Sınır boyunda giriş-çıkışı kontrol etmek ve sınır güvenliğini sağlamakla görevli askerlerin bulunduğu binaya sınır karakolu denilmektedir. İl merkezlerinin hepsinde mevcut olan karakol, ilçelerde ve bucaklarda nüfus yoğunluğuna ve o yerin stratejik durumuna göre kurulmaktadır. Osmanlı döneminde olduğu gibi karakollar adlî merciler değil idarî zabıta statüsünde birimlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, I, 276; Tarama Sözlüğü, Ankara 1969, IV, 2283-2285; BA, Kānunnâme-i Askerî Defterleri, nr. 1, s. 1-3; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 58; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 104, 159, 210, 290-291, 336, 364, 405; Bâbür, Vekâyi‘ (Arat), II, 615; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 162, 346, 400-401; II, 458, 641; Barkan, Kanunlar, s. 239; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Kâtib Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr, s. 148; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 517-518, 520; IV, 175; Naîmâ, Târih, I, 94; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 109, 144, 148, 433; Silâhdar, Târih, II, 153-154; D’Ohsson, Tableau général, VII, 348; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 121; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 926 vd.; Türkiye Maarif Tarihi, III, 1176-1178; Uzunçarşılı, Medhal, s. 287; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 256, 258; II, 64, 106, 155, 183, 256; Halim Alyot, Türkiye’de Zabıta, Ankara 1947, s. 45, 70-72, 75, 182-183, 487-495; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 86, 124, 127; Mücteba İlgürel, “XVII. Yüzyıl Balıkesir Şer‘iyye Sicillerine Göre Subaşılık Müessesesi”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1275 vd.; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 193; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1990, I, 139 vd.; Abdülkadir Özcan, “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1994, I, 337 vd.; a.mlf., “Hassa Ordusunun Temeli: Mu‘allem Bostaniyân-ı Hâssa Ocağı, Kuruluşu ve Teşkilâtı”, TD, sy. 34 (1984), s. 347 vd.; a.mlf., “Asesbaşı”, DİA, III, 464; a.mlf., “Böcekbaşı”, a.e., VI, 323; İlhan Akbulut, “Türk Polis Teşkilâtının 150. Kuruluş Yıl Dönümünde Türk Polis Tarihi I”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 100, İstanbul 1995, s. 36; Necla Arslan, “İlk Karakol Binaları”, İstanbul, sy. 23, İstanbul 1997, s. 34 vd.; Reşid Rahmeti Arat, “Karakol”, İA, VI, 288-290; Ercüment Kuran, “Karakol”, EI² (Fr.), IV, 636; Pakalın, II, 200-201; III, 105; Zafer Toprak, “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Kolluk Kuvvetleri”, TCTA, V, 1269 vd.

Abdülkadir Özcan

Karakol Binaları.

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılda başlayan Batılılaşma süreci İstanbul'un mimari dokusunda da etkili olmuştur. II. Mahmud döneminden itibaren belirli bir program çerçevesinde inşa edilen karakollar, Batılılaşma sürecini ve bu mimari değişimi en iyi yansıtan resmî yapılardandır. XIX. yüzyıla kadar İstanbul'un asayiş ve güvenliğinden sorumlu görevliler bağlı oldukları ocak veya teşkilâta ait binalarda, kışlalarda kalıyorlardı. Yeniçeriler'in Eski Odalar adıyla Şehzade Camii civarında, Yeni Odalar adıyla da Aksaray'da iki büyük kışlası ve İstanbul'un çeşitli semtlerinde kulluk veya karavulhâne denilen yerleri vardı. Evliya Çelebi'ye göre o devirde İstanbul'da seksen yedi yeniçeri kulluğu bulunmaktaydı. Asayişten sorumlu sekbanbaşıların da Vefa'da gümrük kulluğu adı verilen iki kulluğu ve Fatih'te kullukları, Cebeci Ocağı'nın ise Ayasofya civarında kışlası ve bazı kullukları mevcuttu. 1809'da Kapalıçarşı'nın Nuruosmaniye kapısı karşısında bir cebeci kulluğu yapılmıştı. Aynı şekilde kaptanpaşanın emrinde kalyoncu kullukları, Topçu Ocağı'nın da kışlaları dışında bazı semtlerde kullukları vardı. Boğaziçi, Marmara ve Haliç kıyılarının asayiş ve güvenliğinden sorumlu bostancıların Çengelköy, Küçüksu, Çubuklu, Büyükdere, Baltalimanı,

Kuruçeşme, Bebek gibi semtlerde ocakları bulunuyordu. II. Mahmud döneminde yirmi adet Bostancı Ocağı mevcuttu. Yeniçeri ve Bostancı ocaklarının 1826'da kaldırılmasından sonra birçok kulluğun yerine yeni karakol binaları yapıldı. Zamanla İstanbul'un en uzak semtlerine kadar karakol binaları inşa edilmiştir. Bunların sayısı, mimarisi, görevlileri yerleşim niteliğine, sosyal yapısına ve nüfusuna göre değişmiştir. 1863 tarihli Devlet Salnâmesi'nde İstanbul'da o tarihte 232 karakolun mevcut olduğu görülmektedir. İstanbul'un XIX. yüzyıl ortalarındaki nüfusu ise 600.000 civarında idi.

Karakollar mahallî ve askerî nitelikte olmak üzere ikiye ayrılabilir. Mahallî olanlarda zaptiye neferleri semtin güvenliğini sağlarken askerî olanlarda Asâkir-i Mansûre ordusu gibi askerî birimler emniyetten sorumlu tutulmuştur. Mahallî karakolların bir alt grubu nokta karakol ve süvari karakoludur. Nokta karakollar, halkın güvenlik birimlerine kolaylıkla ulaşabilmesi için uygun yerlerde ahşaptan yapılmış, kulübe niteliğinde küçük yapılardır. Süvari karakolları ise şehir içinde kol gezerek denetimde bulunan atlı polisler için inşa edilmiştir.

II. Mahmud devrinde Fatih ve Eyüp'te, Sultan Abdülmecid döneminde ise Üsküdar'da kâgir karakol yapımı artmıştır. Sultan Abdülmecid Üsküdar'da beşi 1842 tarihli sekiz karakol inşa ettirmiştir. Bu bölgelerin merkezlerinde dönemin mimari üslûbunu yansıtan âbidevî karakollar, yerleşimin seyrek olduğu yerlerde ise küçük ve basit binalar yapılmıştır. Boğaz'ın ve Haliç'in her iki yakasında genellikle iskele odaklı olan karakollar birbiriyle görsel olarak bağlantılıdır. Boğaz'ın tepelerinde, hâkim noktalarında inşa edilen askerî nitelikteki birkaç karakol da bu önemli su yolunu denetim altına almıştır.

Karakolların yeri su yapıları, dinî, resmî, ticarî nitelikteki binalarla ilişkili olarak belirlenmiş ve bu yerler günlük yaşantının odaklaştığı sosyal birer merkez olmuştur. Karakollarla bu binaların yapım tarihleri arasında eş zamanlılık veya birkaç yıllık fark gibi paralellikler vardır. En çok çeşmelerin yakınında bulunan karakolların bazısı çeşmeyle birlikte tasarlanmıştır. Daha sonra cami, kilise gibi dinî yapılarla beraber görülen karakollar önemli resmî binalarla da ilişkilidir. Meselâ saraylar, askerî yapılar, okul, iskele, gümrük binaları, hastahane, fabrika, postahane, telgrafhane gibi binaların yakınına güvenliğin sağlanması için karakol inşa edilmiştir. Çarşı, han gibi ticarî yapıların, halkın rağbet ettiği mesirelerin de yakınlarında karakol yapılarak sosyal ilişkilerin huzur içinde geçmesi sağlanmıştır.

II. Mahmud döneminden itibaren inşa edilen ilk karakollar genellikle ahşap konut geleneğinde bir ya da iki katlı küçük yapılardır. İhtiyacı karşılamak üzere mevcut ahşap konutların da karakola çevrildiği olmuştur. Bu karakollar geçici sürelerde hizmet veren, belli bir mimarisi, plan şeması olmayan, yangına dayanıksız yapılardır. 1831'de Yedikule Hisarı ve Zindankapı'daki Baba Câfer Zindanı gibi iki büyük kâgir yapının karakola çevrilmesinin ardından yeni nizamnâmelere göre kâgir karakol yapımına önem verilmiştir. Erken dönemde yapılan bazı karakollar yıkılarak yerlerine kâgir karakollar inşa edilmiştir. II. Mahmud zamanında mimarlık teşkilâtında değişiklik yapılmış ve mimarbaşılıkla şehreminliğinin yerine 1831'de Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü kurulmuş, karakolların yapım ve onarım işleri bu kuruma devredilmiştir.

Mimarlık teşkilâtındaki değişimle karakolların yapımında yabancı mimarlarla azınlık mimarları da etkili olmuştur. 1843 tarihli bir belgede, Sultan Abdülmecid devrinde saray mimarı olan İsviçreli Gaspare T. Fossati'nin Eminönü Balıkpazarı içinde Limon İskelesi Karakolu adıyla bilinen büyük kâgir karakolun inşaatı için görevlendirildiği yazılıdır. II. Abdülhamid döneminde saray mimarı olarak karakol projesi hazırlayan bir başka mimar da Raimondo D'Aronco'dur. Galata Karakolu'na ait 1896 ve 1897 tarihli iki çizimi, Eyüp Karakolu'na ait 1900 tarihli çizimi ve Nişantaşı Karakolu'na ait 1908 tarihli on beş çizimi olduğu halde bu tasarımları uygulanamayan mimar, 1894 depreminde hasar gören Karaköy'deki Aziziye Karakolu'nu onarmıştır. Karakol tasarımı

yapan Balyan ailesinden bazı mimarlar 1861-1862 yıllarında Maçka Karakolu'nu, Çırağan Karakolu'nu ve 1866'da Ihlamur'daki Süslü (Aziziye) Karakolu'nu inşa etmişlerdir. Bir diğer mimar, 1851'de Baltalimanı Karakolu ile Rumelihisarı Karakolu'nu ve 1867'de bitişiğindeki telgrafhaneyi inşa eden Dimitri Kalfa'dır.

XIX. yüzyıl İstanbul'unun mimarisinde neoklasik üslûp etkili olmuştur. Bu üslûp yabancı mimarlarla Osmanlılar'a gelmiş, resmî yapılarda ve özellikle kışla gibi askerî yapılarda tercih edilmiştir. Karakolların cepheleri de neoklasik ve ampir üslûpta yapılmıştır. II. Mahmud döneminde 1831'de inşa edilen Hasanpaşa yakınındaki karakol, Odunkapısı Karakolu, Şehzade Camii karşısındaki karakol ve 1834'te yapılan İstinye Karakolu ampir üslûptaki ilk karakol binalarıdır.

Karakollarda simetrik bir cephe düzeni vardır. En önemli cephe özelliği genellikle Toskana düzeninde yapılan mermer sütunlu girişlerdir. Sütun sayısı iki ya da dörttür. Tek katlı karakollarda bu sütunlu girişler antik dönemdeki gibi üçgen alınlıklı veya kırma çatı ile vurgulanmıştır. İki katlı olanlarda sütunların üstü kapalı çıkma, açık balkon, kırma veya düz çatı olarak yapılmıştır. Erken dönem ahşap ya da kâgir bazı karakolların girişleri de ahşap sütunludur. Karakolların girişi yol kotundan yüksekte ve merdivenleri de âbidevî bir görünüm sağlamak için çift kollu inşa edilmiştir. Cepheler sıvanmış, bazan taşla kaplanmıştır. Cephelerde hareketlilik sağlamak için pilastr denilen çıkıntılar yapılmıştır. Giriş kapıları ve pencereler dikdörtgen şeklinde yahut kemerlidir. Kapı ve pencereler taştan

veya sıvadan sövelerle çevrelenerek bazılarında kilit taşı ve üzengi noktaları belirtilmiştir. Silmeler ise taştan, sıvadan çeşitli profillerde yapılarak katlar arasında, pencerelerin alt ya da üstlerinde ve saçaklarda cepheyi zenginleştirmek amacıyla kullanılmıştır. II. Mahmud dönemi karakollarında görülen ampir üslûbun sade anlayışı Sultan Abdülmecid devrinde de devam etmiştir. Sultan Abdülaziz dönemi karakollarının cephelerinde bitki ağırlıklı süslemeler kullanılmıştır. II. Abdülhamid ve Sultan Mehmed Reşad devirlerinde ise şehrin önemli yerlerinde neoklasik ve eklektik üslûpta karakollar inşa edilmiştir. Cephelere karakolun hangi sultan tarafından yaptırıldığını gösteren tuğra, kitâbe ve arma gibi mimari elemanlar yerleştirilmiştir. Tuğra madalyonu ve kitâbe yazısı giriş kapısının üstüne veya alınlığa konulmuştur. Mermerden yapılan bu parçalarda yazı ve süslemeler altın varaklıdır. Arma ise II. Mahmud devrinden sonra yeni inşa edilen bazı büyük resmî binalarda görülmeye başlanmıştır. II. Abdülhamid tarafından devlet arması olarak kabul edilen "arma-i Osmânî" resmen 1884'te kullanılmaya başlanmıştır. Sultan Abdülaziz, II. Abdülhamid ve Mehmed Reşad dönemlerinde yapılan büyük kâgir karakollarda tuğra ve kitâbenin yanı sıra ön cepheye, alınlık kısmına bu armalardan yerleştirilmiştir. Karakol kitâbeleri çeşitli şairler tarafından yazılmıştır. Sultana övgüler yağdırılan bu şiirlerde şairler kendi isimlerini ve karakolun yapıldığı semti belirtmişler, son satırda ebced hesabıyla tarih düşürmüşlerdir. Karakol kitâbeleri yazdığı belirlenen şairler Ahmed Muhtar Efendi, Hüsnü Bey, Lebib Efendi, Zîver Paşa ve Ayıntablı Aynî'dir. Karakolların girişlerinde denetimi sağlamak için nöbetçi kulübeleri konulmuştur. Bu küçük ahşap yapılar karakolun mimari üslûbuna uygun biçimde inşa edilip tek veya çift olarak yerleştirilmiştir. İçinde tek kişinin ayakta durabileceği boyutlarda olan, kırmızı ve beyaz renklerde boyanan basit fakat zarif yapılardır. Karakollar "ayaklı" ya da "kollu" denilen metal döküm fenerlerle aydınlatılmıştır. Cam korumalı bu fenerlerin içine önceleri gaz lambası konmuş, daha sonra havagazı verilmiş, geceleri bunları yakacak kişiler tayin edilmiştir. Böylece karakolların etrafı denetlenirken şehrin aydınlatılması da sağlanmıştır.

Karakollar genellikle kare veya dikdörtgen planda, ayrık nizamda inşa edilmiştir. Girişi yüksek olanlarda bodrum katı bulunmaktadır. Bir giriş holüne açılan odalardan oluşan sade ve işlevsel bir plan şeması uygulanmıştır. Odalar idarî çalışmalara ayrılmış mekânlardır. Bazı büyük

karakollarda koğuş niteliğinde odalar da inşa edilmiştir. En farklı mekân, giriş katında veya bodrumda bulunan sağır duvarlı nezârethânelerdir. Karakolların döşeme taşıyıcıları genellikle ahşaptır. Bazı karakollarda ise volta döşeme yapılmıştır. Tavanlar ahşap pasalı ve sadedir.

Birçok karakol imar çalışmaları ve diğer sebeplerle tamamen yıkılarak yok edilmiş, günümüze ulaşanlar ise yanlış uygulamalar sonucu özgünlüklerini yitirmiştir.

İstanbul'da yirmi altısı Rumeli, altısı Anadolu yakasında olmak üzere otuz iki karakol yapısı ayakta kalabilmiştir. Tescilli karakol sayısı yirmi dokuzdur. Bunlardan on ikisi bugün de karakol olarak kullanılmaktadır. Yapım tarihi itibariyle en eskileri 1835'te inşa edilen Eyüp'teki Otakçılar Karakolu ile 1838 tarihli Fatih Çapa'daki karakol ve Çarşamba Karakolu'dur. En geç örnek ise 1921 tarihli Eyüp Karakolu'dur. 1918 yılında İstanbul'da görevli polis memuru sayısı 2524, 1927'de mevcut karakol sayısı 143 olarak belirlenmiştir. XIX. yüzyılda 240 kadar olan karakol mevcudu, XX. yüzyılın teknik imkânlarıyla modernleşen emniyet teşkilâtında süvari polislerin yerine motorize ekipler ve nokta karakolların yerine hareketli polis merkezleri kurulmasıyla azaltılmıştır. Ancak birçoğu apartmanların giriş katlarında bulunan yeni karakolların belirli bir mimari üslûba sahip olmadığı belirtilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 45/23; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye (1280), s. 91; Osman Nuri Ergin, İstanbul Şehir Rehberi, İstanbul 1934, s. 167; Hikmet Tongur, Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi, Ankara 1946, I, 43-81; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 267, 321; Sevim Denel, Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekânlarda Değişim ve Nedenleri, Ankara 1982, s. 13-15; Nazan Güçlü, Süslü Karakol ve Tarihi Çevresi (yüksek lisans tezi, 1984), İstanbul Teknik Üniversitesi, s. 9; Ayşe Nasır, Türk Mimarlığında Yabancı Mimarlar (doktora tezi, 1991),

İstanbul Teknik Üniversitesi, s. 58-59; Cahit Kayra - Erol Üyepazarcı, II. Mahmut’un İstanbul’u, Bostancıbaşı Sicilleri, İstanbul 1992, s. 7; Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul 1993, s. 483, 485; Cengiz Can, İstanbul’da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları (doktora tezi, 1993), Yıldız Teknik Üniversitesi, s. 313-315; M. Zeki Kuşoğlu, Türk Kuyumculuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1994, s. 20-21; İstanbul 1920 (ed. C. R. Johnson, trc. Sönmez Taner), İstanbul 1995, s. 103; Mustafa Kaçar, “Osmanlı Telgraf İşletmesi”, Çağını Yakalayan Osmanlı (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 109; Aynur Çiftçi, Son Dönem İstanbul Karakolları, Anadolu Yakası ve Büyükdere Topçu Karakolu (yüksek lisans tezi, 1996), Yıldız Teknik Üniversitesi; a.mlf., “Eyüpsultan’ın Tarihi Karakolları”, II. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, İstanbul 1998, s. 226-237; a.mlf., “Tarihi İstanbul Karakolları”, Art Decor, sy. 51, İstanbul 1997, s. 74-86; a.mlf., “Nöbetçi Kulübeleri”, Toplumsal Tarih, sy. 55, İstanbul 1998, s. 33-36; Reşat Ekrem Koçu, “Fener, Fenerler”, İst.A, X, 5614-5616; Ayla Ödekan, “Ampir Üslûbu”, DBİst.A, I, 249; Afife Batur, “Aziziye Karakolu”, a.e., I, 511.

Aynur Çiftçi

KARAKOYUNLULAR

Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta hüküm süren Türkmen hânedanı (1351-1469).

İran ve Irak'ta iki yüzyıla yakın hüküm süren Moğol hâkimiyetine fiilen son vererek buralarda Türkmen nüfuzunu tesis etmek suretiyle bilhassa Azerbaycan'ın Türkleşme'sinde önemli rol oynayan Karakoyunlular'ın hangi Oğuz boyuna mensup olduğu bilinmemektedir. Karakoyunlu oymağının etrafında toplanarak onu bir siyasî topluluk haline getiren boyların başında, asıl yurdu Erivan ile Arpaçay'ın Aras'a karıştığı yer arasındaki bölge olan Sa'dlı oymağı gelir. İkinci büyük boy ise adını, Hemedan'a yakın Bahar Kalesi'nden alan ve Hemedan yöresinde oturan Baharlı oymağıdır. Karakoyunlu kabilesi etrafında toplanan diğer Türkmen boylarını Erzurum ve Bayburt civarında bulunan Duharlı (Tokarlı), Gence ve Berdea taraflarında yaşayan Karamanlı, Maraş ve Malatya havalisindeki Ağaçeri, Doğubayazıt yöresindeki Ayınlı, Erdebil bölgesindeki Çekirli (Cakırlı, Cakiri) kabileleri oluşturmaktaydı. Câber-Urfa yöresinde yaşayan Döğer boyu ile Alpavut (Alpagut) ve Karaulus oymakları da Karakoyunlular'ın siyasî faaliyetlerine katılmışlardır.

Karakoyunlular'ın XIV. yüzyılın birinci yarısında Moğollar'a tâbi olarak kışın Musul bölgesinde kışladığı, yazları da Van gölü kıyısındaki Erciş yöresinde geçirdiği bilinmektedir. Karakoyunlular'ın siyaset sahnesine çıkması İlhanlı tahtı için yapılan mücadeleler sırasında oldu. Karakoyunlular'ın ilk beyi sayılan Bayram Hoca (ö. 782/1380) Musul'u alarak buranın idaresini kardeşi Birdi Hoca'ya verdi. Kendisi de beyliğin başına geçti. Moğollar'ın Diyarbekir valileri gibi kışları Musul yöresinde, yazları da Muş-Ahlat bölgesinde, bazan da Erzurum taraflarında geçirmeye başladı. Böylece XIV. yüzyılın ikinci yarısında Van-Erciş bölgesi merkez olmak üzere kuzeyde Erzurum'dan güneyde Musul'a kadar uzanan Doğu Anadolu bölgesinde beyliğini kurmuş oldu. Mahallî hânedanları kendisine bağladı. Kalenin muhkem oluşuna güvenerek boyun eğmeyen Mardin Artuklu Hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr Ahmed'i yenilgiye uğrattı. Fakat el-Melikü'l-Mansûr'un yardım istemesi üzerine Celâyir Hükümdarı Sultan

Üveys, Musul'u ele geçirerek Bayram Hoca'nın kardeşi Birdi Hoca'yı esir aldı (767/1366). Muş ovasında bulunan Bayram Hoca'yı da yenen Sultan Üveys Tebriz'e gitti. Bundan sonra Musul'un Celâyirliler'in elinde kaldığı ve Bayram Hoca'nın Üveys'i metbû tanıdığı sanılmaktadır. Sultan Üveys'in ölümü üzerine (776/1374) yerine geçen oğlu Hüseyin zamanında Celâyir ülkesi Muzafferîler'in istilâsına uğradı. Bu durumdan yararlanan Bayram Hoca, Doğu Anadolu'da hâkimiyetini tekrar sağladı ve İran'da bazı yerleri ülkesine kattı. Dört aylık bir kuşatmadan sonra Musul'u da geri alarak (777/1375) idaresini yeniden kardeşi Birdi Hoca'ya verdi. Durumdan rahatsız olan Celâyirliler 778 (1377) yılının ilkbaharında harekete geçtiler. Van gölü çevresindeki Bendimâhî'yi alıp Bayram Hoca'nın yeğeni Kara Mehmed'in savunduğu Erciş'i kuşattılar. Kara Mehmed'in Celâyirliler'e itaat edip vergi vermeyi kabul etmesi üzerine kuşatmayı kaldırdılar.

Bayram Hoca vefat edince oğlu olmadığı için yerine kardeşi Türemiş'in oğlu Kara Mehmed geçti (1380-1389). Mehmed Bey, 15-20.000 kişilik bir ordu ile üzerine gelen Celâyirli Şehzade Ali'yi 5000 kişilik kuvvetiyle ağır yenilgiye uğrattı (784/1382). Bu zafer Mehmed Bey'e büyük şöhret kazandırdı. Ayrıca kendisinden yardım istemiş olan Şeyh Ali'nin kardeşi Ahmed'in Celâyir tahtına oturmasını sağladı. Celâyir Hükümdarı Ahmed, Kara Mehmed Bey'in kızı ile evlendirilerek aradaki dostluk kuvvetlendirildi. Aynı şekilde Kara Mehmed Bey de Artuklu Hükümdarı Melik Îsâ'nın kızı ile evlenip aradaki düşmanlığa son vermek istedi. İsteği reddedilince Mardin'i kuşatarak Artuklu ordusunu mağlûp etti. Artuklular, Melik Îsâ'nın kızı yerine kardeşiyle evlenmesi teklifinde bulundular. Mehmed Bey teklifi kabul etti ve iki devlet arasında barış imzalandı. Akkoyunlu tehlikesi yüzünden bu barış Artuklu Devleti yıkılıncaya kadar sürdü. Bu sırada Akkoyunlu beylerine yenilen Erzincan Hükümdarı Mutahharten'in yardım isteği üzerine Kara Mehmed Bey yardıma gitti ve Akkoyunlular'ı yenilgiye uğrattı. Akkoyunlu beyleri Kayseri Hükümdarı Kadı Burhâneddin'e sığındılar (788/1386).

Karakoyunlular, bütün Anadolu'yu nüfuzları altına aldıkları bu dönemde Batı İran'ı zaptetmiş olan Timur (788/1386) Anadolu'yu da istilâ için fırsat kolluyordu. Kendisini ziyaret edip bağlılığını bildirmeyen Kara Mehmed Bey'i hacı kafilelerine ve ticaret kervanlarına saldırmakla suçlayarak 789'da (1387) Erzurum'a

kadar olan bölgeyi ele geçirdi. Buradan Karakoyunlular üzerine asker sevkettiyse de pek başarılı olamadı, Kara Mehmed Bey çok az bir kuvvetle Timur'a karşı koydu ve onun Mâverâünnehir'e dönmesinden sonra bir fâtih olarak Tebriz'e girdi (790/1388). Şehirde bir süre kalıp bir muhafız birliği bırakarak ülkesine döndü. Fakat Timur'a karşı büyük zafer kazanan kumandanlarından Pîr Hasan'ın isyanı üzerine giriştiği savaşta öldü (Rebîülâhir 791 / Nisan 1389).

İsyan sebebi bilinmeyen Pîr Hasan, Bayram Hoca'nın daha önce öldürmüş olduğu Hüseyin Bey'in oğlu idi. Mehmed Bey'e karşı kazandığı zaferden sonra Karakoyunlu Beyliği'nin başına geçmek istediyse de Türkmenler'in önemli bir kısmı Kara Mehmed'in oğullarından Mısır Hoca'nın etrafında toplandı. Pîr Hasan'la mücadele için Mardin hükümdarından ve diğer komşularından yardım isteyen Karakoyunlular'ın başına Kara Yûsuf geçti (1389-1420). Câber hâkimi Döğer Sâlim Bey araya girerek Karakoyunlu beyleri arasındaki mücadeleyi sona erdirdi (792/1390). Bir yıl sonra Pîr Hasan Bey de öldü. Kara Yûsuf, beyliğin nüfuzunu yeniden kuvvetlendirmek için Celâyir beyleri arasındaki anlaşmazlıklardan yararlanarak Tebriz'e geldi (794/1392). Aynı yıl içinde iki defa şehre gelen Yûsuf Bey, Van gölünün kuzeyinde Pîr Hasan'ın oğlu Hüseyin Bey ile savaştı. Bu sırada Timur tekrar ortaya çıktı.

Celâyirli Sultan Ahmed'i kaçmaya mecbur bırakarak Bağdat'ı alan Timur ardından kuzeye yöneldi. Karakoyunlu beylerinden Birdi Hoca oğlu Yar Ali ile Erbil Emîri Şeyh Ali değerli armağanlarla Timur'u ziyaret ettikleri için mevkilerini korudular. Ordusunu Karakoyunlu oymakları üzerine salarak hayvanlarını yağmalatan Timur, Muş civarına geldikten sonra kumandanlarını Kara Yûsuf'u yakalamaya memur etti (796/1394). Hiçbir netice alamayan Timur, Erzurum ovasına hâkim bir noktada bulunan Avnik Kalesi'ni kuşattı. Kara Yûsuf'un kardeşi Mısır Hoca, kırk üç gün süre ile kaleyi savunduktan sonra teslim etmek zorunda kaldı (2 Şevval 796 / 31 Temmuz 1394). Mısır Hoca'yı Semerkant'a götüren Timur orada gizlice öldürttü. Kardeşinin intikamını almak isteyen Kara Yûsuf, Avnik Kalesi'ne saldırarak kale kumandanı Atlamış'ı esir aldı (797/1395). Bunun üzerine Timur, Hindistan seferini tamamlayıp yeniden Azerbaycan'a döndü (798/1396). Âni bir baskına uğramamak için Musul'a çekilen Kara Yûsuf, Timur'un Sivas'a doğru yürüyüşe geçeceği haberini alınca Celâyirli Sultan

Ahmed ile birlikte Mısır Memlük sultanına sığınmak istedi. Memlük sultanının Timur'dan çekinerek sığınma isteğini kabul etmemesi üzerine de Osmanlı ülkesine gittiler (802/1400).

Timur, Osmanlı Padişahı Yıldırım Bayezid'den Kara Yûsuf'un kendisine teslim edilmesini ya da öldürülmesini, bu yapılmadığı takdirde ülkeden çıkarılmasını istedi. Yıldırım Bayezid, Timur'un isteklerini yerine getirmediği gibi Kara Yûsuf'a Aksaray'ı dirlik olarak verdi. Ayrıca Sultan Ahmed ile Yûsuf Bey'i de yanına alıp Timur ile aralarının açılmasının başlıca müsebbibi saydığı Mutahharten'in üzerine yürüdü. Mutahharten'i bozguna uğratarak Erzincan'ı aldı ve yönetimini Kara Yûsuf'a verdi. Fakat Yûsuf Bey on altı gün sonra Erzincan hâkimliğinden kendi isteğiyle vazgeçti.

Yıldırım Bayezid'in Kara Yûsuf'u konuk etmesi Timur'un Osmanlılar'a karşı sefer açmasının başlıca sebeplerinden biri oldu. Osmanlı ülkesinde sekiz dokuz ay kadar ikamet eden ve büyük itibar gören Kara Yûsuf, Muharrem 805'te (Ağustos 1402) Bursa'dan Hille'ye geldi. Bu sırada Timur'un Musul'u Pîr Hasan'ın oğlu Hüseyin'e verdiği anlaşılmaktadır. Timur, Hüseyin Bey'i Kara Yûsuf'a karşı mücadeleye teşvik ediyordu. Kara Yûsuf, Hille'ye döndükten sonra dostu Celâyirli Sultan Ahmed'e oğlu ile giriştiği mücadelede yardım etti. Fakat bilinmeyen bir sebepten dolayı araları açılınca Bağdat'ı işgal etti. Sultan Ahmed güçlükle çöle kaçarak canını kurtarabildi. Bu gelişmeleri yakından izleyen Timur iki torununun kumandasında büyük bir orduyu Bağdat'a gönderdi. Kara Yûsuf, çok az bir kuvvetle Çağataylılar'ı durdurmak istediyse de başarılı olamadı. Kardeşi Yar Ali savaş sırasında öldürüldü. Karısı esir alındı. Kendisi de çöle kaçarak büyük zorluklarla Şam'a ulaşabildi (Rebîülevvel 806 / Eylül 1403).

Kara Yûsuf, Şam nâibi Şeyh Mahmûdî tarafından iyi karşılandı. Çok geçmeden eski dostu Celâyirli Sultan Ahmed de Şam'a geldi. Fakat Şam nâibi Memlük Sultanı Ferec'in emri üzerine onları tutukladı. Timur'un baskısı ile Kahire'den ölüm fermanları geldiği halde nâib bu emre uymadı. Kara Yûsuf ile Sultan Ahmed bir yıl kaldıkları hapishanede aralarında bir anlaşmaya vardılar. Buna göre Irâk-ı Arab Sultan Ahmed'in, Azerbaycan da Kara Yûsuf'un olacaktı. Ayrıca bu sırada doğan Kara Yûsuf'un oğlu Pîr Budak'ı Sultan Ahmed evlât edinerek dostluk pekiştirildi. Sultan olmak için

isyana hazırlanan Şam nâibi, Yûsuf Bey ile Sultan Ahmed'den yararlanmak için onları serbest bıraktı (Receb 807 / Ocak 1405).

Yûsuf Bey ülkesine dönmek üzere 808 Muharreminde (Temmuz 1405) yola çıktı. Her yöreden gelen Türkmen beylerinin katılmasıyla gittikçe kuvveti arttı. Avnik'i ele geçirerek Doğu Anadolu'daki topraklarına yeniden sahip oldu. Bundan sonra Azerbaycan ve iki Irak'ın sahibi ve etraftaki mahallî hânedanların metbûu sayılan Timur'un torunu Ebû Bekir Mirza üzerine yürüdü. Aras nehri kenarında cereyan eden savaşta Yûsuf Bey, Ebû Bekir Mirza'yı yendi (2 Cemâziyelevvel 809 / 15 Ekim 1406). Tebriz yakınlarındaki Serdrûd'da yapılan ikinci savaşı da Yûsuf Bey kazandı (16 Zilkade 810 / 13 Nisan 1408). Serdrûd zaferi Kara Yûsuf'a Azerbaycan'ı kazandırdı. Bundan sonra kumandanlarından Bistam Bey'i Irâk-ı Acem'in fethiyle görevlendirdi. Bistam Bey Sultâniye ve Kazvin'i ele geçirdi. Bu sırada Mardin Artuklu hükümdarının Akkoyunlular'ın saldırısına karşı yardım istemesi üzerine Yûsuf Bey Âmid önlerine geldi (1409 İlkbaharı) ve Akkoyunlu beyini bozguna uğrattı. Buradan Mardin'e giderek Melik Sâlih'in Mardin'i koruyamayacağına karar verdi. Ona kızını ve Musul'u verip Mardin'e kendi beylerinden birini tayin etti. Böylece üç asırdan fazla bir süre yaşamış olan Artuklu hânedanlığına son vermiş oldu. Ertesi yıl halkın şikâyeti üzerine Erzincan'ı Mutahharten'in torunu Şeyh Hasan'ın elinden alarak kumandanlarından Pîr Ömer Bey'i vali tayin etti. Bunlarla meşgulken Celâyirli Sultan Ahmed'in Azerbaycan üzerine geldiğini duyunca oraya yöneldi. Tebriz civarındaki Esed köyünde onu ağır bir yenilgiye uğrattı (28 Rebîülâhir 813 / 30 Ağustos 1410). Başta Emîrü'l-ümerâ Çekirli Bistam Bey olmak üzere kumandanların ısrarı üzerine ele geçirilmiş olan Sultan Ahmed'in öldürülmesine razı olmak zorunda kaldı. Öldürülmeden önce kendisinden, Sultan Ahmed'den saltanatı evlât edinmiş olduğu Kara Yûsuf'un oğlu Pîr Budak'a ve Irâk-ı Arab'ı da Kara Yûsuf'un en büyük oğlu Şah Mehmed'e verdiğine dair yarlıklar alındı. Kara Yûsuf, Türkmen beylerini ve Azerbaycan emîrlerini Tebriz'de toplayarak Pîr Budak'ı sultan ilân etti (814/1411). Kendini oğlunun vekili sayan Yûsuf Bey diğer beylerle birlikte Pîr Budak'a tâzimde

bulundu. Aynı yıl Kara Yûsuf'un en büyük oğlu Şah Mehmed Bağdat'ı fethetti. Kara Yûsuf'un bölgede büyük bir nüfuza sahip olmasını kendileri için tehlike sayan Gürcü Kralı Köstendil, Şirvanşah Şeyh İbrâhim ve Şeki

hâkimi Ahmed, Kara Yûsuf'a karşı bir ittifak meydana getirdiler. Kür boylarında yapılan savaşta müttefikler ağır bir yenilgiye uğradı (815/1412). Yûsuf Bey, bundan sonra önemli bir ticaret merkezi olan Sultâniye şehrini idare eden Çekirli Bistam Bey'in itaatsizliğine son vermek için harekete geçti. Şehrin valiliğine oğullarından Cihan Şah'ı getirdi (818/1415). Akkoyunlular'ın Karakoyunlu ülkesine sık sık düzenledikleri saldırılar sebebiyle Akkoyunlu Karayülük Bey'in üzerine yürüdü (820/1417) ve Mardin-Âmid arasında onu yendi. Tekrar kaçması üzerine Memlük sınırları içinde de kovalayarak Mercidâbık'ta bir defa daha mağlûbiyete uğrattı (18 Şâban 821 / 20 Eylül 1418). Bütün ağırlığı Yûsuf'un eline geçen Karayülük Memlük sultanına sığındı. Memlükler'in Karayülük'ü koruması yüzünden Memlük Devleti'ne ait Ayıntab ile Bire (Birecik) Karakoyunlular tarafından yağma ve tahrip edildi. Kara Yûsuf Mardin'e yaklaştığında oğlu Pîr Budak'ın ölüm haberini aldı (Ramazan 821 / Ekim 1418). Çok sevdiği oğlunun ölümünden dolayı Tebriz'de günlerce yas tuttu.

Kara Yûsuf hayatının son günlerini de Memlük sultanı, Çağatay hükümdarı ve Akkoyunlular'la mücadele ederek geçirdi. Timur'un oğlu ve halefi Şâhruh, Kara Yûsuf'u tehdit ediyor ve Kazvin ile Sultâniye şehirlerinin iadesini, kendisinin de metbû tanınmasını istiyordu. Buna karşılık Azerbaycan, Irâk-ı Arab ve Doğu Anadolu'daki yerler Yûsuf Bey'in tasarrufunda kalacaktı. Yûsuf Bey'in bu teklifi reddetmesi üzerine Şâhruh, içinde fillerin de bulunduğu 200.000 bir kişilik ordu ile onun üzerine yürüdü. Ağır hasta olduğu halde Yûsuf Bey, 50.000 kişilik ordusuyla birlikte Şâhruh'u karşılamak üzere harekete geçti. Ancak Tebriz'in güneydoğusunda Ucan'a yakın bir yerde vefat etti (7 Zilkade 823 / 13 Kasım 1420). Ordusu dağıldı. Karakoyunlu Devleti'nin kurucusu sayılan Kara Yûsuf beyliğin başına geçtiği zaman devlet Erciş civarında küçük bir beylikti. Ölümünde Karakoyunlular'ın hâkimiyet sahası Erzincan'dan Kazvin'e, Gence'den Bağdat'a kadar uzanıyordu.

Yûsuf Bey'in ölümünden sonra askerlerinden çoğu Kerkük'te bulunan İskender Bey'in (1420-1438) yanına gitti. İskender de bunlarla birlikte, Mardin'i kuşatmış olan Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'in üzerine yürüdü. Onu Nusaybin yakınlarındaki Şeyh Kendi'nde yapılan savaşta mağlûp etti (Rebîülâhir 824 / Nisan 1421). Ancak Erzurum ile Ağrı arasındaki Eleşkirt ovasında Şâhruh'un ordusu karşısında üç gün süren

savaşta (29 Receb - 1 Şâban 824 / 30 Temmuz - 1 Ağustos 1421) bozguna uğradı. Bu mağlûbiyetten sonra İskender Mirza yeniden toparlanmaya çalıştı. Hükümdarlığının ilk yıllarını Şâhruh'u metbû tanıyan Hakkâri ve Bitlis hâkimleriyle uğraşmakla geçirdi. Ahlat'ı alamadıysa da 828'de (1425) Van'ı zaptetti. Ardından Makü Kalesi'ni Ermeniler'den aldı (830/1427). Şirvan'a bir akın düzenleyerek Şâhruh'un Sultâniye valisini yendi ve burayı Zencan ve Kazvin ile birlikte ülkesine kattı (831/1428). Bunun üzerine harekete geçen Şâhruh'un ordusu ile Selmas civarında iki gün süren kanlı bir savaş yapıldı (17-18 Zilhicce 832 / 17-18 Eylül 1429). Karakoyunlular üstün Çağatay ordusu karşısında dağıldılar. Şâhruh, Kara Yûsuf'un en küçük oğlu Ebû Said'i Azerbaycan emirliğine getirdiyse de İskender Mirza onu ortadan kaldırıp bölgeye yeniden hâkim oldu (833/1430).

İskender Bey daha sonra Şirvan'ı yağmaladı. Bölgedeki gelişmeler üzerine Şâhruh üçüncü defa Azerbaycan seferine çıktı (Rebîülâhir 838 / Kasım 1434). Türkmen beylerinin tavsiyelerine uyarak, İskender'e karşı isyan eden ve Şâhruh'u metbû tanıyan Cihan Şah'ı ağabeyi İskender'in üzerine gönderdi. İskender Bey Osmanlılar'a sığınmak üzere Tebriz'den ayrıldı. Şâhruh 50-60.000 kişilik bir ordu ile İskender'i takip ettirdi. İskender, Osmanlı ülkesine geçmek için Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'den yol istemek zorunda kaldı. Şâhruh'tan yolu kesmesi tâlimatını almış bulunan Karayülük yol vermeyince Karakoyunlular'la Akkoyunlular arasında çok şiddetli bir savaş başladı. 20.000 kişiden oluşan Akkoyunlu ordusu 3000 kişilik İskender kuvvetleri karşısında ezildi. Pek çok Akkoyunlu kumandanı öldü. Karayülük Osman Bey de yaralı olarak çekildiği Erzurum Kalesi'nde öldü (Safer 839 / Eylül 1435). İskender Bey Erzurum'a girdi, ancak Şâhruh'un gönderdiği Mirza Muhammed Cüki'nin 60.000 kişilik ordusunun yaklaştığını duyunca oradan ayrılıp Osmanlı ülkesine gitti. Şâhruh, Osmanlı Padişahı II. Murad'a gönderdiği özel elçi vasıtasıyla İskender Bey'in yakalanıp kendisine teslim edilmesini istedi. Bir taraftan da Cihan Şah'a yardımcı kuvvet vererek İskender'in ailesinin bulunduğu kaleyi zaptettirdi. Karabağ'dan ayrılıp (Şevval 839 / Mayıs 1436) Ucan'a gelen Şâhruh burada Azerbaycan hükümdarlığını Cihan Şah'a verdi ve bir daha gelmemek üzere Horasan'a hareket etti.

Osmanlı ülkesinde büyük itibar gören İskender Bey, Ebû Said gibi Cihan

Şah'ı da kolayca tasfiye edebileceğine inanarak yeniden harekete geçti. Harput'u kuşattıysa da alamadı ve Tebriz'e gitti. Cihan Şah da Tebriz'e yürüdü. Bunun üzerine İskender Bey, onunla savaşmak için Tebriz'den ayrılıp Süfyân'dan Heft Çeşme'ye geldi. Savaştan önce Karamanlı boy beyi Pîrî Bey'in Cihan Şah tarafına geçmesi İskender'in ümidini tamamen kırdı ve savaş meydanından kaçarak ailesi ve hazinesinin bulunduğu Alıncak Kalesi'ne sığındı. Cihan Şah'a karşı burada direnmeye çalışan İskender bir aile meselesi dolayısıyla oğlu Şah Kubâd tarafından öldürüldü (Zilkade 841 / Mayıs 1438).

Cihan Şah (1438-1467), İskender'in ölümünden sonra Irak hariç bütün Karakoyunlu ülkelerinin yegâne hâkimi oldu. Bu hükümdar zamanında Karakoyunlu Devleti bir imparatorluk mahiyetini alıp en parlak devrini yaşadı. Cihan Şah, hükümdarlığının ilk dış seferini Gürcistan üzerine yaparak başarıyla sonuçlandırdı (844/1440). Bu ülkeye 849'da (1445) bir defa daha yürüdü. Bu sırada Bağdat, İskender'in kardeşi İsfahan Mirza'nın hâkimiyetinde bulunuyordu. İspan, İspend (İsfend) olarak da anılan İsfahan Mirza Irak'ın geniş bir kısmına hâkimdi. İsfahan Mirza, oğlu henüz çocuk yaşta olduğu için ölümünden (Zilkade 848 / Şubat 1445) önce yerine İskender Mirza'nın oğlu Elvend'in geçirilmesini vasiyet etmişti. Fakat emîrlerin çoğu bu vasiyeti yerine getirmedi ve İsfahan'ın oğlu Fûlâd'ı tahta çıkardı. Bazı emîrler de Cihan Şah'ı Bağdat'ın fethine teşvik ettiler. Cihan Şah altı aylık bir kuşatmadan sonra Bağdat'ı aldı (850/1446). Çağatay Hükümdarı Şâhruh'un vefatı üzerine de (851/1447) Sultâniye ve Kazvin'i ülkesine kattı. Bu sırada yeğeni Elvend'i koruyan ve kendisine teslim etmeyen Akkoyunlu Hükümdarı Cihangir Mirza'ya karşı başlattığı uzun savaş, kuvvetlerini yıpratmaktan ve Akkoyunlular'ın düşmanlığını arttırmaktan başka bir işe yaramadı. Buna karşılık Timurlu şehzadeleri arasında çıkan saltanat mücadelelerinden yararlanıp Rey, İsfahan ve Fars vilâyetlerini idaresi altına aldı. Ardından Kirman'ı da ülkesine kattı (856-857/1452-1453).

Bundan sonra Cihan Şah, Muşa‘şa‘lar'ın Irak'a yaptığı hücumları önlemeye çalıştı. Bu sırada Akkoyunlu Beyliği'nde Cihangir Mirza ile kardeşi Uzun Hasan arasındaki taht kavgasında Cihangir, Cihan Şah'tan yardım istedi. Akkoyunlular'ın gücünü kırmak için bunu iyi bir fırsat bilen Cihan Şah, Tarhan oğlu Rüstem kumandasında büyük bir orduyu Hasan Bey üzerine

gönderdi. Uzun Hasan bu orduyu Âmid önünde ağır bir yenilgiye uğrattı (Receb 861 / Haziran 1457). Bu yenilginin ardından Cihan Şah Horasan üzerine yürüdü. Karışıklıklar içinde bulunan Horasan'ı ülkesine katmayı amaçlayan bu sefer gayesine ulaşmadıysa da yapılan antlaşma ile Cihan Şah'ın Esterâbâd bölgesiyle Irâk-ı Acem, Fars ve Kirman üzerindeki hâkimiyeti tanındı. Horasan seferinin başarıya ulaşmamasının başlıca sebebi, Makü Kalesi'nde tutuklu bulunan Cihan Şah'ın oğlu Hasan Ali'nin Tebriz'e gelerek sultanlığını ilân etmesiydi. Cihan Şah sefer dönüşü Hasan Ali'yi yakalayıp Makü Kalesi'ne hapsettirdi. Fakat Cihan Şah'ın diğer oğlu, Fars ve Bağdat Valisi Pîr Budak'ın isyanı yıllarca sürdü. Cihan Şah, Şîraz üzerine yürüyerek oğlunu sadece Bağdat valiliğiyle yetinmeye zorladı (866/1462). Fakat Pîr Budak isyankâr tavrını sürdürünce Cihan Şah Bağdat üzerine yürüdü. Bir yıl yedi ay süren (15 Rebîülâhir 869 - 1 Zilkade 870 / 15 Aralık 1464 - 15 Haziran 1466) Bağdat kuşatması sonunda Cihan Şah oğlunun hayatına son verdi ve şehre beylerinden Tuvacı Alpavut Muhammed'i vali tayin etti.

Horasan'dan Erzurum'a, Şirvan'dan Basra'ya kadar uzanan, bütün İran, Arrân, Irak ve Doğu Anadolu bölgelerinin hâkimi olan Cihan Şah son seferini Akkoyunlular üzerine yaptı. Doğu Anadolu'nun ancak bir kesimine sahip olan Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'den 861 (1457) yılındaki yenilginin intikamını almak için düzenlenen bu sefer Cihan Şah'ın da sonu oldu. Kışın bastırması yüzünden seferden geri dönülürken Bingöl ile Kiğı arasındaki Sancak mevkiinde Uzun Hasan'ın baskınına uğrayan Cihan Şah kaçarken öldürüldü (12 Rebîülâhir 872 / 10 Kasım 1467).

Cihan Şah'ın ölümü üzerine bazı Karakoyunlu beyleri Makü Kalesi'ne giderek oğlu Hasan Ali'yi (1467-1469) tahta çıkarmak üzere hapisten çıkardılar. Aynı anda Tebriz'de de İskender Bey'in kızları Ârâyiş ile Şah Saray kardeşleri Hüseyin Ali'nin hükümdarlığını ilân ettiler. Fakat Cihan Şah'ın karısı Can Begüm kardeşi Kasım'ı gönderip Hüseyin Ali'yi öldürttü ve İskender'in kızlarını hapsettirdi. Şehri ve hazineyi az sonra gelen Hasan Ali'ye teslim etti. Fakat Hasan Ali, tahtı kendisine teslim eden ve daha önce hayatını kurtarmış olan üvey annesi Can Begüm ile kardeşlerini öldürttü.

Hasan Ali tahta geçer geçmez Uzun Hasan'a karşı savaş hazırlıklarına başladı. Sayıca kalabalık ve teçhizatı daha iyi olan Karakoyunlu ordusu

Akkoyunlu ordusu karşısında dağıldı (Zilhicce 872 / Temmuz 1468). Hasan Ali, Gence ve Berdea yöresinde oturan Karamanlı kabilesine sığındı. Yardım istediği Horasan ve Mâverâünnehir Hükümdarı Ebû Said Mirza Han'ın Azerbaycan sınırına geldiğini duyunca onun yanına gitti. Ebû Said Mirza Han'ın Uzun Hasan Bey tarafından mağlûp edilip esir alınmasından sonra Hemedan taraflarına yöneldi. Şehri almak üzere iken yetişen Uzun Hasan'ın oğullarından Uğurlu Mehmed, Hasan Ali'yi yendi ve önce esir aldı, daha sonra da öldürttü (Şevval 873 / Nisan 1469). Çağdaş tarihçilerden Gıyâsî, Hasan Ali'nin yenildikten sonra Elvend dağına kaçtığını, yakalanacağını anlayınca da intihar ettiğini yazar. Bu sırada Baharlı kabilesi beyleri, Cihan Şah'ın oğlu olan ve Uzun Hasan tarafından gözlerine mil çekilmiş bulunan Yûsuf Mirza'yı Fars'ta hükümdar ilân ettilerse de Şehzade Uğurlu Mehmed onu da yenerek öldürttü (1469). Böylece Karakoyunlu Devleti eski düşmanları Akkoyunlular tarafından ortadan kaldırılmış oldu. Bütün Karakoyunlu ülkeleri Akkoyunlular'ın eline geçti. Cihan Şah'ın Bağdat valiliğine getirdiği Alpavut Tuvacı Pîr Muhammed Bey'in ölürken yaptığı vasiyet üzerine Karakoyunlu hânedanından Zeynel oğlu Hüseyin Ali beylik tahtına geçirildi. Hüseyin Ali'nin beyliği sırasında Hille Valisi Kara Mûsâoğlu, İskender'in oğlu Şah Ali'yi sultan ilân etti. Bunlar yakalanıp ölümle cezalandırıldıkları gibi Hüseyin Ali de dokuz aylık bir beyliğin ardından öldü. Yerine geçen kardeşi Hille Valisi Şah Mansûr'un beyliği ise ancak iki ay sürdü. Bağdat'ı Uzun Hasan'ın oğlu Maksûd'a teslim ettikten sonra hakkında yapılan şikâyetler üzerine muhâkeme edildi ve ölüm cezasına çarptırıldı (14 Cemâziyelâhir 874 / 19 Aralık 1469). Böylece Karakoyunlular'ın Bağdat kolu da sona ermiş oldu. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın ölümü üzerine Baharlı beylerinden Pîr Ali, Bayram ve Yar Ali, Karakoyunlu Devleti'ni ihya etmek için Horasan'dan gelip Kirman'ı ele geçirdiler (884/1479). Fakat üzerlerine gelen Akkoyunlular karşısında başarısızlığa uğrayarak Cürcân'a gittiler.

Karakoyunlular Devleti'nin teşkilâtı, esas itibariyle selefleri Celâyirliler Devleti teşkilâtına ve dolayısıyla İlhanlılar'ınkine dayanıyordu. Karakoyunlu hükümdarları da Kara Yûsuf'un tahta çıkardığı Pîr Budak'tan itibaren daha çok sultan unvanını kullandılar. Paralarda bazan ismin sonuna bahadır unvanı da eklenirdi. Bundan başka han, hakan ve padişah unvanlarını da kullanmışlardır. Onların da saraylarında mühürdar, yasavul (teşrifatçı), şagavul (mihmandar), mîrâhur, rikâbdar, yamçı (ulak), kuşçu,

sofracı, şiracı (şerbetçibaşı), kitabdâr (kütüphaneci) ve diğer görevliler vardı. Bu görevlilerden hemen hepsinin sayısı birden fazla idi. Hükümdarların “inak” denilen yakınları ve diğer mahrem adamları ve çavuşları bulunurdu.

Merkez teşkilâtı şu divanlardan oluşuyordu: Dîvân-ı Emâret, Dîvân-ı Vezâret, Dîvân-ı Emâret-i Tuvacıyân ve Dîvân-ı Pervâne. Bunlardan Dîvân-ı Emâret başlıca askerî işlerle meşgul olurdu. Bu divanın başı emîr-i dîvân idi. Ancak Dîvân-ı Emâret’te birden fazla emîr-i dîvân bulunabilirdi. Cihan Şah’ın son zamanlarında dört emîr-i dîvân vardı. Divan emîrleri en büyük beyler olup yarlıklarda imzaları yer aldığı gibi tuğ ve nakkāre sahibi idiler. Başında vezirin bulunduğu Dîvân-ı Vezâret’te bütün mülkî işler görüşülürdü. Dîvân-ı Emâret-i Tuvacıyân, devletin bütün askerlerini savaş zamanında toplamakla görevliydi. Devletin sahip olduğu askerin defterleri de bu divanda tutulurdu. Dîvân-ı Pervâne ise hüküm, nişan ve yarlıkların yazıldığı daire idi. Bu divanın başına da pervâneci denilirdi.

Taşra teşkilâtına gelince vilâyetler şehzade ve beyler tarafından yönetilirdi. Taşrada görevli şehzade ve beylerin sultanınki gibi görevlileri ve merkezdeki divanlardan daha küçük divanları vardı. Bey unvanını taşıyan askerî valilerde memuriyet genellikle babadan oğula intikal ederdi, bunlar kendilerine iktâ edilmiş yerlerin geliriyle geçinirlerdi. Şehirlerde daruga adı verilen memurlar vardı. Darugalar malî ve idarî işlere bakanların âmirleriydi. Bunların siyasî yetkileri de vardı. Hükümdarların şahıslarına bağlı, devlet merkezinde oturan askerlerine leşker-i hâssa denilirdi. Şehzade ve beylerin de kendilerine ait askerleri vardı ve bunlara nöker adı verilirdi. Gerek

hükümdarın gerek şehzade ve beylerin askerleri eğitimli ve maaşlı askerlerdi. Vergiler Osmanlılar’da olduğu gibi şer‘î ve örfî olmak üzere iki kısımdı. Ancak bu yüzyıllarda örfî vergilerin dikkati çekecek derecede çok olduğu görülmektedir. Muhassıl ve tahvildar malî tahsilâtı yapan başlıca memurlardı.

Karakoyunlular zamanında Şiîlik faaliyetleri yaygınlaşmıştır. Azerbaycan ve Anadolu’da Şeyh Cüneyd-i Safevî’nin başarılı faaliyetleri, Hûzistan’da Muşa‘şa‘lar’ın hareketleri Şiîliğin silâhla yayılmaya çalışıldığını gösteren

en önemli delillerdir. Yar Ali gibi Karakoyunlu hânedanında Hz. Ali'ye karşı şuurlu bir sevginin mevcut olduğu söylenebilir. Ancak Kara Yûsuf, İskender ve Cihan Şah'ın paralarında dört halifenin isimleri görülür. Ayrıca çağdaş Akkoyunlu, Memlük ve Timurlu kaynaklarında Karakoyunlu hükümdarlarının Şiîliğe meyilleri olduğu hakkında bir kayda rastlanmamaktadır.

Cihan Şah Mirza yazdığı Türkçe şiirlerle Âzerî edebiyatında önemli bir mevkiye sahiptir. Onun Molla Câmî ile mektuplaştığı ve âlimleri himaye ettiği bilinmektedir. Celâleddin ed-Devvânî bunlardan biridir. Cihan Şah'ın oğullarından Pîr Budak da şair ruhlu bir şehzade olup beğenilen şiirleri vardı. Kardeşleri Hüseyin Ali'nin tahta çıkması için harekete geçen kız kardeşleri Şah Saray ve Ârâyiş'in de şair oldukları kaynaklarda belirtilmektedir.

Cihan Şah'ın Tebriz'de başlıca cami ve zâviyeden müteşekkil bir külliyesi vardır. Künyesine nisbetle Muzafferiyye adını taşıyan bu külliyenin, hatunu Can Begüm tarafından yaptırıldığını Ebû Bekr-i Tihrânî bildirir. Mavi çinilerle süslenmiş olduğu için Tebriz halkı tarafından Mescidi Kebûd (Gökmescid) denilen bu eser uzmanlarca İran'ın günümüzde sanat değeri en yüksek eserlerinden biri sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muzafferiyye Külliyesi Vakfiyeleri, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3340, vr. 4a vd.; Fermânhâ-yı Türkmânân-ı Ḳaraḳoyunlu ve Aḳḳoyunlu (nşr. Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî), Kum 1352 hş., s. 19-55; Münşeat Mecmuası, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4031, vr. 3b-7b; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 33b, 36a, 43b, 45b; Hüsâmeddin Efendi Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3673, vr. 59b-66a; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 370; Nizâmeddin Şâmî, Ẓafernâme (nşr. F. Tauer), Prague 1937, tür.yer.; İbn Dokmak, el-Cevherü'ṡ-ṡemîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3172, s. 181, 182, 183; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîḫ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr.

4371, tür.yer.; a.mlf., Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317, tür.yer.; İbn Arabşah, ʿAcâʾibülmaḳdûr, Kahire 1285, s. 50, 90; Aynî, ʿİḳdülcümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2395-2396, tür.yer.; Şerefeddin, Ẓafernâme (Abbâsî), tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), VI, 410-415; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I-II, tür.yer.; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr. Muhammed Şâfî), Lahor 1946-49, I-II, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 246 vd., 249; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 332-334; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîḫ (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî), Tahran 1314, s. 211-218; Gaffârî, Cihânârâ, Tahran 1342 hş., s. 247-250; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul, ts., III/3, s. 33-38; Kâtib Ferdi, Mardin Mülûk-i Artukiyye Târihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 55 vd., 61, 67 vd.; T. de Medzoph, Exposé des guerres de Tamerlan et de Schach Rokh (trc. F. Nève), Bruxelles 1860, s. 109, 112-113; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, 446-470; C. T. Tabâtabâî, Sikkehâ-yı Şâhân-ı İslâmî-yi Îrân, Tebriz 1350 hş., II, 145-157; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 58-62, 74-76; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Medhal, s. 286-312; V. Minorsky, "The Clan of the Qara-Qoyunlu Rulers", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 391-395; a.mlf., "Kara Koyunlu Cihan Şah ve Şiirleri" (trc. Mine Erol), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1970, s. 153-180; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967; a.mlf., "Kara-Koyunlular", İA, VI, 292-305; a.mlf., "Ḳarā-Ḳoyunlu", EI² (İng.), IV, 584-588; Cohophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480, Cambridge 1969, tür.yer.; Abdülalî Kareng, Âs̱âr-ı Bâstânî-i Âẕerbâycân, Tebriz 1351 hş., s. 281; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu'l-ʿIrâḳ beyne'l-iḫtilâleyn, Bağdad 1357, III, 88 vd.; Hüseyn-i Kerbelâî, Ravżatü'l-cinân (nşr. Sultân el-Kurrâî), Tahran, ts., I, 524; İsmail Aka, İran'da Türkmen Hâkimiyeti: Kara Koyunlular Devri, Ankara 2001, s. 1-84; Adnan Sadık Erzi, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar", TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 179-221; Mükrimin Halil Yinanç, "Cihan-Şah", İA, III, 173-189.

Faruk Sümer

KARAKÖSE

(bk. AĞRI).

KARAKTER

(bk. ŞAHSİYET).

KARAKULLUKÇU

Yeniçeri koğuşlarında ayak hizmetlerini gören kimse.

Karakullukçu tabiri, hizmetlerinde bulundukları yeniçerilerin aynı zamanda kul adıyla anılmış olmasına dayanır. “Onlara hizmet eden” anlamında kullukçu ve yaptığı işin bir ayak hizmeti olması dolayısıyla karakullukçu şeklinde adlandırılan bu görevlilerin ayrıca inzibat noktalarında görev yaptıkları bilinmektedir. Bu hizmet zamanla ön plana çıkarak asayiş ve güvenliği sağlayanları ifade eder bir anlam kazanmıştır.

Karakullukçuluk görevi muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed zamanında ortaya çıkmıştır. Nitekim bu dönemde Yeniçeri Ocağı’nın yeniden tanzimi sırasında her koğuşa aşçı, alemdar, vekilharç, odabaşı ve çorbacı gibi zâbitler tayin edilirken her 100 nefer için acemi oğlanlarının ocağa alınanları arasından on karakullukçu verilmiş, bunların da başına bir başkarakullukçu getirilmişti. Acemi oğlanlarından kapıya çıkan (bedergâh) neferlere “karakullukçu acemi oğlanı” denir (Selânikî, I, 297) ve bunlar öncelikle odaların temizliğiyle meşgul olurlardı; bir bölümü de karakullukçu olarak istihdam edilirdi. Karakullukçular yerleri süpürürler, kıdemli yeniçerilerin ayakkabılarını temizlerler, yemek kaplarını yıkarlar, odun yararlar, kandilleri yakarlar ve alışveriş için pazara giderlerdi. Her odada esas olarak bir, bazan da iki karakullukçu bulunurken

koğuşun kalabalık oluşuna göre bu sayı artabilirdi. Meselâ nefer adedi 7-800’ü bulan çavuşbaşı ve kul kethüdâsı odalarında dörder beşer karakullukçu hizmet ederdi. Aşçı yamağı statüsünde olan bu karakullukçular aşçıbaşının nezâreti altında çalışır, kıdemli olanlar ise aşçılığa yükselirdi.

Karakullukçular yaptıkları işe göre pazara giden, pabuççu ve kandilci gibi lakaplarla da anılırlardı. Ayrıca bazı karakullukçular, çorbacı denilen yeniçeri orta ve bölük kumandanlarının atlarına bakarlar, seyislik, ulaklık, hasekilik hizmetinde bulunurlardı. Hepsinin âmiri olan başkarakullukçu aynı zamanda şehirdeki kullukların da başıydı. Sadece kullukçu diye de

anılan bazı karakullukçuların koğuş dışı görevlerinin başında İstanbul’da ve taşradaki karakollarda inzibat ve asayişi sağlama işi gelirdi. Bunların hizmet süreleri İstanbul’da üç, taşrada dokuz ay idi. Karakullukçuların bir başka görevi de yabancı sefirlere verilen ziyafetlerde hizmet etmekti.

Kapıya çıkan her nefer gibi karakullukçulara da bedergâh olduklarında “düzen akçesi” adıyla 2’şer altın verilir, ayrıca 2’şer akçe yevmiye bağlanırdı. Bu gündelik zamanla artardı. Karakullukçu terfi ederse küçük müteferrika olur ve oda hizmetlerinden kurtulurdu. Yeniçeri Ocağı’ndan başka diğer kapıkulu ocaklarında da karakullukçular bulunur ve benzer hizmetler yaparlardı (Şem‘dânîzâde, I, 22).

Karakullukçular resmî günlerde başlarına kavuk, sırtlarına kollu bir nevi cepken demek olan kırmızı renkte salta ile siyah nimten, altlarına şalvar, dizlerine beyaz tozluk, ayaklarına da kırmızı yemeni giyerlerdi. Bellerine geçme pirinç levhalardan bir kemer bağlayıp saltaların sağ tarafını sarı ipek püsküllerle süslerlerdi. Başlarına giydikleri nefer kalafatı, âdi bir kavuğa açık kahverenginde astar sarılmasıyla oluşmuş bir serpuştan ibaretti.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 297; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 39a vd.; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 7; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 22, 23, 99, 106; II/A, s. 79-118; II/B, s. 7; D’Ohsson, Tableau général, VII, 320-321; Mahmud Şevket, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I, 78-79; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü’l-vukūât, İstanbul 1327, I, 142; II, 6; III, 86, 87, 89; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 64-65, 152, 236, 237, 285; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 176, 193, 240; Pakalın, II, 198, 319-320.

Abdülkadir Özcan

KARAKURT KÜLLİYESİ

Kırşehir dolaylarında hankah, ılıca, cami ve türbeden oluşan XIII-XIV. yüzyıla ait külliye.

Kalender Baba Zâviyesi olarak da anılır. İl merkezinin 16 km. kadar batısında Kırşehir'den Koçhisar istikametinde uzanan yolun üzerindedir. Buradaki Sevdiğin köyünün adının Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin'in Şevval 670 (Mayıs 1272) tarihli vakfiyesinde geçmesi, köyün en azından 1250 yıllarında meskûn bir yer olduğunu belli eder. Vakfiyeye göre Sevdiğin köyü sınırı Kırşehir-Koçhisar yolu, Terme köyü toprakları, Aköz tarlası ile Kızılca'ya kadar uzanıyordu. Terme eskiden beri sıcak su kaynakları için kullanıldığından, Sevdiğin köyü yakınındaki tek sıcak su kaynağı sonradan Karakurt diye anılan ılıca olduğuna göre vakfiyedeki kaplıca burası olmalıdır. Bu sebeple eskiden şehirden 1 km. kadar uzakta ve ondan geniş bir mezarlıkla ayrılmış olan, günümüzde ise hemen hemen Kırşehir sınırları içinde kalan Terme olmayacağı açıktır.

Koçhisar istikametinde giderken Sevdiğin ile Karalar köyünün arasında sağ tarafta bir inişte zamanımızda boş olarak duran eski ılıca-hankah binası görülür. Solda ise yoldan biraz geride yarı yıkık bir durumda bir cami ile ona bitişik bir kümbet, etrafında bazı mezar taşlarının bulunduğu kabristan dikkati çeker. Eski ılıca boşaltılıp yıkılmaya bırakılmış, buna karşılık suyu az ilerisine, bu külliyenin etrafını saracak şekilde yapılan yeni ılıca ile yanındaki modern tesislere verilmiştir. Cevat Hakkı Tarım'ın yazdığına göre, Karakurt ile Karalar köyü arasında Teberrük olarak adlandırılan düzlükte Karakurt/Kalender Baba adlarıyla anılan, zâviye olduğu hakkında bazı tahminler yürütülen harabelerle bir kümbet kalıntısı vardı. Ahmet Süheyl Ünver ise Selçuklu devri kaplıcalarına dair yazılarında buradan bahsetmekle beraber bizzat göremediğinden birtakım genel bilgiler vermekle yetinmiş, binaların Kılıcarslan tarafından yaptırıldığı rivayetini tekrarlamış, Karakurt adıyla ilgili halk efsanesini anlatarak hankah-misafirhane kısmının eski durumunu göstermesi bakımından büyük değeri olan 1933'lerde çekilmiş bir fotoğrafını yayımlamıştır. Külliyenin 1965 yıllarına doğru Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün çizdirdiği rölöveleri ise

müdürlük arşivinde bulunmaktadır.

Külliyenin hangi tarihte ve kimin tarafından yaptırıldığını bildirecek bir kitâbesi yoktur. Karakurt (Karacakurt) ve Kalender Baba adları da aydınlatılması güç birtakım meselelere yol açmaktadır. Vaktiyle ortaya atılıp pek çok yazarın tekrarladığı, hiçbir kaynağa dayanmayan bir bilgiye göre Kılıcarslan bu türbe ve hankahı Karakurt isminde bir Selçuklu emîri adına yaptırmıştır. Cevat Hakkı Tarım, Babaîler'den olan Karakurt Baba'nın bir adının da Kalender Baba olduğunu ve Kırşehir Bedesteni'nin onun tekkesine vakfedildiğinin 18 Rebîülâhir 1301 (16 Şubat 1884) tarihini taşıyan bir şer'iyye mahkemesi i'lâmından öğrenildiğini yazmaktadır. Ancak bu bilgi başka kaynaklarla desteklenmediğinden inandırıcı görülmemekte, sadece bedestenin tamamının veya dükkânlarının bir kısmının Karakurt Hankahı'na vakfedildiğini göstermektedir. Ayrıca bu bilgi, vakfın esas sahibini belli etmediği gibi tarihinin çok geç oluşu i'lâmın güvenilir bir kaynak teşkil etmeyeceğini ortaya koymaktadır. Aynı adı taşıyan yapılar Osmanlı dönemine ait olduklarından 1936'da yıktırılan Kırşehir Bedesteni'nin Karakurt Ilıcası'ndaki tekke ve türbe ile ilgisi yoktur. Çok daha eski olan kümbet ve hankahlarla yaşıt olmaları mümkün değildir. Bu durum, bir hayır sahibinin geç bir devirde bedestenin tamamını veya bir kısmını Karakurt Tekkesi'ne vakfetmiş olmasıyla izah edilebilir.

Netice olarak Karakurt adının gerçekten yaşamış bir şahıstan geldiğini kabul etmek daha doğru olsa da kim olduğu,

hangi tarihte yaşadığı hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün değildir. Cevat Hakkı Tarım, Karakurt Ilıcası'nın hemen yakınındaki Karalar köyü halkının Karacakurt aşiretinden geldiğine inandığını ve türbedeki yatırın kendi cedleri olduğunu anlattığını yazmıştır. Karalar adına Anadolu'da pek çok yerde rastlanır. Karalar köyü de eski bir aşiretle ilgili olabilir, dolayısıyla Karakurt adının da bu aşiret büyüklerinden birinin adı olması muhtemeldir. Hikmet Tanyu'nun Ankara çevresinde mevcut adak yerleri hakkındaki araştırmasında, Karakurt Baba ziyareti adı altında burasının Bektaşîler tarafından ziyaret edildiği belirtilmektedir. Cevat Hakkı Tarım'ın bulduğu şer'î mahkeme i'lâmı buranın Kalender Baba Tekkesi olarak kullanıldığını gösterdiğine göre kurulduğundan bir süre sonra bir Bektaşî tekkesi haline getirildiğine ihtimal verilir. Bu yapı grubunun tarihçesi

şöylece özetlenebilir. Bizans devrinde de kullanılan bir kaplıcanın yerinde Selçuklu devri sonlarında veya daha geç bir dönemde bir ılıca yapılmış, şifalı özellikleri halkı çeken bu yere bir de hankah kurulmuş ve bu hankah tarihî şahsiyeti pek aydınlanamayan Karakurt'un türbesi etrafında gelişmiştir. Hankah bir süre ılıca ve türbesiyle sosyal yardım merkezi olarak yaşamış, daha sonra Bektaşî tarikatının idaresine geçmiştir.

Hankah ve Ilıca. Külliyenin esasını teşkil eden hankah geniş bir sahayı kaplayan bir bina olup gösterişsiz ve itinasız bir şekilde yapılmıştır. Moloz taşından olan dış mimarisinin kayda değer bir özelliği yoktur. Belirli bir eksene sahip olmayan yapıya yeni kaplıca tarafındaki büyük bir kapıdan girilmektedir. Ortasında üstü açık geniş bir avlu vardır. Sol tarafta kubbeli hamam binası bulunmaktadır. Avlunun üç tarafında hücreler sıralanır. Birer kapıyla avluya açılan bu hücrelerden sağda olan bir tanesi büyük bir giriş eyvanıdır. Böylece planın bütün düzensizliğine rağmen burada Türk mimarisinin kökünü eski geleneklerden alan bir anlayışın elemanlarını bulmak mümkün olmaktadır. Hücreler kapalı mekânlar halinde olup her biri bir beşik tonozla örtülü olmakla beraber kapının karşısına gelen dizinin en sol başındaki istisna teşkil edecek şekilde kubbeyle örtülüdür. Bu dizinin sağ köşesinde, iki katlı olmadığı muhakkak olan hankahın düz bir teras teşkil eden damına çıkışı sağlayan ve büyük ihtimalle sonradan eklenen kâgir bir merdiven vardır. Bunun arkasında kalan hücrenin girişi merdivenin altından açılmıştır. Hankahın esas girişi cadde tarafında olup eyvanın içine açılmaktadır. Günümüzde bu kapı oldukça harap durumdadır. Giriş eyvanı sayılmadığı takdirde hankah on üç hücreden ibarettir. Hemen hemen bir kare teşkil eden bu tesisin bir köşesini işgal eden sıcak su kaynağının çıktığı esas kısım kalın duvarlı iki hücreden oluşmaktadır. Birbiriyle bağlantılı olan, her ikisinin üstleri birer kubbe ile örtülü bu iki odadan sadece biri dışarıya açılır. Görünüşe göre bütün bu külliyenin çekirdeği ve dolayısıyla en eski kısmını teşkil eden parça bu çifte kubbeli ılıca bölümüdür.

Cami. 1970'lerde çok harap durumda olan cami, kare planlı bir namaz mekânı ile bunun önündeki bir son cemaat yerinden ibarettir. Bu iki elemanın toplam yan cephe uzunluğu 12,30 metredir. Son cemaat yeri tamamen yıkılmış olmakla beraber iki yanını kapatan masif duvarlar henüz durmaktadır. Genişliği 9,60 m., derinliği 2,80 m. olan bu kısmın evvelce,

izleri duvarda görülen eksene paralel iki kemerle üç bölüme ayrıldığı anlaşılmaktadır. İki yan duvarın köşeleri de kesme taştan itinalı bir işçilikle yapılmıştır. Son cemaat yerinin cephede yerleri ve kaideleri görülen iki sütunla üçlü bir revak halinde dışarıya açıldığı bellidir. Bu üç bölümün üstlerinin evvelce küçük birer kubbe ile örtülü olduğu da iki köşede kalan pandantif kalıntılarından anlaşılır. Caminin harimine geçit veren kapının bir özelliği büyük kemerinin yonca biçiminde üç dilimli oluşudur. Esas cami mekânı 7,60 m. × 7,75 m. ölçüsündedir. Kubbesi çökük ve mihrap duvarında büyük ölçüde tahrip izleri görülen yapıda mihrap, esas eksen üzerinde ve kapının karşısında değil sağ tarafta buradaki duvarın ortasındadır. Kapının tam karşısındaki duvarda ise büyük bir kapı mevcut olup camiye bitişik türbeye açılır. Mihrap duvarı bilhassa iç kısmında çok zarar görmüş olmakla beraber mihrap nişinin tepeliği henüz durmaktadır. Bu tepelik istiridye kabuğu şeklinde dilimli olarak bir yarım kubbecik halinde yapılmış ve tek taşın yontulması suretiyle meydana getirilmiştir. Yıkık kubbeye geçişi sağlayan köşe trompları ile kubbe kasnağının başlangıcı da mevcuttur. Bu tromp veya pandantiflerin sivri kemerlerinin duvara saplanan en alttaki başlangıç taşlarının altlarında basit mukarnasların işlenmiş olması, bütün sadeliğine rağmen bu küçük binanın zarif bir şekilde süslenmesine özen gösterildiğini belli etmektedir. Girişin karşısında olan türbeye geçişi sağlayan, güzel bir sivri kemere sahip mermer söveli ve köşeleri sütunçeli bu kapı bir iç irtibat unsuru olarak fazla âbidevîdir. Bu durum türbenin girişinin aslında dışarıdan görülebildiğine işaret sayılabilir. Böylece caminin bir süre sonra türbenin önüne bitiştirilmek suretiyle inşa edildiğini tahmin etmek mümkündür.

Türbe. Yapı, dışarıdan çok muntazam kesme taş kaplamalı sade fakat âhenkli çizgilere sahip klasik bir kümbettir. Benzeri olan mezar anıtlarının çoğu gibi alt kısmı kare, pencereler hizasından itibaren yukarıdaki esas gövdesi her bir yüzü 2,75 m. genişliğinde bir sekizgen halindedir. Arazi meyilli olduğundan alt silmeye kadar toprağa gömülen türbenin dışarıdan sadece sekizgen gövdesi görülmektedir. Kalan bazı parçalardan açıkça anlaşıldığına göre kümbetin dış mimarisini tamamlayan piramit biçimli külâh benzer örneklerde olduğu gibi muntazam yontulmuş taşlarla kaplı idi. Halbuki türbenin esas ve iç inşaatı moloz taşındandır. İçeride mekânın evvelce külâhın altında gizli kalan bir kubbe ile örtülü olduğu sanılır. Bu kubbeye geçişi sağlayan, dördü duvarlara ayrılmış nişleri teşkil eden sekiz

kemerden camiye bitişik olan iki tanesi taştan, diğer altısı tuğladan yapılmıştır. Türbenin külâh ve kubbesi yıkıldığında

üstü sundurma gibi basit bir ahşap örtü ile kapatılmıştır. Burada kareden sekizgene geçişte kullanılan köşe taşlarından ikisi bir Bizans yapısından çıkarılmış devşirme parçalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ankara Vilâyeti Salnâmesi (1299), s. 177; Cuinet, I, 326; İbrahim İsmail, Türkiye'nin Sıhhî ve İctimaî Coğrafyası: Kırşehir Vilâyeti, İstanbul 1341, s. 13, 26; A. Süheyl Ünver - Fehmi Turgal, "Selçuk Türkleri Zamanında Anadolu'da Kaplıcalar", Beşinci Milli Türk Tıp Kongresi Bildirileri, İstanbul 1934, s. 3-4; A. Süheyl Ünver, Selçuk Tababeti, Ankara 1940, s. 103-104; a.mlf., "Selçuklular Zamanında ve Sonra Anadolu Kaplıcaları Tarihi", Konya Halkevi Dergisi, III/3, Konya 1930, s. 1514-1516; Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar, Kırşehir 1938, s. 200-201; a.mlf., Tarihte Kırşehir Gülşehri, İstanbul 1948, s. 17; Rıza Raman, Şifalı Suları Kullanma İlmi: Balneoloji-Türkiye'nin Şifalı Kaynakları, İstanbul 1942, s. 439-440; Ahmet Temir, Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nur el-Dîn'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959, s. 106, 142; Kırşehir İl Yıllığı (1967), s. 104; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 107, 111, 113, 263; Tahsin Yazıcı, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser: Manâkıb-ı Camal al-Din-i Sâvî", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 785-797; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVIII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 221; ayrıca bk. harita; Veysel Arseven, "Karakurt Hamamı", TFA, IV/77 (1955), s. 1219; Murat Katoğlu, "XII. yy Konyasında Bir Camii Grubunun Plan Tipi ve Soncemaat Yeri", TEt.D, IX (1975), s. 81-100; Semavi Eyice, "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası", TED, II (1971), s. 229-254.

Semavi Eyice

KARAKUŞ, Bahâeddin

(بهاء الدين قراقوش)

Ebû Saîd Bahâüddîn b. Abdillâh el-Esedî er-Rûmî en-Nâsırî (ö. 597/1201)

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kumandanlarından.

Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr'un memlükü olup onun tarafından âzat edilmişti. İbnü'l-Esîr, Esedüddin'in ölümünden sonra yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hizmetine giren Bahâeddin Karakuş'un Türk asıllı olduğunu söyler (el-Kâmil, XI, 467). İbnü'l-Esîr (a.g.e., XI, 389), İbn Vâsıl (Müferricü'l-kürûb, I, 236) ve İbn Kesîr (el-Bidâye, XII, 293) gibi bazı müelliflere göre ise Karakuş, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni Takıyyüddin Ömer'in memlükküdür. Bu bilgilerden hareketle Karakuş'un, Esedüddin'in ölümünden sonra hem Selâhaddin'in hem Takıyyüddin'in hizmetinde bulunduğu söylenebilir. Trablusgarp ve Mağrib bölgelerinin fethi esnasında onun Takıyyüddin'in kölesi olarak gösterilmesi, özellikle bu fetih hareketleri sırasında Takıyyüddin'in yanında olduğunu ortaya koymaktadır.

Esedüddin'in ölümü üzerine Karakuş ile Kadı Ziyâeddin Îsâ el-Hakkârî, Selâhaddin'in başkumandan olmasında ve Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh tarafından vezirlik makamına getirilmesinde önemli rol oynadılar. Selâhaddîn-i Eyyûbî vezir olduğunda Mısır'da 50.000 dolayında yerli ve Sudanlı askerle çok sayıda Ermeni'den oluşan bir okçu birliği vardı. Bunlar ne Selâhaddin'i ne de oradaki Suriyeli askerleri destekliyorlardı. Suriye ordusunu Mısır'dan çıkarma çabası içinde olanların başını çeken Harib Mü'temenü'l-Hilâfe Cevher'in Haçlılar'la iş birliği yaptığı anlaşıldığından idam edilmesi üzerine Sudanlı ve Ermeni askerler ayaklandılar. Selâhaddin, Suriyeli askerlerin isyanını bastırmasının ardından Bahâeddin Karakuş'u üstâdüddâr tayin etti. Bu tarihten itibaren Fâtımî sarayında bütün işler Karakuş tarafından yürütülmeye başlandı. Karakuş bu dönemde Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye Mısır'da bir müddet vekâlet etti. Selâhaddîn-i Eyyûbî 572'de (1176-77) yaptırdığı arazi ölçümü ve iktâların taksimi işinde onu görevlendirdi.

Karakuş, Selâhaddin’in yeğeni Takıyyüddin’in emri altında 568-582 (1172-1186) yılları arasında Kuzey Afrika’da başında bulunduğu bir Türk birliğiyle çeşitli fetih hareketlerine katıldı. Trablusgarp’ın da içinde yer aldığı çeşitli beldeleri fethetti. Bu arada birçok Arap kabilesi ona katıldı. Karakuş, kısa fâsılalarla da olsa Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye bağlı olarak bu bölgeleri yönetmiş olmalıdır. Takıyyüd-din’in meşhur kumandanlarından biri olan Bozaba da bu sırada onun emrine verildi.

Kahire’nin çevresine bir kale inşa edilmesini ve Fustat’ı içine alacak şekilde surların genişletilmesini isteyen Selâhaddîn-i Eyyûbî 569’da (1173-74) inşaatın yürütülmesiyle Karakuş’u görevlendirdi. İbn Kesîr’in kaydettiğine göre Karakuş suru, İslâm ordularının Mısır fethi sırasında elde ettikleri ganimetleri bölüştükleri yere kadar uzatmıştır (el-Bidâye, XIII, 31). Selâhaddîn-i Eyyûbî, aynı yıl Mukattam tepesi üzerinde Cebel Kalesi’ni inşa etme görevini de Karakuş’a verdi. 583 (1187) yılında Akkâ şehrini Haçlılar’dan geri alınca da onu buraya vali tayin etti. Ancak şehir iki yıla yakın bir kuşatmadan sonra 587’de (1191) yeniden Haçlılar’ın eline geçince Karakuş esir düştü. Selâhaddîn-i Eyyûbî ile Haçlılar arasında yapılan görüşmeler sonunda Karakuş fidyesi verilerek kurtarıldı ve Mısır’a gönderildi.

Karakuş, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ölümünden sonra Mısır’da yerine geçen el-Melikü’l-Azîz’in hizmetine girdi, sultan Kahire’den ayrıldığı sıralarda ona nâiblik etti. el-Melikü’l-Azîz, ölümünden önce oğlu el-Melikü’l-Mansûr Muhammed’i veliaht ve Karakuş’u da ona nâib tayin etti. el-Melikü’l-Mansûr da onu atabegliğe getirdi. Fakat Karakuş yaşı epey ilerlediği için bu görevde çok kısa bir süre kalabildi. 1 Receb 597’de (7 Nisan 1201) Kahire’de vefat etti, Mukattam’da kendisinin yaptırdığı kuyunun ve havuzun yakınındaki türbesine defnedildi.

İbn Hallikân’ın İbn Memmâtî’ye nisbet ettiği Kitâbü’l-Fâşûş fî aḥkâmi Ḳaraḳūş adlı eserde, Karakuş’un devletin çeşitli kademelerinde görev üstlendiği sırada birçok yanlış karar verdiği belirtilmektedir. Ancak kaynaklarda yer alan bilgilerden bu iddianın doğru olmadığı, Selâhaddin’in ülke meselelerinde ona güvendiği anlaşılmaktadır. Bu ithamların İbn Memmâtî’nin şahsî kininden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (İA, VI, 309).

Karakuş’un emirlerini uygulamadaki kararlılığı, sertliği ve başına buyruk davranması da (Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, II, 244) ona bazı isnatlarda bulunulmasına yol açmış olabilir. Karakuş’un devlet işlerindeki üstün yeteneği yanında bayındırlık alanında da ortaya koyduğu eserler hemen bütün müelliflerce takdir edilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin, 588 (1192) yılında Fustat’tan toplanan 52.000 dinar zekâtın Karakuş’un emrinde saklanmasını istediği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 266; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 346-368, 389, 467, 521; a.mlf., et-Târîḫu’l-bâhir fi’d-devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 156; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 194-195, 268; II, 244; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 19; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 91-92; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I, 236; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1407/1986, XII, 213, 293, 297, 307, 310, 327, 337; XIII, 31; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 231-232; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 329; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 58-59; a.mlf., “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VI, 308; Sobernheim, “Karakuş”, İA, VI, 308-309; a.mlf., “Ḳarāḳuṣẖ”, EI² (İng.), IV, 613-614.

Bahattin Kök

KARAKUŞ, Şerefeddin

(شرف الدين قراقوش)

Şerefüddîn Karakuş en-Nâsırî el-Muzafferî et-Takavî (ö. 609/1212)

Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde Libya ve Güney Tunus'ta faaliyet gösteren kumandan.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni Takıyyüddin'in memlükü olduğu için "Takavî", Selâhaddin adına hutbe okutup para bastırdığı için "Nâsırî" nisbeleriyle anılır. Tîcânî ve ona dayanan İbn Haldûn ile İbn Galbûn gibi Mağribli müellifler Karakuş'un Ermeni asıllı olduğunu kaydederlerse de İbnü'l-Esîr, İmâdüddin el-İsfahânî ve el-Melikü'l-Mansûr gibi Doğulu müellifler Türklüğü konusunda tereddüt etmezler.

567 (1171-72) yılında Mısır'da kıtlık olması sebebiyle İskenderiye'de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb, dayısı Şehâbeddin Mahmûd ve yeğeni Takıyyüddin Ömer'in hazır bulunduğu bir toplantıda hasat mevsimi geçmeden Mağrib'e Takıyyüddin'in başkanlığında bir sefer yapılması düşünülmüştü. Ancak daha sonra Takıyyüddin'in yerine Şerefeddin Karakuş'un gönderilmesi kararlaştırıldı. Ertesi yıl Karakuş, Muvahhidler'in hâkimiyetindeki Kuzey Afrika'ya sefer için İskenderiye'den hareket etti. 569-570 (1174-1175) yıllarında batıya doğru yoluna devam ederek Senteriye (Sîve), Evcile ve Zâle'yi (Zelle) ele geçirdi. Fizan'da bulunan ve merkezi Zevîle olan Benî Hattâb (Hevvârîler) hânedanını kendine bağladıktan sonra Trablus'a yöneldi. Nefûse dağlarında Muvahhidler'e karşı direnmekte olan Riyâhîler'in emîri Mes'ûd b. Zimâm el-Bellât ile birleşti. Muvahhidler'e karşı olan diğer unsurlar, Trablus civarında ve Nefûse dağlarında yaşayan Zübâb ve Zi'b Arapları ganimet ve mal elde etmek maksadıyla onun etrafında toplandılar. Karakuş Trablus'u kolaylıkla ele geçirdi.

11 Muharrem 571 (1 Ağustos 1175) tarihinde Karakuş Mısır'dan yeni bir Mağrib seferine çıktı ve Evcile'yi fethetti. Askerleri geri dönmek isteyince

Evcile'de bir nâib bırakarak Mısır'a döndü. 572'de (1176-77) tekrar Evcile'ye gidip gelen Karakuş aynı yıl içinde Libya'ya bir sefer daha yaparak bütün Fizan'ı ele geçirdi. Zevîle'deki Benî Hattâb hânedanına muhtemelen bu sırada son verdi. 573 (1177-78) yılında Takıyyüddin'e bağlı emîrlerden Nâsırüddin İbrâhim b. Kara Tekin es-Silâhdâr, emrindeki askerlerle Libya'ya giderek Karakuş ile birleşti. Karakuş ve Nâsırüddin, Rehvân üzerine yürüyüp şehri ele geçirdiler. Daha sonra Gadâmis'i savaş yapmadan teslim aldılar. Bilâdüssûdan'a bir birlik gönderip orayı da ele geçirdiler. Mısır'a dönen Karakuş, 575 (1179) yılı başında Türkler'den oluşan 400 kişilik bir süvari birliğiyle tekrar Mağrib'e hareket etti ve 4 Safer 575 (11 Temmuz 1179) tarihinde Süveyka'da Zübâb kabilesi emîrleri tarafından karşılandı. Karakuş, on gün sonra onlarla birlikte Zelîtîn, Tâbiye, Lebde ve Mesellâte üzerinden Trablus sarayının bulunduğu yere indi. Bu sırada Nâsırüddin İbrâhim es-Silâhdâr ile Karakuş'un arası açıldı ve yapılan savaşta Karakuş yenildi. Ancak çok geçmeden fethettikleri yerleri aralarında paylaşarak anlaşmaya vardılar.

Karakuş 576 (1180) yılı başında, Nâsırüddin İbrâhim'den kendisine ihanet etmeyeceğine dair söz aldıktan sonra batıdaki Demmûr, Matmâta, Züreyḳ ve Kābis taraflarına gitti. Demmûr'u ele geçirdi. Bir aydan fazla süren kuşatmanın ardından Kal'atülataş'ı zaptetti. Ertesi yıl Matmâta bölgesinde bulunan Karakuş, Muvahhidler'i yenip onları 20.000 dinar vergi ödemeye mecbur etti. 580 (1184) yılı başlarında yeniden İfrîkıye'ye yöneldi. Tunus'un Nefzâve bölgesindeki Hamâm ve Beştera kalelerini alarak Nefzâve'nin tamamına hâkim oldu. Tunus, Mehdiye ve Kayrevan dışındaki Tunus şehirlerini ele geçirdi (581/1185).

Kuzey Afrika'da Murâbıt hâkimiyetini tekrar kurmaya çalışan Berberî asıllı Benî Gāniye ailesine mensup Ali b. Gāniye, Muvahhidler'e karşı Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'tan yardım talep etti. Bunun üzerine halife Selâhaddîn-i Eyyûbî'den Ali b. Gāniye'yi desteklemesini istedi. Selâhaddin de Karakuş kumandasında Oğuzlar'dan oluşan bir askerî birliği İbn Gāniye'nin yardımına gönderdi. Tunus ve Mehdiye şehirleri hariç İfrîkıye'nin tamamına hâkim olan Karakuş ve İbn Gāniye, Muvahhidler'le Kafsa bölgesindeki Umre'de çetin bir savaşa girdiler ve onları bozguna uğrattılar (15 Rebîülevvel 583 / 25 Mayıs 1187).

Receb 583’te (Eylül 1187) Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Mansûr b. Abdülmü’min kumandasındaki Muvahhidî ordusu Karakuş ve müttefiklerinin üzerine yürüdü. Kābis yakınındaki Hâmetü (Himmetü) Matmâta’da yapılan savaşta Karakuş ve müttefikleri büyük bir bozguna uğradı. Karakaş ve Ali b. Gāniye Tûzer (Tozeur) sahrasına kaçtılar. Bu yenilgiden sonra Karakuş elindeki birçok yeri kaybetti ve ailesi yakalanıp Merakeş’e götürüldü. Onun bu savaşın ardından Ebû Yûsuf el-Mansûr’a mektup göndererek itaat arzettiği kaydedilmektedir.

Karakuş 585 (1189) yılında Muvahhidler’in hizmetine girmek istedi. Bu amaçla ertesi yıl Tunus’a giderek Vali Seyyid Ebû Zeyd b. Ebû Hafs b. Abdülmü’min’in sarayında kısa bir müddet kaldı. Daha sonra hile ile Kābis’i zaptetti. Şehrin ileri gelenleriyle Zübâb ve Süleym şeyhlerinden yetmiş kişilik bir heyeti tutuklatıp öldürttü. Ardından Muvahhidler’in hâkimiyetindeki Trablus’u ve Benî Gāniye’nin merkezi Cerîd bölgesinin büyük bir kısmını yeniden ele geçirdi.

Yerli halkın desteği olmadan Karakuş’un hâkimiyetini sürdürmesi imkânsızdı. Nitekim yerli Arap kabileleri ona karşı Yahyâ b. İshak el-Mayorkî ile birleştiler ve Trablus üzerine yürüdüler. Trablus’un 40 km. kadar güneybatısındaki Vâdîmuhsin (Vâdilhîre) denilen yerde yapılan savaşta Karakuş bozguna uğradı ve Nefûse dağlarına kaçtı. Yahyâ, Trablus’u ele geçirip Kābis’e yürüdü ve bir süre kuşattıktan sonra burayı da zaptetti.

Karakuş, 609 (1212) yılında Fizan’daki Veddan Kalesi’nde Yahyâ b. Gāniye ve Zübâbî kabilesi mensupları tarafından öldürüldü. Tîcânî ve ona dayanan İbn Haldûn’a göre Yahyâ b. İshak el-Mayorkî, Zübâbî kabilesiyle beraber 609’da (1212) Veddan Kalesi’nde Karakuş’u muhasara altına almış, muhasaranın uzaması üzerine erzakı ve suyu biten Karakuş kaleyi teslim etmiştir. Ayrıca Zübâb Arapları’ndan kendisini çok sevdiği oğlundan önce öldürmelerini istemiş, onlar da bu isteğini yerine getirmişlerdir. Karakuş’un hayatta kalan oğullarından biri Muvahhidî Hükümdarı Yûsuf el-Müstansır tarafından Oğuzlar’ın kumandanlığına getirilmiştir.

Karakuş ve arkadaşlarının Kuzey Afrika’ya yaptıkları seferlerin en önemli sonucu bölgede Türkler’in yeni bir unsur olarak ortaya çıkmasıdır.

Karakuş’tan sonra Oğuzlar’ın bölgedeki mevcudiyeti süreklilik kazanmış, Oğuzlar Muvahhidler ordusunun bir unsuru olmuşlardır. Karakuş’la Kuzey Afrika’ya gelen Oğuzlar’dan bir kısmı Libya’da yerleşmiş, Libya tarihinde günümüze kadar devam eden izler bırakmıştır. Yefrin’de Gazâz (Oğuz kelimesinin çoğulu) adıyla anılan bir kabile mevcuttur. Bunlar büyük ihtimalle Karakuş ve

arkadaşlarının soyundan gelmektedir (Şeşen, TD, XXXIII [1982], s. 198).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan İbn Galbûn, et-Teẕkire fi’l-ḳırâ ʾâti’s̱-s̱emân (nşr. Tâhir ez-Zâvî), Kahire 1349/1930, s. 62, 64; el-Melikü’l-Mansûr, Miżmârü’l-ḥaḳā ʾiḳ ve sırrü’l-ḫalâ ʾiḳ (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1968, s. 53-57; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 255, 316, 341; Bündârî, Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 137; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿ cib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 363; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 260, 269, 270; II, 16; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I, 235-236; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib (Kettânî), s. 188-191; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. H. Hüsnü Abdülvehhâb), Tunus 1378/1958, s. 104, 110-111, 114-115; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 239; İbn Haldûn, el-ʿ İber, V, 286; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 12, 42, 57, 58, 109, 117, 145; a.mlf., “Salâhaddîn Eyyûbî Devrinde Libya’da Türkler ve Karakuş Meselesi”, TD, XXXIII (1982), s. 169-198; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: ʿ Aṣru’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs: el-Ḳısmü’s̱-s̱ânî ʿ aṣrü’l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1411/1990, s. 155-156, 161-162, 164-165, 194-195, 251; Ch. Pellat, “Ḳarāḳūs̲h̲”, EI² (İng.), IV, 614.

Ali Öngül

KARAL, Enver Ziya

(1906-1982)

Türk tarihçisi.

Kosova'nın Osmâniye ilçesinde doğdu. Babası Ağalı Mehmed, annesi Zeyneb Hanım'dır. Balkan Savaşı sırasında ailesiyle birlikte Anadolu'ya göç ederken yolda annesi, babası ve kız kardeşi öldü. İki ağabeyinden Kâzım da yolda kayboldu. Diğer ağabeyi Mustafa ile birlikte önce Manisa'ya, daha sonra İzmir'e gitti. Alaçatı Dârüleytamı'na kaydedilen Enver Ziya (1916) Yunanlılar'ın İzmir'e girmesi üzerine (1919) Bursa'ya, orası da işgal edilince İstanbul'a nakledildi. Ortaköy ve Balmumcu dârüleytamlarında okuyarak ilk öğrenimini tamamladı (1922). Ardından Edirne Lisesi'ne parasız yatılı öğrenci olarak kabul edildi. Buradan mezun olduktan (1928) sonra devlet tarafından Fransa'ya gönderildi. Lyon Park Lisesi'nde bir yıl dil eğitimi görerek Paris Üniversitesi'nde tarih-coğrafya alanında yüksek tahsilini tamamladı (1929-1933). Seignobos'un yanında doktoraya başladıysa da hükümetin çağrısı üzerine Türkiye'ye döndü.

Enver Ziya, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yakınçağ Tarihi Kürsüsü'ne doçent olarak tayin edildi (1933). Daha sonra yeni kurulan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yakınçağ Tarihi Kürsüsü'ne nakledildi (1940) ve profesörlüğe yükseltildi. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde iki dönem (1944-1946) dekanlık ve Ankara Üniversitesi'nde rektörlük (1948-1950) görevlerinde bulundu. İdareciliği sırasında "dil-tarih olayları" diye bilinen tasfiye hareketinde önemli rol oynadı (1948). Cumhuriyet Halk Partisi üyesi olan Karal, Maarif Vekâleti Tâlim ve Terbiye Dairesi üyeliği yaptı (1940-1944). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne bağlı olarak kurulan Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü müdürlüğünü uzun yıllar yürüttü. İstiklâl Harbi kahramanlarından bazılarının hâtıralarını bu enstitüde topladı. İstanbul Dârülfünunu, Türk Donanma Cemiyeti, Târîh-i Osmânî Encümeni başta olmak üzere bazı kurumlara ait arşivleri enstitüye naklettirdi. Ayrıca Erzurum ve Balıkesir kongrelerine ait zabıtları burada topladı. Türk Ortodoks hareketinin en

zengin kaynaklarından sayılan Anadolu Ortodoksluk Sadası adlı gazeteyi enstitüye kazandırdı. İstiklâl Harbi’ne ait pek çok belgeyi de burada koruma altına aldı.

1960’ta ordinaryüs profesörlüğe yükseltilen Enver Ziya Karal, aynı yıl devlet başkanlığı kontenjanından kurucu meclis üyeliğine getirilerek anayasa komisyonuna başkanlık etti. 1941 yılından beri üyesi olduğu Türk Tarih Kurumu başkanlığına seçildi (1972) ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Üniversitedeki görevinden 1976’da emekliye ayrılan Karal 18 Ocak 1982’de öldü.

Yakınçağ Osmanlı tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti tarihi üzerine pek çok konferans veren, makale ve kitabı bulunan Enver Ziya Karal’ın çalışmalarında Atatürkçülük ön planda yer alır. 1942 yılında kaleme aldığı Türkiye Cumhuriyeti Tarihi uzun yıllar lise ve üniversitelerde ders kitabı olarak okutuldu. Kemalizm’in yeni nesillere aktarılmasında öncülük eden kitap daha sonra bu konuda yazılanlara da örnek teşkil etmiştir. Atatürk’ün Nutuk’unun yeni baskılarını yaptırıp daha geniş kesimlere yayılmasını sağlayan Karal, Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri adlı kitabın derlenmesine de öncülük etti. Ayrıca Atatürk’ün Selânik’te doğduğu evi Türkiye Cumhuriyeti’ne kazandırarak buranın müze yapılmasını sağladı. Atatürk ve inkılâpları konusunda verdiği konferansların bir kısmını Atatürk’ten Düşünceler (Ankara 1959), Atatürk ve Devrimler: Konferanslar ve Makaleler, 1935-1978 (Ankara 1980) adı altında yayımladı. Atatürk ve devrimleri hakkında kaleme aldığı diğer önemli kitap ve makaleleri de şunlardır: Atatürk’ün Siyaset Üzerine Düşünceleri (Ankara 1946), Atatürk ve Türk Tarih Tezi (Ankara 1946), Atatürk ve Gençlik (Ankara 1948), İnkılâp ve Laiklik (İstanbul 1954), Türk İnkılâbı ve Kadın (Ankara 1954), “Halifeliğin Kaldırılması”, Atatürk’ün Büyük Söylevi’nin 50. Yılı Bildiriler ve Tartışmalar Seminer (Ankara 1980, s. 91-97), “Devrim ve Laiklik”, Laiklik I (İstanbul 1954, s. 63-75), “Atatürk ve Klasik Düşünce”, I. Simpozyum: Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür (Ankara 1977, s. 128-137), “Atatürk” (İA, I, 719-804).

Enver Ziya Karal’ın en önemli eseri Osmanlı Tarihi’dir. Türk Tarih Kurumu’nun dünya tarihi projesine göre hazırlanan eserin ilk dört cildini İsmail Hakkı Uzunçarşılı, son beş cildini de Enver Ziya kaleme almıştır.

Karal’ın yazdığı ciltler aşağıdaki başlıklar altında yayımlanmıştır: V. cilt Osmanlı Tarihi: Nizâm-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856) (Ankara 1947); VI. cilt Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1856-1861) (Ankara 1954); VII. cilt Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1861-1876) (Ankara 1956); VIII. cilt Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907) (Ankara 1962); IX. cilt Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918) (Ankara 1996). Karal, III. Selim dönemine ait bazı belgeleri de şu başlıklar altında neşretmiştir: Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları (Ankara 1942); “Osmanlı Tarihine Dair Vesikalar: Bonneval’in Osmanlı Bahriyesine Dair Raporu-Nizâm-ı Cedid Hakkında Vesikalar-Osmanlı Devleti’nin Durumuna Dair Rapor” (TTK Belleten, IV/14-15 [1940], s. 175-189); “Selim III Devrinde Osmanlı Bahriyesi Hakkında Vesikalar” (TV, I/III [Birinciteşrin 1941], s. 203-211);

“Ragıp Efendi’nin Islahat Lâyihası” (TV, I/V [Şubat 1942], s. 356-368); “Nizâm-ı Cedid’e Dair Lâyihalar” (TV, I/6 [Nisan 1942], s. 414-425; II/8 [Ağustos 1942], s. 104-111; II/11 [Şubat 1943], s. 342-351; II/12 [Nisan 1943], s. 424-432); “Ebubekir Ratıb Efendi’nin Nizâm-ı Cedîd Islahatı Hakkında Raporu” (TTK Bildiriler, Ankara 1960, s. 347-355). Enver Ziya Karal’ın Tanzimat konusunda da bazı araştırmaları bulunmaktadır: “Tanzimat’tan Önce Garplılaşma Hareketleri” (Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 13-30); “Gülhâne Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkileri” (TTK Belleten, XXVIII/112 [1964], s. 581-601); “Tanzimat Devrinde Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler” (TV, I/I [Haziran 1941]); “Mehmet Namık Paşa’nın Hal Tercümesi” (TV, II/9 [Kasım 1942], s. 220-227); “Zarif Paşa’nın Hatıratı” (TTK Belleten, IV/16 [1940], s. 443-498). Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831 (Ankara 1943) adlı eseri ilmî bakımdan güvenilir olmamakla birlikte alanında tek eser olma özelliğini hâlâ korumaktadır.

Karal’ın Osmanlı-Fransız ilişkilerine dair araştırmaları da şunlardır: Fransa, Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1767-1802) (İstanbul 1938); Halet Efendi’nin Paris Büyükelçiliği (1800-1802) (İstanbul 1940); “Halet Efendi Avrupa’yı Nasıl Görüyor?” (TDl., I/6 [Mart 1952], s. 313-316); “Yunan Adalarının Fransızlar Tarafından İşgali ve Osmanlı-Rus Münasebetleri” (Tarih Semineri Dergisi, sy. 1 [İstanbul 1937], s. 100-125).

Enver Ziya Karal'ın ayrıca bazı kitap ve makaleleri de mevcut olup bunlar arasında şu çalışmalar sayılabilir: Tarih Notları: Makaleler Konferanslar ve İncelemeler (İstanbul 1940); "İngiltere'nin Akdeniz Hakimiyeti Hakkında Vesikalar" (TV, I/III [Ekim 1941]); "Kayserili Mehmet Dayı ile Giritli Mustafa Dayı Nam Yoldaşların Amerika ve Avrupa Seyahatları" (Tarih Semineri Dergisi, sy. 2 [İstanbul 1938], s. 219-222); "Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetname" (TTK Belleten, VI/21-22 [Ankara 1942], s. 37-44); "Osmanlı Tarihine Dair Vesikalar" (TV, IV/14-15 [1940], s. 175-189); "İsmet İnönü I. Ölüm Yıldönümü Hatırası" (TTK Belleten, XXXIX/153 [1975], s. 17-23). Karal'ın Türk Ansiklopedisi, İslâm Ansiklopedisi ve Britannica'da yayımlanmış çeşitli maddeleri de bulunmaktadır. Tek tercümesi ise Yakın Doğu Ticaret Tarihi adlı eseridir (Ankara 1975, W. Heyd, Histoire du commarce du Levant).

BİBLİYOGRAFYA

Fahri Çoker, Türk Tarih Kurumu: Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s. 485-500; Haldun Taner, "Atatürkçü Bir Cartesien", Ölürse Ten Ölür, Canlar Ölesi Değil, Ankara 1986, s. 272-275; Niyazi Berkes, Unutulan Yıllar (haz. Ruşen Sezer), İstanbul 1997, s. 107, 407, 431, 460, 466, 468, 484; Mete Çelik, Üniversitede Cadı Kazanı. 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası, İstanbul 1998, s. 17, 22, 24-26, 28, 81, 101, 110, 111, 115, 118, 124, 133, 182-186, 206, 217; Akis, sy. 347, Ankara 1961, s. 7-11; Uluğ İğdemir, "Karal'ın Ardından", TTK Belleten, XLVI/182 (1982), s. 237-238; Şevket Aziz Kansu, "Karal İçin", a.e., s. 245-246; I. Mélikoff, "In Memoriam Enver Ziya Karal", Turcica, XV, Paris 1983, s. 7-12; Kurtuluş Kayalı, "Türk İnkılap Tarihi Öğretiminin Yeniden Şekillenmesi Üzerine", TT, X/56 (1988), s. 47-56; a.mlf., "Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi", a.e., XI/63 (1989), s. 50-56; Seçil Karal Akgün, "Ord. Prof. Enver Ziya Karal'ın Yapıtları ve Yaşam Öyküsü", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 5, Ankara 1994, s. 535-555.

Mahmut H. Şakiroğlu

KARAMAN

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu bir kesimi İç Anadolu, diğer kesimi Akdeniz bölgesinde bulunan il.

Konya havzasının güneydoğusunda deniz seviyesinden 1038 m. yükseklikte, Toros dağlarını Sertavul Geçidi'nde (1610 m.) aşarak Akdeniz kıyılarını Anadolu'nun iç kesimlerine bağlayan tarihî ticaret yolunun (Silifke-Mut-Karaman-Konya yolu) üzerinde yer alır.

Eskiçağ'larda Laranda (Lârende) adıyla bilinen şehir önce Hititler, ardından sırasıyla milâttan önce VII. yüzyılda Frigyalılar, VI. yüzyılda Lidyalılar, V. yüzyıl sonlarında Persler'in hâkimiyeti altına girdi. Anadolu'da Pers hâkimiyetine son veren İskender ve haleflerinin, Roma ve 395'ten itibaren de Bizans İmparatorluğu'nun topraklarına katıldı. Bizans döneminde Hıristiyanlığın önemli bir merkezi haline geldi. VII ve IX. yüzyıllarda iki defa Arap ordularının hücumuna mâruz kaldı. Türkler'in Anadolu'ya girişini müteakip Selçuklular'ın ve Dânişmendliler'in eline geçti. II. Kılıcaslan döneminde Anadolu Selçuklu topraklarına katıldı (1165). III. Haçlı Seferi esnasında Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa Silifke'ye giderken 30 Mayıs 1190'da buradan geçti (Demirkent, s. 152) ve kısa bir süre için şehri işgal etti. 1210'da önce Hospitalier tarikatına mensup şövalyeler, ardından bu tarikat mensuplarının talebi üzerine Kilikya Ermeni Kralı II. Leon tarafından zaptedildi. Fakat II. Leon, 1216'da şehri Selçuklu Sultanı İzzeddin I. Keykâvus'a terketmek zorunda kaldı. XIII. yüzyılda Moğol istilâsına uğradı. Selçuklular'ın çöküş dönemi sırasında kurulan Karamanoğulları Beyliği'nin eline geçti (654/1256) ve daha sonra beyliğin merkezi oldu.

Karamanoğulları idaresi altında giderek gelişen şehrin daha önceden mevcut olan kalesi onarıldığı ve tahkim edildiği gibi çok sayıda mimari eserlerle de donatıldı. Böylece önemli bir kültür ve bilim merkezi haline geldi. Yine aynı şekilde

Anadolu’nun sikke kesilen şehirleri arasında Lârende’nin de adı geçer. 687’de (1288) Selçuklu Hükümdarı Gıyâseddin II. Mesud, Moğol ve Selçuklu kuvvetleriyle Lârende’ye saldırarak şehri tahrip etti.

Lârende 799’da (1397) Yıldırım Bayezid tarafından alındıysa da 804’te (1402) yeniden Karamanoğulları’na geçti. Karamanoğulları’nın bazan kendi aralarında, bazan da Eretnalılar ve Kadı Burhâneddin ile giriştikleri mücadeleler sebebiyle yer yer harap oldu. 822’de (1419) Memlük kuvvetleri Lârende’yi zaptetti. Karamanlı Mehmed Bey’in oğlu İbrâhim Bey Osmanlılar’ın yardımıyla burayı geri aldı (824/1421). Şehir 827’de (1424) yeni bir Memlük saldırısıyla daha karşılaştı. XV. yüzyılın ilk yarısında Lârende’yi ziyaret eden Fransız seyyahı Bertrandon de la Broquière burayı büyük bir ticaret şehri olarak tanıtır ve orta kısımdaki çok yeri yıkılmış durumda bulunan kalesini anlatır, demir kapı kanatlarının güzelliğinden bahseder (Denizaşırı Seyahati, s. 181-183). 860’ta (1456) Memlükler Lârende’ye yeniden saldırdılarsa da şehri ele geçiremediler.

872’de (1468) Karamanoğulları üzerine yürüyen Fâtih Sultan Mehmed Konya’ya girmiş, bu sırada Karamanlı Pîr Ahmed Lârende’ye çekilmiş, mücadelesini buradan sürdürmeye başlamıştı. İki yıl sonra Karamanoğlu Kasım Bey Ankara yöresine kadar ilerleyince Osmanlılar Karamanoğulları meselesini kati bir sonuca bağlamak istediler. 875 (1471) yılı baharında Vezîriâzam İshak Paşa doğrudan Lârende üzerine yürüyüp burayı aldı. Böylece bölgedeki Karamanoğlu etkisi silindi ve şehirde kesin Osmanlı hâkimiyeti kuruldu (İA, VII, 524-525).

Osmanlı döneminde Lârende adı yanında şehir için Karaman adı da kullanılmaya başlandı. Burası Osmanlı idarî teşkilâtında merkezi Konya olan Karaman eyaletinin Lârende livâsının merkezi oldu. Osmanlı devrinde şehir giderek fizikî bakımdan genişledi, yeni mahalleler kuruldu. II. Bayezid döneminde şehirde mahalle sayısı otuz iki iken, 924 (1518) ve 935 (1529) yıllarına ait bilgilere göre bu sayı otuz üçe çıkmış, aynı yüzyılın sonlarına doğru otuz sekize ulaşmıştır. Mahalle sayısına paralel olarak nüfusu da artmıştır. II. Bayezid devrinde kırk beşi gayri müslim olmak üzere yaklaşık 2600 dolayında olan nüfus, 924’te (1518) doksanı gayri müslim 2700’e, 992’de (1584) 100 kadarı gayri müslim 7000 civarına yükselmiştir (Aköz, s. 122-123). XVI. yüzyılın sonlarında en fazla nüfuslu

mahalleler Abbas, Ali Osman, Çeltek, Hoca Mahmud ve Fenârî mahalleleriydi. XVI. yüzyılda Sivas, Kastamonu ve Antalya gibi şehirlerde medrese sayısı beşten az olduğu halde (Gümüşcü, s. 84) Karaman'da 936'da (1530) yedi medresenin bulunması (Emîr Mûsâ, Halil Bey, Melek Hatun, Eskici, Şeyh Çelebi, Hacı Alâeddin İbrâhim Bey) bu yüzyılda önemli bir kültür merkezi olma niteliğini sürdürdüğünü ortaya koyar.

1082 (1671) sonbaharında Karaman'ı ziyaret eden Evliya Çelebi şehrin ortasındaki kaleyi tasvir eder. İç kalenin çevresinin 600 adım olduğunu, sekiz kulesi bulunduğunu, içinde dizdarın oturduğunu ve kırk eski evle bir mescidin yer aldığını yazar. Ortahisar denilen dış kalenin çevresi 1700 adımdır ve 140 kule ile dokuz kapısı (Sekiçeşme, Şam, Emînüddin, Körsoğuk, Parmak, Toplar, Emin Ahmed, İmaret ve Tekke kapıları) vardır. Şehirde otuz iki mahalle, elli üç cami ve mescid, 7080 ev mevcuttur (Seyahatnâme, IX, 311-312). Ev sayısı hakkında verilen rakamın hayli mübalağalı olduğu açıktır. Şehrin bu tarihte 10.000 dolayında bir nüfusu bulunduğu tahmin edilebilir.

XVIII. yüzyılın son yıllarında Karaman'a uğrayan Fransız seyyahı Olivier şehirde harabe halinde gördüğü bir kaleden, dikkati çekecek boyutlarda üç dört camiden ve kerpiç ederken söz etmektedir. Karaman'ın o tarihte beklediği kadar büyük bir şehir olmadığını ve 1000 hâne Türk ile 100 hâne Ermeni'nin bulunduğunu, 6-7000 nüfus tahmin ettiğini ilâve eder.

Osmanlı döneminde Konya şehrinin gölgesinde kalarak gelişmesi duraklayan Karaman, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Konya vilâyetinin merkez sancağı içinde Karaman kazasının merkezi durumundaydı. Şehirde sanayi faaliyeti olarak birkaç kilim ve seccade dokuma tezgâhları, birkaç tabakhâne ve ayrıca tahin ve tahin helvası yapım yerleri vardı. XIX. yüzyılın sonlarında Haydarpaşa'dan başlayan demir yolunun buraya ulaşması şehre canlılık kazandırdı; çevresinin tarım ürünlerinin pazarlandığı bir merkez durumuna geldi. XX. yüzyılın başlarında 5000 dolayında bir nüfusa sahip bulunuyordu.

Cumhuriyet'in başlarında da nüfusu henüz 10.000'i bulmuyordu (1927'de 8182, 1935'te 9060 nüfus) ve Konya iline bağlı bir ilçenin merkeziydi. O

günlerde tarihî kalesinin çevresinden fazla uzaklaşmadan özellikle de kalenin doğu ve güneydoğusunda yayılıyordu. Kalenin

kuzeydoğusunda bulunan demiryolu istasyonu ile şehrin merkezi arasında boşluklar bulunuyordu. İlk defa 1940'ta nüfusu 10.000'i geçti (12.489). 1940-1950 yılları arasında Karaman henüz kalenin dış surlarını aşmıyordu. Bugüne yıkılmış olarak ulaşan bu dış surlara ait Porsukkapı, Şamkapı, Küçükkapı, Hocamahmutkapı, Siyahserkapı adları günümüzde sadece mevki, semt ve mahalle adları olarak yaşamaktadır. Bu sınırlar içindeki şehir 1949'da on iki mahalleden oluşuyor ve 350 hektarlık bir alanı kaplıyordu. 1950'ye kadar gerek nüfus gerekse mekân açısından fazla bir gelişme olmadı. 1950'li yıllara kadar küçük işletmeler şeklinde bulunan sanayi kuruluşları özellikle 1960'lı yıllardan sonra büyük kuruluşlar haline geldi. Sanayinin ivme kazandığı yıllarda, Karaman'ı çevreye bağlayan ve tarihî geçmişi eskiye inen karayollarının yeniden ele alınarak kalitelerinin yükseltilmeye başlanması da şehrin nüfusunda ve mekân üzerindeki genişlemesinde etkili oldu. 1955'teki nüfusu (17.215) 1970'te iki katını geçti (35.056). Kale ile kuzeydeki tekstil fabrikası ve kuzeydoğusundaki istasyon arasındaki boşluklar dolmaya başladı. Bu yeni kesimlerde daha çok birbirini dik olarak kesen muntazam caddeler açıldı (İsmetpaşa, Yûnusemre caddeleri gibi). Son yıllarda şehir demiryolunun kuzeyine de taştı. 1970'li yıllara yaklaşırken mahalle sayısı yirmi dörde çıkmıştı. Nüfusu ilk defa 1980'de 50.000'i aştı (51.208), 1985'te 65.000'e çok yaklaştı (64.735). 1989 yılında 3578 sayılı kanunla kurulan Karaman ilinin merkezi oldu. İl merkezi olması gelişmesini daha da hızlandırdı. 1990'da nüfusu 75.000'i (76.525), 1997'de de 100.000'i geçti (104.154). Günümüzde İç Anadolu'nun önemli bir ticaret ve sanayi merkezidir.

Şehirdeki tarihî eserlerin başında, ilk defa ne zaman yapıldığı bilinmeyen, Selçuklular ve Karamanoğulları tarafından onarılan ve tahkim edilen kale gelir. İç kale, orta kale ve dış kale olmak üzere üç surdan ibaret olan kalenin sadece iç kalesi bugüne sağlam ulaşabilmiştir. Günümüzde dış kaleden çok az kalıntı görülür (eski otobüs garajı civarında olduğu gibi). Şehirde Karamanoğulları döneminden kalan çok sayıda eser vardır. Bunlar arasında Arapzâde Camii, Dikbasan Camii (Fasih Camii, 1436 tarihli kitâbesi vardır), Hacıbeyler Camii, Çelebi Camii, Yûnus Camii, Mâder-i Mevlânâ Camii (1370 tarihli bu yapıya Osmanlı devrinde ele alınarak Osmanlı eseri

görünümü verilmiştir) sayılabilir. Bu döneme ait önemli medrese, imaret ve külliyeler de vardır (Karamanoğlu Emîr Mûsâ Paşa Medresesi, 1382 tarihli Nefise Sultan [Hatuniye] Medresesi, 1433 tarihli İbrâhim Bey İmareti, 1464 tarihli Karabaş Velî Külliyesi, 1409 tarihli Halil Efendi Sultan Külliyesi, 1451 tarihli Hoca Mahmud Dârülhuffâzı gibi). Bunların dışında Alâeddin Bey Türbesi (800/1398), Emînüddin Türbesi (835/1431-32), Canbaz Kadı Türbesi (935/1529) gibi türbeler bulunur. Karaman'da Osmanlı döneminde yapılmış eserler de vardır. Bunların en önemlileri Yeni Minareli Cami (928/1522), Boyalı Kadı Camii (1547 tarihli bu camiye Pîr Ahmed Efendi Camii de denir), Nuh Paşa Camii'dir (1004/1596). Karaman şehrinde muhtelif devirlere ait çok sayıda ve sanat değeri yüksek çeşme de mevcuttur.

Karaman şehrinin merkez olduğu Karaman ili Antalya, Konya ve İçel illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Ayrancı, Başyayla, Ermenek, Kâzımkarabekir ve Sarıveliler adlı beş ilçeye ayrılır. 9945 km² genişliğindeki Karaman ilinin sınırları içinde 1997 genel nüfus tesbitine göre 224.303 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu yirmi beş idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Karaman'da il ve ilçe merkezlerinde 137, kasabalarda yirmi dokuz ve köylerde 249 olmak üzere toplam 415 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise seksen yedidir.

BİBLİYOGRAFYA

Bertrandon de la Broquiere, Denizaşırı Seyahati (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 181-183; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 311-312; Cuinet, s. 802; G. A. Olivier, Voyage dans l'Empire ottoman, l'Egypte et la Perse, Paris 1807, III, 487; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 474; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950; Konyalı, Karaman Tarihi; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 13; İlhan Temizsoy - Vehbi Uysal, Karaman, Konya 1981; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks;

Alaaddin Aköz, XVI. Asırda Karaman Kazası (doktora tezi, 1992), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Ahmet Talat Duru, Karaman’ın Yakın Tarihteki Kültürü ve Gelenekleri, [baskı yeri yok] 1999; Yıldızı Parlayan Kent Karaman (Karaman valiliği yayını), [baskı yeri ve yılı yok]; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 152; Mustafa Denktaş, Karaman Çeşmeleri, Kayseri 2000; Osman Gümüşçü, XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus, Ankara 2001; Azmi Avcıoğlu, “Karaman’da Kale ve Sur Bakiyesi”, Konya, sy. 8, Konya 1937, s. 498-501; Şahabettin Tekindağ, “Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri”, TD, sy. 17-18 (1963), s. 43-76; N. Beldiceanu - I. Beldiceanu-Steinherr, “Recherches sur la province de Qaraman au XVIe siècle”, Orient, XI/1, Leiden 1968, s. 3-63; Tayyib Gökbilgin, “XVI. Asırda Karaman Eyaleti ve Larende (Karaman) Vakıf ve Müesseseleri”, VD, VIII (1968), s. 29-38; M. Akif Erdoğru, “Kanuni’nin İlk Yıllarında Karaman Vilayeti”, TİD, VIII (1993), s. 37-50; Mustafa Denktaş, “Karaman’daki Klasik Devir Osmanlı Camileri”, VD, XXV (1995), s. 125-146; J. H. Kramers, “Karaman”, İA, VI, 309-311; H. İnalcık, “Mehmed II”, a.e., VII, 524-525; H. A. Reed, “Ḳarāmān”, EI^2 (Fr.), IV, 641.

Metin Tuncel

KARAMAN BEY

(ö. 660/1262'den sonra)

Karamanoğulları Beyliği'nin kurucusu Türkmen beyi

(bk. KARAMANOĞULLARI).

KARAMAN MEVLEVÎHÂNESİ

Karaman'da XIV. yüzyılda kurulan, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin annesiyle ağabeyinin medfun bulunduğu Mevlevî tekkesi.

Tarihte Kalemiye Zâviyesi, Ağa Tekkesi (Ak Tekke), Mâder-i Mevlânâ (Vâlide Sultan) Türbe ve Camii gibi çeşitli adlarla anılan Karaman (Lârende) Mevlevîhânesi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin annesiyle bazı aile yakınlarının burada gömülmesinden dolayı Mevlevî zâviyeleri arasında çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple şeyhlik makamında hep Mevlânâ'nın soyundan bir çelebi bulunmuş ve âdeta Mevlevîler'ce mutlaka ziyaret edilmesi gerekli bir makam niteliği taşımıştır. Karaman'ın Ali Şahne (bugün Alişahane) mahallesinde, Gazipaşa ile Mehmetbey caddeleri arasında yer alan mevlevîhâne Eflâkî'den intikal eden rivayete göre, Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi'nin müridi Kalemioğlu Ahî Mehmed Bey tarafından şeyhinin emri üzerine 710-720 (1310-1320) yılları arasında Mevlânâ'nın annesi Mü'mine Hatun'la ağabeyi Muhammed Alâeddin'in mezarlarının bulunduğu yerde kurulmuştur. Mevlevîhâne Karamanoğulları ve Osmanlılar döneminde çeşitli yenilenme, onarım ve ilâvelerle büyütülmüş ve yapılan vakıfla büyük bir külliye haline gelmiştir.

Mevlevîhâneye ait en eski vakıfnâmelerden biri olan 754 (1353) tarihli Karamanoğlu Mevlevî Mirza Halil Yahşi Bey'in Arapça vakfiyesinde, Mirza Halil Bey'in Kalemioğlu Ahî Mehmed Bey'in yaptırdığı zâviyeye bir değirmenle bir tarla vakfettiği, şehid edilen oğlu Seyfeddin Süleyman Bey'in mezarının zâviyenin kıble tarafının hemen yakınında bulunduğu kaydedilmektedir. Karaman Tarihi müellifi Şikârî de Seyfeddin Süleyman Bey'in Divanoğlu Medresesi'nin yanındaki Kalemiye Zâviyesi Türbesi'nde Mevlânâ'nın annesinin yanına defnedildiğini söyler. Mevlânâ'nın Karaman'a gelişinden kısa bir süre sonra vefat eden ilk eşi ve Sultan Veled'in annesi Gevher Hatun'un, vakfiyede adı geçen Karamanoğlu Seyfeddin Süleyman Bey'in kabirlerinin burada olduğu nakledilmekteyse de yerleri tam olarak belli değildir.

Karamanoğlu Mirza Halil Bey'in küçük oğlu Alâeddin Ali Bey 769 (1367-

68) tarihli vakfiyesinde babasının yaptırdığı, amcasının merkadinin de bulunduğu zâviyenin kıble tarafında bir zâviye daha yaptırılmasını istemiş, Mevlânâ'nın adına inşa edilen bu vakıf onun soyuna şart koşulmuştur. Seyfeddin Süleyman Bey'in yaptırdığı hamam da buraya vakfedilmiş, yapıların giderleri çeşitli çiftliklerle Selerek köyünden sağlanmıştır. Bugün cümle kapısının üstündeki kemer alınlığının içinde bulunan 60 × 50 cm. ebadında, Karaman devri sülüsüyle yazılı beş satırlık Arapça kitâbe 772 (1370-71) tarihli olup bu tarih Alâeddin Ali Bey'in inşasını istediği zâviyenin tamamlandığı yıl olmalıdır. Kitâbeden, Alâeddin Ali Bey'in bir zâviye ile kardeşi Seyfeddin Süleyman Bey için de bir kabir yapılmasını arzu ettiği anlaşılmaktadır. Halil Ethem Eldem ve M. Zeki Oral gibi bazı yerli ve Max van Berchem gibi yabancı tarihçilerin, Karamanoğulları devrine ait bu kitâbedeki Alâeddin Ali ile Mirza Halil arasındaki "ibn" kelimesini atlamaları, Alâeddin Ali Bey'in yaptırdığı eserlerin babası Mirza Halil Bey'e atfedilmesi gibi büyük bir hatanın doğmasına sebep olmuştur.

Karaman Osmanlılar'a geçtiğinde külliye harap bir haldeydi. Bu durum Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadar devam etmiş, bu dönemden XVIII. yüzyılın sonlarına kadar çeşitli inşa ve onarımlarla XVII. yüzyıl Osmanlı mimarisinin özelliğini taşıyan şu andaki şeklini almıştır. Osmanlı devrinde yapılan türbe-mescid / semâhânenin cümle kapısının üstüne Alâeddin Ali Bey'in inşa ettirdiği 772 (1370-71) tarihli Karamanoğlu Zâviyesi'nin kitâbesi yerleştirilmiştir.

Mevlevîhâne çevresindeki Bostanbaşı Camii ve Medresesi, arasta, Nasuh Bey Hamamı, Sultan Cem Bedesteni, Pazarbozan Oğlu Seyyid Ömer Hanı, Tahte'l-kal'a Mescidi ve buna bitişik elli kadar dükkânı ile Karaman'ın sosyal ve kültürel hayatında önemli bir yere sahipti. 1817-1820 yılları arasındaki onarıma dair hatt-ı hümâyundan, mevlevîhânenin bu tarihte tek mekânlı bir türbe-mescid / semâhâne, meydan odası, dokuz derviş hücresi, mutfak, kiler, ahır, odunluk, şeyh evi, kahve ocağı ve dergâhın vakfı olan Süleyman Bey Hamamı ile yakınında bulunan iki katlı, kırk üç odalı bir handan teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. 1001 gün çile çıkarılmadığı ve matbah-ı şerif zâbitanı ile dedelerin devamlı ikameti söz konusu olmadığı halde konaklama, at bakımı ve yemek pişirme tesislerinin bulunması, mevlevîhânenin büyük bir menzil ve misafir ağırlama fonksiyonuna sahip olduğunu göstermektedir.

Tekkeler kapatıldıktan sonra mevlevîhânenin semâhâne-mescidi cami olarak kullanılmaya başlanmış, 1959'daki onarımda harap derviş hücreleriyle türbe-mescid tamir edilmiş ve tekkenin orijinal Mevlevî tâc-ı şerif motifli kalem işi süslemelerinin yerine klasik Osmanlı rûmî ve palmet motifleri işlenmiştir. Ayrıca mihrabın iki yanında bulunan çerağ dolaplarıyla türbe ve semâhâne-mescidi ayıran duvarın üstündeki camekân ve mesnevi kürsüsü kaldırılmış, eski mutrip yerinde bir imam odası yapılmıştır. Son zamanlarda derviş hücrelerinin arkasında yer alan mutfak ve bağdâdî çelebi konaklarıyla iki derviş hücresi, avlusunun batısında bulunan bir salonla üç odalı, ahşap ve yarı fevkanî çelebi dairesi yıkılmış, hâmûşânın bir kısmı kaldırılmış ve çelebi dairesinin yerine bir şadırvan inşa edilmiştir. Mevlevîhânenin mescid / semâhâne-türbe ünitesi cami ve ziyaretgâh, derviş hücreleri de depo ve aşhane olarak kullanılmaktadır.

Mevlevîhânenin külliyesi, bugün bahçeli bir ana avlunun güneybatısındaki türbe-semâhâne / mescid ünitesi ve arkasındaki hâmûşân ile kuzeydoğusundaki tek sıra halinde birer kapıyla avluya açılan birer penceresi, ocak ve bacası olan muntazam

kesme taştan yapılmış tonozlu yedi (eskiden dokuz) derviş hücresinden ve doğusundaki hamamdan ibarettir. Ana üniteye dışarıdan bakıldığında muntazam kesme taştan yapılmış, kurşunla kaplanmış, sekizgen kasnak üzerine oturtulmuş basık merkezî bir kubbesi, kasnaksız üç küçük kubbeli, meyilli ve saçaklı bir son cemaat yeri ve tek şerefeli minaresiyle herhangi bir tek kubbeli Osmanlı camisinden çok farklı görünmemektedir. Ancak iç mekânı ve cümle kapısı üstündeki sivri kemerin içinde yer alan kitâbenin altında bulunan çiçeklerin arasında destarlı Mevlevî sikkesi resimli pano burasının türbe, semâhâne ve mescid üçlü fonksiyonuna hizmet eden bir mevlevîhâne olarak tasavvur edilmiş olduğunu göstermektedir.

Karaman Mevlevîhânesi Şems-i Tebrîzî Zâviyesi, Marmaris Mevlevîhânesi, Afyonkarahisar ve Mevlânâ dergâhlarına benzeyen bir türbe-mescid / semâhâne zâviye tipi arzetmektedir. Kare planlı ana mekânın batısında dikdörtgen planlı mihraplı, basit ahşap minberli ve mesnevi kürsülü bir semâhânemescid kısmı doğusunda küfeki taşından alçak bir duvarla boydan boya ayrılmış, zeminden 40 cm. daha yüksek ve daha dar dikdörtgen planlı

yirmi bir sandukalı türbe kısmı yer almaktadır. Mevlânâ'nın annesinin sandukası kıble duvarının hemen önünde bulunmakta olup empire üslûbunda yaldızlı yüksek bir ahşap kafesle çevrilmiştir. Sanduka rengârenk kumaşlarla örtülüdür. Bunlar arasında Veled Çelebi'nin (İzbudak) müracaatı üzerine Sultan Mehmed Reşad tarafından gönderilmiş musanna pûşîde ile kadife perdeler de vardır. Türbedeki diğer sandukalar mevlevîhânede postnişinlik yapan çelebiler ve aileleriyle Mevlânâ'nın ağabeyine ve ebesine aittir.

Türbenin mevcudiyetinden dolayı semâhâne-mescidin mihrabı ve mihrabın iki yanındaki pencereler kıble duvarının ortasında, yani kare mekânın ekseninde değildir; mihrapla yanındaki pencereler binanın fonksiyonuna uydurularak kıble duvarının batısına kaydırılmış ve klasik cami mimarisinin simetrisi bozulmuştur. Dikdörtgen bir alana sahip olan semâhâ-nemescid üç değişik fonksiyona göre üç farklı kotla üçe bölünmüştür. Mukarnas dekorlu, mermer niş şekli mihrap önündeki zeminden 20 cm. yüksekliğindeki geniş dikdörtgen set, mescid ve semâ icra edildiği zaman şeyh postunun konması için ve seyirci (züvvâr) mahfili, ortadaki daha alçak kare planlı saha semâ meydanı olarak kullanılmış, cümle kapısının batısında bugün imam odası ve müezzin mahfili olan, zeminden yine 20 cm. yüksekliğindeki set ise mutrip heyetine ayrılmıştır. Türbe, mihrap, semâ meydanı, mutrip ile züvvâr mahfilleriyle post makamının konumlarından mevlevîhâne mimarisinin türbe-semâhânemescid üçlü fonksiyona hizmet edecek şekilde tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Karaman Mevlevîhânesi'nden yetişmiş birçok ünlü Mevlevî arasında Şeyh Abdülkerim Dede, Şam Mevlevîhânesi şeyhi Pîr Kartal Dede, Bağdat Mevlevîhânesi'nin postnişini ve Bursa Mevlevîhânesi'nin kurucusu Cünûnî Ahmed Dede ile yeğeni Bursa postnişini Zihni Sâlih Dede, ünlü hekim Derviş Sipâhi, neyzenbaşı Gülüm Dede ve bestekâr Emîr Dede zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 10389 (Karamanoğlu Alâeddin Bey'in 769/1367 tarihli Arapça vakfiyesi); BA, MD, nr. 79 (1019/1610), s. 361; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11495, 11763, 12552, 13136; VGMA, Defter, nr. 1211, s. 360; Veled Çelebi, Defter, Konya Mevlânâ Tetkikleri Enstitüsü, Prof. Feridun Nafiz Uzluk Ktp. Yazmaları; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 318-319; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 312-314; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 89-90; Konya Vilâyeti Salnâmesi, Konya 1289, 1291/1872, 1874, s. 88, 1294/1877, s. 114; M. van Berchem, Arabische Inschriften (Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien), Leipzig 1909, s. 116; Gaffar Totaysalgır, Karaman (Larende) Tarihi İncelemeler, Konya 1944, s. 31-32; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 44-49; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953 (İstanbul 1983), s. 86, 263, 335; Konyalı, Karaman Tarihi, s. 229-254, 535-536; D. Ali Gülcan, Karaman Mevlevîhanesi: Mevlevilik ve Karamanlı Mevlevî Velîleri, Karaman 1976; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), Ankara 1977, s. 130; Tahsin Ünal, Karamanoğulları Tarihi, Konya 1986, s. 129-131; Halil Edhem [Eldem], "Karamanoğulları Hakkında Vesâik-i Mahkûke", TOEM, sy. 11 (1327/1909), s. 709; Azmi Avcıoğlu, "Karaman'da Mader-i Mevlâna Cami ve Türbesi", Konya, V/35, Konya 1941, s. 2088-2089; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Larende'de Medfun Bulunan Celâleddin Rumi'nin Validesine Dair Hükümler", a.e., s. 2090-2092; M. Zeki Oral, "Mader-i Mevlâna = Prenses Mü'mine Cami, Türbesi ve Hayatı", a.e., VII/53-56 (1943), s. 121-125; A. Süheyl Ünver, "Karaman Hakkında Bazı Notlar", a.e., sy. 80 (1945), s. 1-3; İbrahim Atis, "Mader-i Mevlâna Türbesi", Tarih Hazinesi, I/10, İstanbul 1951, s. 498-499; Yılmaz Önge, "Mader-i Mevlâna Camii", Selâmet, I/4, İstanbul 1962, s. 10-11; Hasan Özönder, "Karaman (Lârende) Mevlevîhânesi", Osm.Ar., XIV (1994), s. 143-152; J. H. Kramers, "Karaman", İA, VI, 310; M. C. Şihâbeddin Tekindağ, "Karamanlılar", a.e., VI, 321.

Barihüda Tanrıkorur

KARAMÂNÎ, Cemâleddin İshak

(ö. 933/1527)

Halvetî şeyhi, âlim ve hattat.

Muhtemelen IX. (XV.) yüzyılın ilk yarısında doğdu. Osmanlılar'ın ilk devrinde yetişen âlimlerden Cemâleddin Aksarâyî'ye nisbetle Cemâlî veyâ Cemâlîzâdeler diye bilinen aileye mensup olup Cemâl Halîfe diye şöhret bulmuştur. Hakkındaki bilgiler bazı kaynaklarda, aynı aileden Çelebi Halîfe diye meşhur Cemâl-i Halvetî'ye (ö. 899/1494) ait bilgilerle karıştırılmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı, kaynak göstermeden onun Aksaray'da Cemâleddin Aksarâyî Medresesi'nde başladığı tahsilini Konya'da sürdürdüğünü kaydeder (Niğde Aksaray Tarihi, s. 2264). Hânîzâde Seyyid İbrâhim'in belirttiğine göre Buhara'ya gidip Muhammed Kerrârî'nin ilim halkasına katıldı (Şerh-i Kasîde-i Muhrika, vr. 2a). Daha sonra İstanbul'da Kadızâde Mevlâ Kasım'dan ders aldı ve Muslihuddin Kastallânî'ye dânişmend oldu. Bu iki âlim, 1470'te Sahn-ı Semân'ın açılışının ardından müderris olarak İstanbul'a tayin edildiğine göre (Taşköprizâde, s. 142, 189) Cemâleddin İshak muhtemelen bu tarihten sonra İstanbul'a geldi. Şeyh Hamdullah'tan hat meşkeden ve Yâkūt el-Müsta'sımî üslûbu nesihte usta hattatlar arasına giren Cemâleddin İshak hat derslerini Amasya'da almış olmalıdır. Çünkü Şeyh Hamdullah'ın Yâkūt üslûbunu İstanbul'a gitmeden önce Amasya'da iken sürdürdüğü bilinmektedir (DİA, XV, 451). Bu sahada şöhreti saraya ulaşınca Fâtih Sultan Mehmed kendisine İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı kitabını istinsah ettirdi. Cemâleddin İshak, Fâtih'in istinsah karşılığında verdiği para ile hacca gitti. Hac dönüşü o sırada İstanbul kadısı olan hocası Muslihuddin Kastallânî ile aralarında geçen bir olay (Taşköprizâde, s. 370-371) onun tasavvuf yoluna girmesine sebep oldu.

Karamânî, bu olaydan sonra Konya'ya giderek Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî'nin ileri gelen halifesi Habib Karamânî'ye intisap etti. Kastallânî'nin İstanbul kadılığına 886'da (1481) getirildiği ve aynı yıl Rumeli kazaskeri olduğu (İA, VI, 399) düşünülürse Cemâleddin İshak'ın bu tarihte veya bu tarihten kısa bir süre sonra Konya'ya gittiği söylenebilir.

Habib Karamânî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayıp uzun süre Karaman bölgesinde irşad faaliyetini sürdüren

Cemâleddin İshak, İstanbul'a gittiğinde daha sonra sadrazamlığa kadar yükselen akrabası Vezir Pîrî Mehmed Paşa'nın Zeyrek'te kendisi adına yaptırdığı tekkeye yerleşti. Kaynaklarda adı Cemâlî Halîfe Tekkesi ya da Pîrî Paşa Zâviyesi şeklinde geçtiği gibi Kara Pîrî Paşa Camii veya Soğukkuyu Camii şeklinde de geçen bu tekkeye ait vakfiyenin 923 (1517) tarihini taşıması (Küçükdağ, Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa, s. 134), binanın 1517'de tamamlanmış durumda olduğunu göstermesi yanında şeyhin İstanbul'a gidiş tarihi hakkında da fikir vermektedir. Pîrî Mehmed Paşa, bu tekkeden başka İstanbul'da şeyh adına Fındıkzade ve Sütlüce'de iki tekke daha yaptırmıştır. 927 (1521) yılı civarında yaptırılan Fındıkzade'deki tekke kurucusuna nisbetle Pîrî Paşa Tekkesi diye bilindiği halde, 1127'de (1715) postnişin olan Şeyh Mehmed Fahri ve halifesi Mehmed Şeyhî efendilerin oturdukları mahalleye nisbetle "Koruklu" lakabıyla tanınmaları sebebiyle daha sonra Koruklu veya Koruk Tekkesi diye anılmıştır. İnşa tarihi tesbit edilemeyen Sütlüce'deki tekke ise Şeyh İshak Cemâleddin Karamânî Tekkesi şeklinde kaydedilmiştir (Çetin, XIII [1981], s. 589).

Halvetiyye'nin Habib Karamânî vasıtasıyla Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayılmış olan bir kolunu İstanbul'a getiren Cemâleddin İshak Karamânî, "mâte zübdetü'l-evliyâ" cümlesinin tarih düşürüldüğü 933'te (1527) İstanbul'da vefat etmiş ve Sütlüce'deki tekkesinin yakınına defnedilmiştir. Kabri 1922'de Koruklu Tekkesi'nin hazîresine nakledilmiştir. Cemâleddin İshak'tan sonra Sütlüce'deki tekkede yerine Şeyh İcâdî diye tanınan halifesi Hayreddin Hızır Amâsî geçmiş, Fâtih'teki tekkede de oğlu Mehmed Emin Efendi postnişin olmuştur. Zeyrek'teki tekke ise şeyhin ölümünün ardından medreseye çevrilmiştir. Cemâleddin İshak'ın halifelerinden Ezelîzâde Abdurrahman Efendi Konya'da Sâhib Ata Zâviyesi'nde, Abdülkerim Efendi Tire'de, Hayreddin Hızır Amâsî ise bir müddet Sütlüce'deki tekkede kaldıktan sonra Amasya'da faaliyetini sürdürmüştür. Kabri Sütlüce'deki tekkenin hazîresinde bulunan meşhur hattat Ahmed Şemseddin Karahisârî ile ulemâdan Karamanlı Ahmed Esam da Şeyh Cemâleddin İshak'ın halifelerindendir.

Eserleri. Cemâleddin İshak Karamânî'nin tefsir, hadis, tasavvuf, gramer gibi alanlarda te'lif, tercüme, şerh ve hâşiye türü çeşitli eserleri ve Arapça kasideleri bulunmaktadır. Manzum Kırk Hadis Tercümesi dışındaki diğer eserleri Arapça'dır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Tefsîr-i Cemâl Ḫalîfe, Cemâlî Tefsiri). Mücâdile sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar olup Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Mücâdile sûresine kadar gelen Baḥrü'l-ʿulûm adlı tefsirini tamamlamak üzere yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 110). 2. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl. Beyzâvî tefsirinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 266). 3. Şerḥu'l-ḥadîs̱i'l-erbaʿîn (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 336). 4. Kırk Hadis Tercümesi. Kırk beyitten meydana gelen eser Ahmet Sevgi tarafından neşredilmiştir (İslâmî Kültür Sanat ve Edebiyat, III [1988-89], s. 25-27). 5. Risâle fî eṭvâri's-sülûk (Eṭvârü's-sebʿa) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1194). 6. Risâle fî devrâni'ṣ-ṣûfiyye ve raḳṣıhim. Vâiz Mevlâ Arab'ın devrân-ı sûfiyye aleyhine yazıp dönemin Halvetiyye mensuplarına gönderdiği mektuba reddiye olarak kaleme alınmıştır (Mecdî, s. 373; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 864). 7. Tevâbiʿ fi'ṣ-ṣarf (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 620; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6596). Bazı kaynaklarda yanlışlıkla Nevâbiʿ şeklinde kaydedilen sarfa dair bu esere müellif bir de şerh yazmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3059). 8. Ḳaṣîdetü'l-kâfiyye. Otuz üç beyitlik bir kaside olup Münâcâtü'l-meymûne diye de bilinir. İstanbul'da birçok defa basılmıştır ([Mecmua], 1265, s. 61-63; 1276, 1279, 1280, s. 66-67; 1284, s. 63-65; 1320, s. 50-51). 9. Ḳaṣîdetü'l-ḥâʾiyye (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 388, vr. 66b-68b; Esad Efendi, nr. 3783, vr. 206b-208b). Hânîzâde İbrâhim tarafından Şerh-i Kasîde-i Muhrika adıyla Türkçe olarak şerhedilmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 485, vr. 1b-57a). 10. Risâletü'n-nuṣḥiyye li-ṭâlibi'ṭ-ṭuruḳi'l-fetḥiyye (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 895-896).

Osmanlı Müellifleri'nde (I, 51) Cemâleddin İshak Efendi'nin vahdet-i vücûda dair bir risâlesinin olduğu ve bunun Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından tercüme edildiği belirtilmişse de eserin Cemâleddin İshak'a aidiyeti kesin değildir. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda dört nüshası bulunan tercümenin üçünde eser (Osman Nuri Ergin, nr. 313, 991; Belediye, nr. 433) Muhammed Cemâleddin Nûri adlı bir kişiye, birinde ise (Osman Nuri Ergin, nr. 1444) Cemâleddin İshak Karamânî'ye nisbet

edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 142, 189, 370-371; Mehmed Tirevî [Kara Çelebi], Metâliu'l-envâr, Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 197, vr. 125a-b; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmân el-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 480b; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 181; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 372-374; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1280, II, 579-580, 595-597; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 168a-b; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir'âtü'l-kâinât, İstanbul 1290, II, 458-459; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 24, 43, 63, 85, 191, 198; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşî), İstanbul 1993, s. 606; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 189, 445, 503, 846, 864, 895-896; II, 1037; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 309; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 137-138, 303-304; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 112-113; Hânîzâde Seyyid İbrâhim, Şerh-i Kasîde-i Muhrika, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 485, vr. 2a; Sicill-i Osmânî, II, 82; Osmanlı Müellifleri, I, 51, 145; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 223-224; Brockelmann, GAL, II, 557; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 202; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, s. 2264-2271; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), IV/4, s. 81; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme", Türkische Miszellen, İstanbul 1987, s. 222; Yusuf Küçükdağ, Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa, Konya 1994, s. 134-139; a.mlf., II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995, s. 81-88, 100-104; Atilla Çetin, "İstanbul'da Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesîka", VD, XIII (1981), s. 589; Franz Babinger, "Kastallânî", İA, VI, 399; Muhittin Serin, "Hamdullah Efendi, Şeyh", DİA, XV, 451; M. Baha Tanman, "Koruk Tekkesi", DBİst.A, V, 70-71.

Reşat Öngören

KARAMÂNÎ MEHMED PAŞA

(ö. 886/1481)

Osmanlı vezîriâzamı ve tarihçisi.

Konya'da doğdu. Bazı kaynaklarda Karamânî nisbesi yanında Konevî olarak da anılır (Sehî, s. 23). Gerek kendi eserinde gerekse vakfiyesiyle mezar taşında tam adı Mehmed Paşa b. Ârif Çelebi el-Celâlî es-Sıddîkī şeklinde geçer. Babası Ârif Çelebi'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan olduğu ve Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini iken 824'te (1421) vefat ettiği belirtilir (Sâkıb Dede, I, 129-132). Sıddîkīliğinin de Hz. Ebû Bekir soyundan geldiğine işaret ettiği üzerinde durulur. Medrese tahsiline Konya'da başladı ve Musannifek ile Alâeddin Ali et-Tûsî'den

ders alarak öğrenimini tamamladı. Ardından Konya'dan ayrılıp Osmanlı ülkesine gitti. İstanbul'un fethinden sonra Mahmud Paşa'nın vezîriâzamlığı sırasında (859/1455) onun himayesine girdi. Önce Mahmud Paşa'nın İstanbul'da yaptırdığı medresenin müderrisliğine, arkasından divan kâtipliğine getirildi. Mahmud Paşa'nın tavsiyesiyle 869 (1464) yılında nişancı (Sehî, s. 23) ve bu görevdeyken 875'te (1470-71) vezir oldu. Şahabeddin Tekindağ, vakfiyesindeki "el-emîr el-hatîr ve'l-vezîr el-kebîr" kaydına dayanarak onun vezirliğe tayininin 862'den (1458) önce olduğunu ileri sürer (İA, VII, 588). Ancak bu kayıt, müderrisliği döneminde düzenlenen vakfiyesinin vezîriâzamlığı sırasında bazı değişikliklere uğramasıyla ilgili olmalıdır. Uzun süre nişancılık görevinde kalan Mehmed Paşa bu dönemde daha çok Nişancı Paşa unvanıyla şöhret kazanmıştır (Latîfî, s. 335). Vezîriâzamlığa ise 1478 yılı ortalarında getirildiği anlaşılmaktadır. Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa adına bir timarın "gurre-i Ramazan 883" (26 Kasım 1478) tarihinde kaydedilmesi (Gökbilgin, s. 44) onun bundan birkaç ay önce bu göreve getirildiğini gösterir.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethiyle Anadolu ve Balkanlar'da sınırları genişleyen devleti yeniden yapılandırma projesinde Karamânî

Mehmed Paşa'dan büyük destek görmüştür. Özelikle kanunnâmelerin hazırlanmasında Mehmed Paşa etkili rol oynamıştır. Eskiden beri mevcut olan kardeş katlinin onun görüşleri doğrultusunda kanun haline getirildiği belirtilir. Fâtih Sultan Mehmed'le birlikte yeni veraset kanununun da kurucusu olmuştur. Teşrifat usulünü ortaya çıkan yeni şartlar çerçevesinde belirleme yönüne gitmiş, vezir sayısı üç iken dörde çıkarılmıştır. Daha önce tek olan kazaskerliğin devlet işlerinin hızlandırılması için ikiye çıkarılmasını arzetmiş, arzı kabul edilerek Rumeli ve Anadolu için ayrı kazaskerlikler kurulmuş (Hoca Sâdeddin, II, 480-481), tayinleri de vezîriâzama verilmiştir. Devletin maliye işleri de yeniden düzenlenmiş, defterdar Dîvân-ı Hümâyun'un aslî üyesi yapılarak bu görev müstakil bir makam haline getirilmiştir.

Karamânî Mehmed Paşa Osmanlı Devleti'nin gelirlerini arttırmak, asker ihtiyacını karşılamak maksadıyla bazı vakıf ve mülk arazilerinin timara çevrilmesinde de rol oynadı. Âşıkpaşazâde başta olmak üzere bazı kaynaklarda bu önemli reformda parmağı olduğu gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirilen Mehmed Paşa, ayrıca toprak tahsisinde karışıklığı önlemek için 883'te (1478) timar ve zeâmet sahiplerine, kendi isimleriyle birlikte o timarın bulunduğu yerle senelik gelirinin tahrir defterlerine kaydedildikten sonra beratla verilme sistemini de getirdi (a.g.e., I, 562).

Mehmed Paşa askerî bir kumandan ve idareci olmaktan çok medreseden yetişmiş bir bürokrat olma yönü ile sivrilmiştir. Onun özellikle iç siyasette padişah üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kıvâmî'nin, "Sultân-ı âlemin huzurunda bir sözü iki olmazdı. Sultân-ı âlem kendini, memleketi ona teslim eylemişti" (Fetihnâme-i Sultan Mehmed, s. 273) ve İbn Kemal'in, "Şehriyâr-ı cihânın inân-ı ihtiyârı onun elinde olmağın çok bid'at vazetmişti" (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 531-532) demeleri bunu gösterir. Cem Sultan taraftarı olarak padişahı etkilemeye, hatta onun tahtın vârisi şeklinde ilânına çalıştığı da belirtilir (İA, III, 70). Ancak olayların Bayezid lehine geliştiğini görünce başka yollarla amacına ulaşmak isteyen Mehmed Paşa'nın hasta durumdaki padişahı Mısır seferine ikna etmesinin ardında, onun yolda ölümü durumunda Konya'ya yakın olunacağından Cem'in kolayca tahta çıkmasını sağlama niyetinin yattığı ileri sürülmektedir. 886'da (1481) sefer için Anadolu'ya geçen ve Gebze yakınlarında vefat eden Fâtih'in ölümünü gizleyen ve hastalığı arttığından istirahat ettirmek için

saraya götürüldüğünü çevreye yayan Mehmed Paşa, aldığı önlemlerle yeniçerilerin İstanbul tarafına geçmelerini engelledi. Cem taraftarı olmasına rağmen mecburen çoğunluğun görüşüne uyarak devlet erkânı ile birlikte yazdıkları nâmeyi Şehzade Bayezid'e (Hoca Sâdeddin, II, 4), bundan ayrı olarak yakın adamlarından birini de gizlice Cem'e gönderdi. Ancak Cem'e yolladığı haberci Bayezid'in damadı Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa tarafından yakalandı. Bu arada yeniçerilerin İstanbul tarafına geçmesini istemeyen Mehmed Paşa, İstanbul-Üsküdar arasındaki nakli engellemek için Üsküdar yakasına gemi ve kayık yanaştırılmaması emrini verdi. Acemi oğlanlarını Fil çayırındaki köprüyü onarmaları için şehirden dışarı çıkardı. Aldığı bütün önlemlere rağmen Fâtih'in ölümü duyuldu ve yeniçerilerden bir kısmı Fâtih'in ölümünden bir gün sonra İstanbul'a geçti. Mehmed Paşa, yasağa uymayanları tehdit ettiyse de bir grup yeniçeri subaşı ile birlikte Mehmed Paşa'nın divanhânesini basarak onu katletti (Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, vr. 211b; İdrîs-i Bitlisî, s. 330). Kesilen başı bir mızrağın ucuna takılarak günlerce İstanbul sokaklarında gezdirildi (Kıvâmî, s. 279). Mehmed Paşa'nın kabri, İstanbul'da isminden dolayı Nişancı olarak anılan mahalledeki caminin kıble tarafında yer alan türbededir. Sehî, kabrinin Şeyh Vefâ Tekkesi'nde bulunduğunu yazarsa da (Tezkire, s. 23) bunun, paşayla Şeyh Vefâ arasındaki yakınlıktan dolayı kabrini Şeyh Vefâ Tekkesi'nde göstermiş olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İki eşinin olduğu ileri sürülen Mehmed Paşa'nın birinci eşi hocası Musannifek'in kızıdır. Oğlu Zeynelâbidîn Ali Çelebi'nin bundan doğduğu tahmin edilmektedir. İkinci eşi Sittî Şah, Alâiye beyinin kızı idi (Âşıkpaşazâde, s. 192). Mehmed Paşa'nın türbesinin yanındaki mezarlıkta toprak altından çıkarılan "Ayşe bint Râbia ve ebûhâ Mehmed" yazılı mezar taşına bakılırsa Râbia adlı üçüncü hanımından doğmuş Ayşe adlı bir kızı vardı.

Çağının diğer devlet adamları gibi Mehmed Paşa da mutasavvıfları, şairleri, ilim adamlarını himaye etmiş, Horasan'dan Konya'ya gelen Musannifek ile muhtemelen hocası Alâeddin Ali et-Tûsî'yi İstanbul'a getirtip padişah ve Mahmud Paşa ile tanıştırmıştır. Yine Şeyh Vefâ'nın İstanbul'a gelmesi ve padişah nezdinde itibar kazanması da onun aracılığı ile olmalıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan olup medrese çıkışlı akrabalarının da İstanbul'a gelmelerine vesile olduğu anlaşılmaktadır. Cemâleddin

Çelebizâde Âbid Çelebi bunlardan biridir. Mehmed Paşa çevresindekileri belli bir kültür seviyesine ulaşmaları için teşvik etmiş, yetişmelerini sağlamıştır. Kölesi Hüsâmeddin'in oğlu Muhyiddin Mehmed Hicrî Efendi medreseden yetişerek İstanbul kadılığına kadar yükselmiş bir âlimdi (Taşköprizâde, s. 495).

Karamânî Mehmed Paşa vezîriâzamlığı sırasında ilim adamlarına tartışmalar yaptırır ve özellikle felsefî konularda bu tartışmalara katılırdı (Taşköprizâde, s. 154). Yeniliğe açık bir devlet adamı olarak devlet işlerinde kendisine ayak uyduramayanları değişik metotlarla etkisiz hale getirmiştir. Hocazâde Muslihuddin Efendi gibi döneminin etkili ilim adamlarıyla geçimsizliğinin altında onun Fâtih'in

yeni düzenlemelerine karşı olan tutumunun yattığı söylenebilir. Bununla birlikte Hocazâde'nin öğrencisi Seyyid İbrâhim'den oğluna ders aldırmış, Şehzade Korkut'a hoca olarak tayinini sağlamıştır (Mecdî, s. 319-321). Mehmed Paşa'nın ayrıca devlet idaresinde Türk-devşirme çekişmesinin başta gelen şahsiyetlerinden biri olduğu yolundaki yorumlar, onun yahudi asıllı hekim Yâkub Paşa'ya ve Rum Mehmed Paşa'ya karşı olan muhalefetine dayandırılır. Devletin yeniden yapılandırılması hususunda alınan tedbirler dolayısıyla Âşıkpaşazâde, Kıvâmî ve İbn Kemal gibi tarihçilerce eleştirilen Mehmed Paşa'nın bu yüzden çok sayıda düşman kazandığı ve bu durumun kişiliği hakkında aktarılan bilgileri tartışmalı hale getirdiği söylenebilir.

Mehmed Paşa'nın İstanbul'da hayır eserleri bulunmaktadır. Bunlardan Kumkapı'da Nişancı Mehmed Paşa Camii 870'te (1465) inşa edilmiştir. Aynı mahallede bir çifte hamamla caminin bitişiğinde zâviyesi, bir de medresesi bulunuyordu. Bunun dışında ikinci bir mescidi daha vardı. Tâcîzâde'nin tarih düşürdüğü bu mescid Kumkapı'daki camiyle karıştırılmış, şu anda İstanbul Müftülüğü olan yerdeki sara-yı ile birlikte yaptırılan mescidin inşa tarihi (885/1480) camiye ait gösterilmiştir.

Karamânî Mehmed Paşa hem tarihçiliği hem de Osmanlı inşâ sanatında verdiği inşa örnekleriyle tanınmıştır. Daha nişancı iken Uzun Hasan'a yazdığı söylenen mektuptan dolayı (Feridun Bey, I, 271-272) Fâtih'in teveccühünü kazanmıştır (Tâcîzâde Sâdi Çelebi, s. 57; Latîfî, s. 335). Onun

değişik mektupları münşeat mecmualarında örnek olarak verilmektedir (Sarı Abdullah Efendi, vr. 28a-29b). Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Mehmed Paşa'nın mahlası Nişânî'dir. Bir divanda toplanmayan şiirlerine değişik tezkire ve mecmualarda rastlanmaktadır. Kınalızâde onun şiirde inşâdaki kadar üstün olmadığını söylemektedir (Tezkire, II, 988). Karamânî Mehmed Paşa kaleme aldığı Osmanlı tarihiyle de dikkat çeker. Onun Arapça yazdığı bu eser ilk Osmanlı tarihlerinden biri olarak ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle Osmanlı tarihinin ilk dönemlerine ait verilen bilgiler oldukça değerlidir. Eser iki kısımdan oluşur. İlki Risâle fî tevârîḫi's-selâṭîni'l-ʿOs̱mâniyye, ikincisi Risâle fî târîḫi Sulṭân Meḥmed b. Murâd Ḫân min Âli ʿOs̱mân adını taşır. Birinci kısımda Osmanlı Devleti Osman Gazi'den başlayarak II. Mehmed'e, ikincisinde II. Mehmed'in tahta çıktığı 855 yılından (1451) 1 Muharrem 885'e (13 Mart 1480) kadar olaylar anlatılmaktadır. Bu kısım Fâtih Sultan Mehmed dönemi için kıymetli bilgiler taşır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3204; Âşir Efendi, nr. 234). Kitabı, tercümesini yayımlayarak ilim âlemine ilk duyuran Mükrimin Halil Yinanç olmuş ve eseri "Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika" başlığı altında Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nda yayımlanmıştır (sy. II/79 [1 Mart 1340], s. 85-94; sy. III/80 [1 Mayıs 1340], s. 142-155). İkinci bir tercümesini ise İbrahim Hakkı Konyalı neşretmiştir ("Osmanlı Sultanları Tarihi", Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 323-369).

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-i Dîvân-ı Kabulî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1948, s. 193; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 192; Câmî, Nefeḥâtü'l-üns, İstanbul 1270, s. 580-581; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 182; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 131; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add., Or., ms., 7869, vr. 211b; Tâcîzâde Sâdi Çelebi, Münşeât (haz. Necati Lugal - Adnan Sadık Erzi), İstanbul 1956, s. 57, 61; İdrîs-i Bitlisî, Târîh-i Âl-i Osmân, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, FY, nr. 860, s. 330; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), s. 219; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 531-532; Sehî, Tezkire, s. 23; Feridun Bey, Münşeât, I, 271-272; Latîfî, Tezkire, s. 335;

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 154, 186, 319-321, 495; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279-80, I, 562; II, 4, 472, 480-481; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3526, vr. 83a; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 146; Kınalızâde, Tezkire, II, 988; Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (nşr. F. Babinger), İstanbul 1955, s. 273, 279; Külliyyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1949, s. 293-294; Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268, I, 15, 344-345; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 565, vr. 163b-164a; Sarı Abdullah Efendi, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 28a-29b; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 129-132; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 209; Hammer (Atâ Bey), III, 156, 217, 224, 240-242; Lutfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İstanbul 1341, s. 190; Vl. Mirmiroğlu, Fatih Sultan Mehmed Han Hazretlerinin Devrine Ait Vesikalar, İstanbul 1945, s. 1; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 141, 144, 146, 161-162, 602, 624, 645; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 44, 74, 88, 134, 305; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Mi'mârîsi, İstanbul 1953, s. 428; Konyalı, Konya Tarihi, s. 155-156, 555-556, 937, 1156; Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 1-5; a.mlf., Mehmed the Conqueror and his time, Princeton 1978, s. 362, 401, 404, 406-407, 454-455, 477, 482; Şerafettin Erel, Önemli Birkaç Kitâbe, İstanbul 1971, s. 7; Yusuf Küçükdağ, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995, s. 10-46; a.mlf., "Konya Mevlânâ Dergâhı ve Türbe Hamamı'na Dair İki Mevlevi Vakfiyesi", VD, XXIII (1994), s. 75-76, 82, 84; R. F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Veli: 1481-1512 (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. VII, 12; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, II (1942), s. 328-329, 330-334; Tahsin Ünal, "Karamanî Mehmet Paşa", Anıt, sy. 5, Konya 1949, s. 14-17; sy. 6 (1949), s. 12-15; sy. 7 (1949), s. 19-21; F. İsmail Âyânoğlu, "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri", VD, IV (1958), s. 195; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 9-20; M. Cavid Baysun, "Cem", İA, III, 70; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", a.e., VII, 588-591; A. H. de Groot, "Meḥmed Pas̱ẖa, Ḳaramānī", EI² (İng.), VI, 995-996.

Yusuf Küçükdağ

KARAMANLI

Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp eyaletini 1711-1835 yılları arasında idareleri altında bulunduran Türk asıllı aile.

Ailenin kurucusu Ahmed Bey'dir. Soyu pek bilinmemekle birlikte kendisinin, babasının veya dedelerinden birinin Trablusgarp ocağında asker olarak hizmet etmek için Anadolu'nun Karaman ili veya bölgesinden gitmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bazı tarihçiler, atalarından birinin Osmanlı denizcilerinden Turgut Reis ile Trablusgarp'a gittiğini ileri sürerler. Ahmed Bey'in çağdaşı olan Trablusgarplı tarihçi İbn Galbûn onun isim zincirini Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed b. Mustafa olarak belirtmektedir.

1710'da Münşiye ve Sâhil bölgesinin âmili olan ve halkın sevgisini kazanan Ahmed Bey, yeniçeriler ve kuloğulları ile Arap ileri gelenleri arasındaki rekabetten doğan karışıklığa son vermek için Trablusgarp şehrine müdahaleye karar verdi. Kuloğulları'na karşı Araplar'ın desteğini alarak Trablusgarp eyaletinin idaresini ele geçirdi (29 Temmuz 1711). Bir süre sonra padişah tarafından gönderilen Halil Paşa'yı ve çok sayıda Türk askerini öldürttü. Ardından bu davranışlarını haklı göstermek için İstanbul'a bir elçi gönderdi. Devrin padişahı III. Ahmed de onu beylerbeyi unvanıyla Trablusgarp eyaletinin

valisi olarak tanıdı. Paşa unvanını ancak 1722'de alan Ahmed Bey yeniçerilere pek güvenmediğinden yerli halktan bir milis kuvveti oluşturdu ve korsanları himayesi altına aldı. 1713-1723 yılları arasında Trablusgarp'ın güneyinde Bingazi'de ve Fizan'da çıkan isyanları gerektiğinde şiddet kullanarak bastırdı. Bu arada bazı devlet adamlarını, ileri gelenleri, özellikle döneminin tarihini yazan ve övgüsünü yapan İbn Galbûn'u öldürttü, böylece hâkimiyetini bütün ülkeye yaydı. Başta İngiltere ve Fransa olmak üzere Batılı büyük devletlerle arasını açmaktan kaçındı, onlarla barış ve ticaret antlaşmaları imzaladı veya mevcut olanları yeniledi. Osmanlı padişahına gönderdiği yazıda vilâyet ahalisinin kendisinden memnun olduğunu bildirerek görevinde kalmasını istedi. 2 Zilhicce 1145 (16 Mayıs 1733) tarihinde padişah onun isteği doğrultusunda ferman çıkardı (BA,

Cevdet-Dahiliye, nr. 13186). Bu arada Trablusgarp şehrinin surlarını onarttı, burada bir cami ile medrese inşa ettirdi. Ahmed Paşa altmış yaşlarında iken 6 Şevval 1158'de (1 Kasım 1745) öldü.

Yerine geçen oğlu Mehmed, Osmanlı Padişahı I. Mahmud tarafından vali olarak tanındı (1745). Onun zamanında barış devam etti, İngiltere ve Fransa ile olan antlaşmalar yenilendi. Ancak korsanlık hareketleri büyük gelişme gösterdi. Bu da Venedik ve Napoli'yle bazı anlaşmazlıkların çıkmasına sebep oldu. Mehmed Paşa 1754 yılında öldü.

Mehmed Paşa'nın yerine oğlu Ali Bey (Paşa) geçti. 1754-1793 yılları arasında Trablusgarp beylerbeyiliği yapan Ali Paşa'nın ilk yıllarında özellikle Münşiye ve Sâhil bölgelerinde olmak üzere isyanlar çıktı. 1758'den sonraki yıllar genellikle sükûnet içinde geçtiyse de son yıllarında yine ciddi ayaklanmalar oldu. Oğullarından Hasan 1790'da öldürülüp ikinci oğlu Ahmed, bey olduysa da Araplar tarafından kardeşi Yûsuf'un desteklenmesi üzerine Ahmed Bey idareyi fiilen eline alamadı. Trablusgarp eşrafı ve üst kademedeki birkaç asker durumun ciddiyeti karşısında Osmanlı padişahından bir başka vali tayin etmesini istediler. Bunun üzerine Yûsuf kendisini 1207'de (1793) vali tayin ettirerek Trablusgarp'ı kuşattı. O sırada Cezayir'den çıkarılan Ali Bulgur, padişah tarafından Trablusgarp valiliğinin kendisine verildiğini ileri sürerek Trablusgarp'a girince (Temmuz 1793) Karamanlı ailesi Tunus'taki Hammûde Paşa'nın yanına sığındı. Ali Bulgur Cerbe adasını işgal ederken Tunus beyi de Karamanlılar'ın iktidarı tekrar ele geçirebilmeleri için onların faaliyetlerini destekledi. Şubat 1795'te yenilen Ali Bulgur Mısır'a kaçtı. Karamanlı Ali Paşa, oğlu Ahmed'in lehine valilik görevinden çekildi. Fakat ertesi yıl Yûsuf Trablusgarp'ı zaptederek kendisini vali tayin ettirince Ahmed Malta'ya kaçmak zorunda kaldı. Resmen Osmanlı Padişahı III. Selim tarafından da valiliği tanınan Yûsuf 1797 yılında valilik fermanını aldı.

Yûsuf Paşa, bir yandan Trablusgarp'taki karışıklıklara son vermeye çalışırken bir yandan da deniz korsanlarını himaye etti. Bu arada Trablusgarp'ın surlarını sağlamlaştırdı. Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgali sırasında Yûsuf Paşa İngilizler'in baskısına ve Bâbıâli'nin ısrarına rağmen Fransa ile ilişkilerini kesmek istememiş, hatta bu ülke ile 1799 yılından geçerli bir antlaşma imzalamıştır. 1800'de Amerika Birleşik

Devletleri'nden daha fazla vergi isteyince bu devletle Trablusgarp'ın arası açıldı. Amerikalılar Bingazi'deki Ahmed Bey'i getirterek vali yapmak istedilerse de İngilizler'in müdahalesiyle Ahmed Bey Mısır'a çekilmek zorunda kaldı. Haziran 1805'te Amerika Birleşik Devletleri'yle Trablusgarp arasında dostluk, ticaret ve seyr-i sefâin muahedesi imzalandı.

1810 yılında Gadâmis bölgesi Trablusgarp eyaletine bağlandı. Yûsuf Paşa, 1813'te Mehmed el-Muknî kumandasında gönderdiği askerlerle Fizan'ı Trablusgarp'a yeniden bağladı. 1819'da bir Fransız-İngiliz donanması Trablusgarp Limanı'nı abluka altına aldı, hıristiyan mahkûm ve kölelerin serbest bırakılmasını sağladı. Padişahın isteği üzerine 1823-1826 yılları arasındaki Mora savaşlarına Trablusgarp donanması da katıldı. Bu arada Yûsuf Paşa, Napoli ve Sardunya krallıklarının birtakım tepkilerine sebep olacak korsanlık hareketlerine yeniden canlılık verdi. Trablusgarp'taki İngilizler ve Fransızlar arasında cerayan eden olayların ardından Yûsuf Paşa Fransızlar'la yeni bir antlaşma imzalamak zorunda kaldı (Ağustos 1830; BA, HH, nr. 22553.B). 1832'de Münşiye ve Sâhil'de oturanlar üzerlerine ağır vergiler konduğu için isyan edip Trablusgarp'ı kuşattılar ve Yûsuf'un diğer oğlu Mehmed'i vali ilân ettiler. Ancak 5 Ağustos 1832 tarihinde Yûsuf, İngilizler tarafından desteklenen oğlu Mehmed'in yerine Bingazi halkı ve Fransızlar tarafından desteklenen diğer oğlu Ali'nin lehine valilikten feragat etti. Padişah tarafından gönderilen Mehmed Şâkir Efendi muhalifler arasında bir anlaşma sağlamaya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Şâkir Efendi 1834 yılı Ekim ayında Ali Bey'in valiliği için yeni bir ferman getirdi, ancak isyancılar ve İngilizler onu vali olarak tanımayı reddettiler. Fransızlar'ın Karamanlı ailesi üzerindeki baskısı ve ciddi bir tehdit oluşturabilecek olan Cezayir'deki varlıkları sebebiyle Osmanlı hükümeti Trablusgarp üzerinde mutlaka bir hâkimiyet kurma kararındaydı. Bu arada yerli ahali de Karamanlı hânedanından şikâyetçi olduğunu doğrudan İstanbul'a bildirmeye başlamıştı (BA, HH, nr. 22457.B, 22457.C). 1835 yılının Şubat ayında hükümet Mustafa Necib Paşa kumandasında Trablusgarp'a bir donanma ve birlikler gönderdi. Bunlar 27 Mayıs'ta Trablusgarp'ta karaya çıktılar. Ertesi gün Ali Bey'le birlikte Trablusgarplı birçok kişi tutuklandı. Mustafa Necib Paşa, daha sonra Trablusgarp eyaletinin valisi olduğunu gösteren padişah fermanını ilân ettirdi. Karamanlı ailesinden Mehmed Bey intihar ederken kardeşi Ahmed Malta'ya kaçtı. Karamanlı ailesinin öteki fertleri ise İstanbul'a gönderildi,

sadece Yûsuf Paşa'nın çok yaşlı olmasından dolayı Trablusgarp'ta kalmasına izin verildi; o da 4 Ağustos 1838 tarihinde vefat etti. Böylece Karamanlı ailesinin Trablusgarp'taki idaresi sona erdi. Osmanlı Devleti muhtaç duruma düşmemeleri için aile mensuplarına maaş bağladı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 14059) ve malî sıkıntı içinde bulunmasına rağmen Karamanlı ailesinin İngiliz ve Fransız tüccarlara olan borçlarını ödemek zorunda kaldı. Son Karamanlılar, öncekilerin yaptıklarını yok edecek olan ve Osmanlılar tarafından eyalet üzerinde yeniden nüfuz tesisini kolaylaştıran iç çekişmelere düşmemeyi başaramamışlardır. Daha az ölçüde olmakla birlikte Tunus'taki Hüseynîler gibi Karamanlılar da millî bir mahiyet olmaksızın mahallî bir hânedan görünümünde kalmışlardır.

Karamanlı Ahmed Paşa'nın hükümranlık döneminin ortalarından itibaren Trablusgarp'ta iktisadî durum iyiydi ve burası Akdeniz'de önemli bir ticaret merkezi olmuştu. Fakat 1767 ve 1784'teki veba salgını ve 1784-1786 yılları arasındaki kıtlık Trablusgarp ticaretinin gerilemesine yol açmıştır. Hemen bütün XVIII. yüzyıl boyunca Karamanlılar idarede itirazsız bir yetkiye sahip olmuşlardır. Merkezî idareyi beyler, yeniçerilerin ağası, kâhya, reîsü'l-bahr, hazinedar, şeyhü'l-beled, eyaletleri ise kāid denilen yerli yöneticiler vasıtasıyla

ellerinde tutmuşlardır. Önemli kararlar divanda alınırdı. O dönemde kara kuvvetleri 400 yeniçeri, 100 Arnavut, 600 Arap, 200-300 kadar başka dinlerden olup ihtidâ etmiş kimselerle birlikte 2000 kişiden ibaretti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 13186, 14059; BA, HH, nr. 22457.B, 22457.C, 22553.B, 22553.C; D. Badia y Leblich, Voyages d'Ali Bey, Paris 1814, II, tür.yer.; L. M. Worthley Montague, Narrative of a Ten Years Residence at Tripoli, Londres 1816; Ebû Abdullah Muhammed b. Galbûn, et-Teẕkâr fî men meleke Ṭarâblus ve men kâne bihâ mine'l-aḫyâr, Paris Bibliothèque Nationale, Mss., nr. 1889; Ahmed b. Hüseyin en-Nâib, el-Menhelü'l-ʿaẕb fî târîḫi Ṭarâblusü'l-ġarb, İstanbul 1317, tür.yer.; Hasan Safî, Trablusgarp

Tarihi, İstanbul 1328, s. 53-84; Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Trablusgarp, İstanbul 1330, s. 88, 139-149; J. Serres, La politique turque en Afrique du nord sous la monarchie de Juillet, Paris 1925, s. 88-125; P. C. Bergna, Tripoli dal 1510 al 1850, Tripoli 1925; a.mlf., “I Caramanlı”, Libia, III (1953), s. 5-59; C. Féraud, Annales tripolitaines (ed. A. Bernard), Tunis-Paris 1927, s. 305-372; A. Samih İlter, Şimâlî Afrika’da Türkler, İstanbul 1936, II, 229-244; R. Mantran, “Le statut de l’Algérie, de la Tunisie et de la Tripolitaine dans l’Empire ottoman”, Atti del I. Congresso internazionale di studi nordafricani, Cagliari 1965, s. 205-216; a.mlf., “Ḳarāmānli”, EI^{2} (Fr.), IV, 641-643; E. Rossi, Storia di Tripoli e della Tripolitania della Conquesta araba al 1911, Rome 1968; M. Abdülkerîm el-Vâfî, Yûsûf Bâşâ el-Ḳaramânlî ve’l-ḥamletü’l-Fransiyye ʿalâ Mıṣr, Trablus 1984, tür.yer.; A. Martel, La Libye (1835-1990), Paris 1991, s. 31-45; E. P. de Reynaud, “La régence de Tripoli”, RDM, XII (1855), s. 5-48; G. Médina, “Les Karamanli de Tripolitaine et l’occupation temporaire de Tripoli par Ali Boulgour”, RT, sy. 61 (1907), s. 21-32; N. Slousch, “La Tripolitaine sous la domination de Karamanli”, RMM, VI (1908), s. 58-84, 211-232, 433-453; R. Vadala, “Essai sur l’histoire des Karamanli, pachas de Tripolitaine de 1714 à 1835”, Revue de l’histoire des colonies françaises, VII (1919), s. 177-288; E. de Agostini, “Una spedizione americana in Cirenaica nel 1805”, Rivista delle Colonie Italiane, II (1928), s. 721-732; İsmail Kemali, “Documenti inediti sulla caduta dei Caramanli”, a.e., IV (1930), s. 1-24, 178-216; R. Micacchi, “I rapporti tra il regno di Francia e la Reggenza di Tripoli di Barberia nella prima metà del sec. XVIII.”, a.e., VIII (1934), s. 65-81, 159-182, 247-276; M. Fuad Ezgü, “Karamanlı”, İA, VI, 311-316.

Robert Mantran

KARAMANLI NİZÂMÎ

XV. yüzyıl divan şairi.

839-844 (1435-1440) yılları arasında Karaman Beyliği sınırları içinde bulunan Konya'da doğdu (İpekten, Karamanlı Nizâmî, s. 15, 23). Konya'nın vâiz ve müderrislerinden Molla Veliyyüddin Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldı; ardından bir süre İran'da bulundu; edebî bilgileri ve Farsça'yı öğrendikten sonra Konya'ya döndü. Karaman Beyliği'nin yöneticilerinden İbrâhim, Pîr Ahmed ve Kasım beylere sunduğu kasidelerden dönüşünün 868'den (1464) birkaç yıl önceye rastladığı tahmin edilmektedir. Ayrıca Kasım Bey'e takdim ettiği kasideden Osmanlılar'ın Karaman Beyliği'ne son vermesinden önce rahat bir hayat sürdüğü, fakat daha sonra sıkıntı içine düştüğü anlaşılmaktadır.

Karaman Beyliği'nin ortadan kalkmasının ardından Sadrazam Mahmud Paşa ile tanışan Nizâmî, paşanın Fâtih Sultan Mehmed'e kendisinden övgü ile söz etmesi ve Fâtih'in de âlim ve sanatkârları İstanbul'da toplamak düşüncesi sebebiyle İstanbul'a davet edildi. Yola çıkmadan önce hükümdar için "nergis" redifli bir kaside yazdı. Bazı tezkirelerde yine aynı maksatla Ahmed Paşa'nın "kasr, la'l ve güneş" redifli kasidelerine nazîreler yaptığı belirtilmekteyse de (Latîfî, s. 338; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 146) bunlardan sadece ilki divanında bulunmakta olup o da Fâtih için yazılmamıştır. İstanbul'a gitmek üzere yola çıkan şair yolculuk esnasında vefat etti. Sehî Bey onun Konya'da öldüğünü söylerse de (Tezkire, s. 194) diğer kaynaklarda bu bilgi yer almamaktadır. Vefat tarihi bilinmeyen şairin 874-878 (1469-1473) yılları arasında öldüğü tahmin edilmektedir. Kısa süren ömrünün büyük bir kısmı Karaman Beyliği'nin istilâlarla geçen çalkantılı dönemine rastlayan Nizâmî'nin çok daha genç yaşta öldüğü ileri sürülürse de yazdığı şiirler tahsili ve seyahatleri göz önünde bulundurularak otuz-otuz beş yaşlarında vefat ettiği söylenebilir (İpekten, Karamanlı Nizâmî, s. 21-23).

Nizâmî, çağdaşı diğer şairler gibi başta Hâfız-ı Şîrâzî olmak üzere İran şairlerinden etkilenmiştir. Türk şairlerinden de Ahmed Paşa ile Şeyhî'yi

kendine örnek aldığı nazîrelerinden anlaşılmaktadır. Edebiyat tarihçileri de Nizâmî’nin şiirini Ahmed Paşa’nın şiirine çok yakın görürler (Fâik Reşad, I, 151; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şehâbeddin Süleyman, I, 212). Bunda Ahmed Paşa’nın şiirlerine nazîre yazmasının etkisi olmalıdır.

XV ve XVI. yüzyıl şiir mecmualarında bir hayli şiirine rastlanması Nizâmî’nin sevilen ve okunan bir şair olduğunu gösterir. Bunda canlı ve âhenkli bir üslûba sahip olmasının da etkisi vardır. Sehî Bey onun yetenekli bir şair, şiirlerinin selis ve gazellerinin nefis olduğunu söylerken (Tezkire, s.194) Latîfî gazellerini Şeyhî ve Ahmed Paşa’nın gazellerinden üstün tutar (Tezkire, s. 337-338). Mecdî, Ahmed Paşa ile Nizâmî’nin şiir meydanında birbirinden geri kalmadıklarını, ancak Nizâmî’nin “serikāt-ı şi‘riyye vadisine uğramayıp kimsenin mânasını almadığını” belirtir (Şekāik Tercümesi, s. 227). Âşık Çelebi ise onun döneminde herkesçe takdir edilen bir şair olduğunu söyler (Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 136a).

Üç dilde şiir yazdığı belirtilen Nizâmî’nin (Sehî Bey, s. 194; Mecdî, s. 227) Arapça şiirleri günümüze ulaşmamışsa da Türkçe şiirlerinde Arapça mısra ve beyitlere rastlanır. Divanında Farsça beyit ve mısraların yanında müstakil Farsça şiirler de bulunmaktadır. Nizâmî’nin Türkçe mürettep divanında on bir kaside, 124 gazel ve toplam on dört adet murabba, muhammes, kıta ve müfred yer almaktadır. Ayrıca tahmîs ve rubâîleriyle on altı Farsça gazeli vardır.

Şiirlerinin yaklaşık üçte biri nazîre olan Nizâmî’nin bu konudaki ustalığı edebiyat tarihçilerince de kabul edilir. İshak Çelebi, Kemalpaşazâde, Bâkî, Nihânî gibi şairlerin de onun gazellerine nazîreler yazdığı görülmektedir. Hâfız-ı Şîrâzî’nin bazı gazellerini tahmîs ettiği kaynaklarda belirtilmekteyse de (Mecdî, s. 227; Osmanlı Müellifleri, II, 434) divanında bu tahmîslerden sadece biri mevcuttur.

Nizâmî kasidelerine nisbetle gazellerinde daha sade bir dil kullanmıştır. Şiirleri anlam ve fikir açısından pek zengin olmasa da özellikle sevgili ve onun güzellikleriyle ilgili benzetmeler renkli, yeni tasavvurlara açık, bazan da orijinaldir. Tasavvufî unsurların çok az yer aldığı şiirlerinde geçen tarihî ve efsanevî şahsiyetlerin hemen tamamı İran edebiyatında görülen kişilerdir. Nitekim divanında adını andığı altı şairden yalnızca biri Türk’tür.

Nizâmî divanının tenkitli neşri Halûk İpekten tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Bu tenkitli metin esas alınarak şiirlerinin tahliline dayalı bir doktora tezi hazırlanmış (Baysal Kersu, Nizâmî Divanı'nda Sevgilide Güzellik Unsurları, 1992, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Rezzan Somunkıran, Karamanlı Nizâmî Divanı'nın Tahlili, 1995, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 194-195; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. l36a-b; Latîfî, Tezkire, s. 337-339; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 226-227; Beyânî, Tezkire (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 295-296; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 146-147; Kınalızâde, Tezkire, II, 993-996; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 141a; Osmanlı Müellifleri, II, 434; Fâik Reşad, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1913, I, 150-154; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şehâbeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, I, 211-213; Haluk İpekten, Karamanlı Nizâmî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı, Ankara 1974, s. 15-55; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Karamanlı Nizamî", TM, XIII (1958), s. 63-78; Mustafa Kutlu, "Nizâmî" (Karamanlı), TDEA, VII, 73-74.

A. Azmi Bilgin

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi

(1932-1973)

Kıpçak Türkçesi uzmanı ve yazar.

31 Mayıs 1932'de İstanbul'un Küçükpazar semtinde doğdu. Babası Karamanoğulları'ndan Ahmed Tevfik Bey, annesi Fatma Hikmet Hanım'dır. Süleymaniye Mimar Sinan İlkokulu'ndan sonra İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1954'te mezun oldu. Aynı yıl Eski Türk Filolojisi Kürsüsü'nde Reşit Rahmeti Arat'ın asistanı olarak göreve başladı. Kıpçak Türkçesi Üzerine Bir Gramer Denemesi adlı çalışmasıyla doktor (1959), Seyf-i Sarâyî'nin Gülistan Tercümesi'nin metin ve indeksini hazırlayarak doçent oldu (1968).

1960-1962 yıllarında Alman Akademik Mübâdele Teşkilâtı'nın (DAAD) bursuyla Hamburg Üniversitesi'nde Annemarie von Gabain, Bertold Spuler ve O. Pritsak'ın derslerini ve şarkiyat seminerlerini takip eden Karamanlıoğlu, aynı kurumun araştırma bursuyla 1968'de de üç ay süreyle Almanya'da bulundu. 1972'de Viyana'da yapılan Milletlerarası Altayistik Toplantısı'na (PIAC) katıldı. Yakalandığı böbrek hastalığına rağmen Türk dilinin meseleleri üzerinde çalışmayı sürdüren ve çok sıkıntılı anlarında bile derslerini bırakmayan Karamanlıoğlu 17 Ocak 1973'te öldü. Kabri Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'ndadır.

Kıpçak Türkçesi üzerinde yaptığı lisans, doktora ve doçentlik çalışmalarıyla tanınan Karamanlıoğlu'nun dilin çeşitli problemleri ve Türk kültürüyle ilgili makaleleri İslâm Ansiklopedisi, Türkiyat Mecmuası, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Türk Dili, Türk Kültürü, Türk Yurdu, Bilgi ve Ortam mecmualarında yayımlanmıştır (bibliyografyası için bk. Sertkaya, XXII [1977], s. 5-12).

Eserleri. 1. Türkçe Nereden Geliyor Nereye Gidiyor? (İstanbul 1972; daha sonraki yıllarda Türk Dili adıyla birkaç defa basılmıştır). Cumhuriyet

gazetesinin açtığı “Dil sahasında yazılan en iyi eser” konulu Yunus Nadi yarışmasında birincilik alan eserde Türkçe’nin bağlı bulunduğu dil ailesi ve menşeinin ele alındığı kısa bir girişten sonra “Türk Dilinin Eski ve Yeni Çağları”, “Türk Dilinin Bugünkü Lehçe ve Şiveleri”, “Eski Türkçe”, “Orta Türkçe”, “Yeni Türkçe”, “Çağdaş (Modern) Türkçe” başlıklı bölümlerle sonuç kısmı ve konuyla ilgili yayınlar yer almaktadır. Eser uzun yıllar sahasında bir boşluğu doldurmuş ve çeşitli seviyelerdeki insanların yararlandığı bir kitap olmuştur. 2. Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistân bi’t-Türkî; İstanbul 1978; müellifin “Seyf-i Sarâyî’nin Gülistan Tercümesi’nin Dil Hususiyetleri”, TM, XV [1968], s. 75-126 adlı makalesi ve tıpkıbasım ilâvesiyle 2. baskısı, Ankara 1989). “Eser ve Dili”, “Seyf-i Sarâyî’nin Gülistan Tercümesi’nin Dil Husûsiyetleri”, “Metin”, “Dizin” ve “Tıpkıbasım” bölümlerinden oluşmaktadır. 3. Kıpçak Türkçesi Grameri (Ankara 1994). Karamanlıoğlu’nun, Kıpçak Türkçesi kaynaklarından Muînü’l-mürîd üzerine hazırladığı henüz yayımlanmamış bir çalışması daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Faruk K. Timurtaş, “Genç Bir Dilci Kaybettik”, Tercüman, İstanbul 26 Ocak 1973; Osman Fikri Sertkaya, “Ali Fehmi Karamanlıoğlu (31.V.1932 - 17.I.1973)”, TDED, XXII (1977), s. 1-12; Mustafa Kutlu, “Ali Fehmi Karamanlıoğlu”, TDEA, V, 184.

Muhammet Yelten

KARAMANOĞLU MEHMED BEY

(bk. MEHMED BEY, Karamanoğlu).

KARAMANOĞULLARI

1256-1474 yılları arasında Niğde, Karaman, Konya, İç İl, Taşili ve Alanya yörelerinde hüküm süren hânedan ve beylik.

Yazıcıoğlu Ali'ye göre Karamanoğulları Oğuzlar'ın Afşar boyuna mensuptur. Hânedanının dayandığı başlıca oymaklar Turgutlu, Bayburtlu, Oğuzhanlı, Hoca Yûnuslu, Hocantılı, Bozkırlı, Bozdoğan, Bulgarlı, İgdir, Beydili ve Yuvalılar idi. Bunlardan özellikle Turgutlular Karaman Beyliği'nin tarihinde önemli rol oynamıştır. Devletin beylerbeyilik mevkii genellikle bu oymağın elinde olmuştur. Turgutlu oymağından Pîr Hüseyin Bey'in Konya ve dolaylarında birçok sosyal tesis yaptırdığı bilinmektedir. Ereğli'nin güneyi ile Karaman'ın doğusunda yaşayan Bayburtlular Bayburt Bey'e mensuptu. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim döneminde bu civarda Bayburt adında bir kaza vardı. Kalabalık bir oymak olan Oğuzhanlılar Anamur ve Selinti'de (Gazipaşa) oturuyorlardı. Hoca Yûnuslular'ın Gülnar dolaylarında, adını muhtemelen Türkistan'ın Hucend şehrinden alan Hocantılı oymağının Turgut kazasının doğusunda yaşadığı, Göksu üzerinde Hocantı adında bir köprü, bunun yanında bir köy, türbe, Alahan civarında zâviye ve Mut'ta aynı adla bir türbe bulunduğu bilinmektedir. Yavuz Sultan Selim döneminde Eski İl kazasında yaşayan oymaklar arasında 172 vergi nüfuslu Hocantılı oymağı da vardı. Adını bir beyden alan Bozkırlı oymağı Taşlık Silifke'de yaşıyordu. Kalabalık olduğundan oymağın bir kısmı Koçhisar taraflarına göç etmiştir. Silifke yöresinde yaşayan Bozdoğan oymağı da kalabalık olup II. Bayezid zamanında Koçhisar ve dolaylarında bulunuyordu. XIX. yüzyılın ilk yarısında Melemenci (Menemenci), Karahacılı ve diğer obalarla birlikte Çukurova'ya göç eden Bozdoğan oymağı bu yöreyi yurt edinmiş, Yavuz Sultan Selim'e karşı mücadele eden Şehzade Ahmed'i desteklemiştir. Bulgar, Toroslar'ın güneyine düşen sarp ve yüksek bölgenin adıdır. Kış mevsiminde bu dağın civarındaki alçak yerlerde oturan ve yazın bu dağa çıkan Türk topluluğu Bulgarlı adıyla bilinir. Karamanlılar devrinde Bulgarlılar'dan Yahşihan ve oğlu Aydın'ın adı geçmektedir. Öteki oymaklardan İgdirler'in Mut ve Gülnar'da, Beydili'ye mensup bir kolun Gülnar'da, Yuvalılar'ın Anamur'da ve Şamlılar'ın Taşlık Silifke'de yaşadıkları bilinmektedir. XIV. yüzyılın ikinci

yarısında İshaklı, Ilgın, Beyşehir ve Niğde taraflarında oturan Moğol toplulukları da Karamanoğulları'nın idaresine girmişlerdir. Timur Türkmenleşmiş olan bu Moğollar'ın çoğunu Türkistan'a götürmüştür. Anadolu'da kalanlar arasında Samagar (Ilgın'da) ve Celâyir (Aksaray'da) gibi Moğol beylerine mensup oymaklar da vardır. Karamanlı hizmetinde Memlük kaynaklarında Tarsus Türkmenleri olarak geçen Varsaklar ile (Farsaklar) Ramazanlıili'nde Koştemür, Kosunlu, Urunguş gibi adlarını bağlı oldukları beylerden alan bazı oymaklar da bulunmaktaydı.

Karamanlı tarihçisi Şikârî'ye göre muhtemelen Azerbaycan ve Arrân'da oturmakta olan Karamanlılar'ın ataları Moğol istilâsı üzerine Sivas yöresine gelmişler, Baba İshak'ın isyanına katıldıktan sonra Ermenek-Mut yöresine yerleşmişlerdir. Bu yöre ile Silifke, Gülnar ve Anamur bölgesi, I. Alâeddin Keykubad zamanında Kamerüddin Bey tarafından ele geçirilmiştir (622/1225). Selçuklular'ın Moğollar karşısında Aksaray civarında ikinci defa mağlûp olması (654/1256), ülkenin II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Kılıcarslan arasında taksim edilmesi ve daha sonra iki kardeş arasındaki taht mücadeleleri, sınır bölgelerinde yaşayan Türkmenler'e kayda değer serbestlik ve önem kazandırmış, beyliğe adını veren Karaman Bey de bu durumdan yararlanarak siyasî sahnede görünmüş ve beyliğin temellerini atmıştır (654/1256). Karaman Bey'in dedesi Oğuz beylerinden Sâdeddin Bey, babası da Nûre Sûfî (Nûr Sûfî) diye anılan Nûreddin Bey'dir. Siyasetten hoşlanmayan Nûreddin Bey, Baba İlyas'a biat ederek onun müridi olmuş ve başında bulunduğu topluluğun idaresini oğlu Karaman'a bırakmış, kendisi inzivaya çekilmiştir. Türbesi Mut'un Sinanlı bucağındaki Değirmenlik denilen yayladadır.

Anadolu Selçuklu Sultanı IV. Kılıcarslan 659'da (1261) tek başına tahta geçince Karaman'a beylik vermiş, kardeşi Bunsuz'u da emîr-i cândâr tayin etmiştir. Sultan önemli mevkiler vererek onları devlet hizmetine almış, böylece Karaman Bey'in hadise çıkarmayacağını ve Selçuklu sınırlarını Ermeniler'e karşı koruyacağını düşünmüştü. İbn Bîbî'ye göre buna rağmen onlar yol keserek soygunculuk yapmış, sultan onun bu hareketine çok kızmış, ancak isyan çıkarmasından endişe ederek onu cezalandırmamıştı. Ehliyet ve dirayeti sayesinde etrafına toplanan boy ve oymaklar tarafından sultan ilân edilen Karaman Bey, Gülnar ve Silifke yöresine hücumlar düzenlemiş, birçok kaleyi muhasara etmiş, bunların bazısını almıştır. Bir

rivayete göre de Ermeni Krallığı ile yaptığı bir savaşta aldığı yaralar yüzünden ölmüştür (1263). Şikârî'ye göre Karaman Bey Antalya'yı da fethetmiş ve anahtarlarını Konya'ya göndermişse de kuvvetlenmesinden çekinen Selçuklu sultanının emriyle zehirletilerek öldürülmüştür (Karaman Oğulları Tarihi, s. 32-33). Ancak bu rivayetin gerçekle hiçbir ilgisi yoktur. Hatta Şikârî'nin Karaman Bey'in Ermenek'te gömüldüğü hakkındaki sözleri de doğru değildir. Onun mezarı Ermenek'e 18 km. uzaklıktaki Balgasun (yeni adı Bağbölen) köyündedir. Karaman Bey'in öldüğünü duyan IV. Kılıcarslan, kardeşi Bunsuz ve diğer Karamanoğulları'nı Konya yakınlarındaki Gevele Kalesi'ne hapsettirdi. Ancak IV. Kılıcarslan da çok yaşamadı ve Moğollar tarafından öldürüldü. Veziri Muînüddin Süleyman Pervâne onun çocuk yaştaki oğlu III. Keyhusrev'i tahta çıkarıp devlete tamamen hâkim oldu (664/1266). Bu arada Ali Bey dışında Karamanlılar serbest bırakıldı. Ali Bey rehine olarak Kayseri'de ikamete mecbur edildi. Bunsuz ise büyük bir ihtimalle IV. Kılıcarslan tarafından öldürüldü. Baskılara dayanamayan Beylerbeyi Hatiroğlu Moğollar'a karşı isyan edince Karamanoğulları da ona katıldılar (675/1276). Bunun üzerine Karaman Bey'in oğullarından Mehmed Bey, Şemseddin lakabıyla Ermenek subaşılığına getirildi. Akdeniz'e kadar ilerleyen Mehmed Bey, İç İl yöresini idaresi altına aldı ve Moğollar'a karşı baskınlar düzenlemeye başladı. Hatiroğlu'nun öldürülmesinden (675/1276) sonra Karamanoğulları üzerine gönderilen eski Ermenek subaşısı Bedreddin İbrâhim'i de mağlûp eden Karamanoğulları'nın ünü ve gücü daha da arttı. Memlük Sultanı I. Baybars'ın Moğollar'ı yenerek Kayseri'ye girdiğini duyan (Zilkade 675 / Nisan 1277) Karamanoğlu Mehmed Bey, derviş kılığında dolaşan II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu Alâeddin Siyavuş'u yanına alarak Konya üzerine yürüdü. O sırada Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev Sâhib Ata ile Pervâne, Abaka Han'ın yanında olup Konya'da sadece saltanat nâibi Emînüddin Mîkâil ile Sâhil Beyi Bahâeddin Mehmed bulunuyordu. Mehmed Bey'in amacı Alâeddin Siyavuş'u saltanata getirmekti. Ancak saltanat nâibinin onu tanımaması üzerine kuvvet kullanarak şehre girdi (9 Zilhicce 675 / 14 Mayıs 1277). Türkmenler emîrlerin ve ileri gelenlerin evlerini yağmaladı. Bu arada saltanat nâibi ile Sâhil beyi öldürüldü. Ardından Alâeddin Siyavuş törenle Selçuklu sultanı ilân edildi, Karamanoğlu Mehmed Bey de vezir oldu (14 Zilhicce 675 / 19 Mayıs 1277). Devlete bağlı olan görevlilerin Konya'ya gelmeleri için fermanlar çıkarıldı ve "divanda, dergâhta, bârgâhta, mecliste, meydanda hiç kimsenin

Türkçe’den başka bir dil konuşmaması” kararı alındı.

Batı uçlarının subaşıları olan Sâhib Ata’nın oğulları Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan’ın üzerine gelmekte olduğunu duyan Mehmed Bey onları Akşehir’de karşıladı. Yapılan savaşta Karamanlı beyi galip geldi ve Sivrihisar’a kadar ilerledi, fakat Karahisar (Afyon) alınamadı, daha sonra Konya’ya döndü. Mehmed Bey’in asıl niyeti Moğollar’la savaşmak olduğu için Erzurum’a gitmekti. Ancak Moğol korkusundan Türkmenler kendisine katılmaktan çekindiler. O sırada bir Moğol ordusunun gelmekte olduğunu öğrenince, Alâeddin Siyavuş’la birlikte İç İl’e çekildi (Muharrem 676 / Haziran 1277). Aynı yılın güz mevsiminde Abaka Han’ın Karamanlılar üzerine gönderdiği ordu Lârende’den (Karaman) geçerek Akdeniz’e kadar gitti. Bu sırada pek çok Türk öldürüldü veya esir alındı. Kış gelince İlhanlı Veziri Şemseddin Cüveynî ile kumandanı Tokat yakınındaki Kazova kışlağına, III. Gıyâseddin Keyhusrev de Konya’ya döndü. Hava şartlarının uygun olması üzerine Selçuklu sultanı yanındaki Moğol birliğiyle İç İl’e girdi. Onları takip eden Mehmed Bey, iki kardeşi ve amcasının oğluyla birlikte Moğol öncü birlikleri tarafından öldürüldü (Cemâziyelâhir 676 / Kasım 1277). Şemseddin Mehmed Bey, Karamanoğulları içinde Türk diline sahip çıkması ve Moğollar’a karşı istiklâl mücadelesini başlatmasıyla dikkati çeker. Mehmed Bey’in ölümüne çok sevinen Selçuklu Sultanı III. Keyhusrev hâkimiyet alanını tekrar denize kadar genişletti. Bu sırada ele geçirilen birçok Karamanlı Türkü öldürüldü.

Mehmed Bey’in yerine geçen kardeşi Güneri Bey’in ilk yıllarında Moğol ordusunun Humus’ta Memlükler’e yenilmesi (1281) ve ardından Abaka Han’ın ölümüyle Anadolu’da karışıklıklar çıktı. Güneri Bey sık sık Konya taraflarına yağma akınları düzenlerken Eşrefoğlu Süleyman Bey de buraya ve Akşehir’e hücuma başladı. Bu Türkmen saldırılarını önleyemeyen Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev, Abaka’nın halefi Sultan Ahmed Teküder’den

yardım istedi. Teküder de kardeşi Kongurtay’ın kumandasında kalabalık bir orduyu Anadolu’ya gönderdi. Konya dolaylarında birçok Türk öldüren Moğollar daha sonra Karaman iline girerek Ermenek ve Mut yörelerinde büyük katliam yaptılar, ormanları yaktılar, ele geçirdikleri kadın ve çocukları köle ve câriye gibi sattılar. Kongurtay’ın Karaman ülkesinde yaptığı zulümler Mısır’da derin üzüntü ve öfkeye sebep olmuştur. III.

Gıyâseddin Keyhusrev'den sonra Selçuklu tahtına geçen II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu II. Mesud, Konya'da kendisini güven içinde hissetmediğinden Kayseri'de oturdu. III. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi de bundan yararlanarak Keyhusrev'in oğulları olan iki torununu Konya'da tahta çıkarmıştı. Ancak güçlüklerle karşılaşınca Güneri Bey'e beylerbeyilik, Eşrefoğlu Süleyman Bey'e de saltanat nâibliği menşuru gönderip onların desteğini sağlamak istedi. Onlar da askerleriyle Konya'ya geldiler ve Keyhusrev'in oğulları yeniden Selçuklu tahtına çıkarıldılar (8 Rebîülevvel 684 / 14 Mayıs 1285). Fakat çok geçmeden yeni ilhan Argun'un emriyle bu çocukların hayatlarına son verildi. Güneri Bey 685'te (1286) Lârende şehrini ele geçirdi ve ertesi yıl Tarsus yöresinde tahribatta bulundu. İç İl'in bir yöresini idare eden kardeşi Mahmud, Güneri Bey'i metbû tanıyordu. Karamanoğulları'nın Konya ovasındaki faaliyetleri üzerine Argun Han'ın kardeşi Geyhatu, Gıyâseddin II. Mesud'dan emrindeki Selçuklu ve Moğol askerleriyle Karamanoğulları'nı cezalandırmasını istedi. Sultan Mesud, yanında Sâhib Ata Fahreddin Ali olduğu halde Karamanoğulları'nın üzerine yürüyerek Lârende ve çevresinde tahribat yaptıktan sonra geri döndü. Bir yıl sonra Güneri Bey ile Eşrefoğlu Süleyman Bey Selçuklu sultanına bağlılıklarını bildirmek için Konya'ya geldiler (687/1288). Güneri Bey ertesi yıl da kardeşi Mahmud'la birlikte tekrar Konya'ya geldi ve sultanın elini öptü. 689'da (1290) Anadolu umumi valisi tayin edilen Şehzade Geyhatu Konya'ya gelince kardeşi Mecdüddin Mahmud'la değerli armağanlar gönderen Güneri Bey'in böylece Moğollar'ın muhtemel bir yağma harekâtını da önlemek istediği anlaşılmaktadır. Argun Han'ın ölümünden (690/1291) sonra Anadolu'da tekrar karışıklıklar çıktı. Kayseri'de oturan Sultan II. Mesud, Karamanoğulları'nın Konya civarında yağma harekâtında bulunmaları üzerine İlhanlı tahtına çıkmış olan Geyhatu'dan yardım istedi. Kalabalık bir orduyla Anadolu'ya gelen Geyhatu askerlerine Ereğli, Lârende ve civarını tahrip ettirmiş, erkekleri işkenceyle öldürtmüş, kadınları ve çocukları da esir almıştır. Geyhatu'nun Anadolu'dan ayrılmasından sonra harekete geçen Karamanoğulları Konya yöresini tekrar yağmaladılar (692/1293). Bu durumdan yararlanmak isteyen Kıbrıs Kralı II. Henry 1293'te Alâiye'ye asker çıkardıysa da Mecdüddin Mahmud Bey idaresindeki Karamanoğulları şehri kurtardılar. Karamanoğulları'nın Alâiye kolunun tarihi bu seneden itibaren başlarsa da bu kol hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

Gāzân Han zamanında Moğollar arasındaki iç mücadeleler yüzünden Orta Anadolu'nun batı kesiminde Moğol nüfuzu iyice azalmıştı. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud acz içinde Kayseri'de oturuyor, Konya Ahî Ahmed Şah tarafından idare ediliyordu. O sıralarda Anadolu'daki Moğol kumandanlarından Baltu ve Sülemiş, Gāzân Han'a isyan ettiler ve Karamanlılar'dan yardım istediler. Özellikle Baycu Noyan'ın torunu Sülemiş'in ayaklanmasına çok sayıda Karamanlı Türkmen katılmasına rağmen Gāzân Han Karamanoğulları'na karşı herhangi bir harekette bulunmadı. Sülemiş'in isyanından kısa süre sonra Güneri Bey vefat etti (26 Receb 699 / 17 Nisan 1300). Cesur, muktedir bir bey olan Güneri, Moğol saldırılarına rağmen toparlanarak mücadelesini sürdürmüş, gerek Selçuklu sultanına gerekse Moğollar'a kendisini kabul ettirmiştir. Lârende ve Ereğli bu bey zamanında Karamanlı toprağı olmuş, muhtemelen Hadım, Belviran ve Bozkır yöreleri de yine Güneri Bey zamanında Karamanlı Beyliği'nin sınırları içine alınmıştır. Alâiye şehri de yine bu dönemde Karamanlı idaresine girmiştir.

XIV. yüzyılın ilk yarısı kaynak yetersizliği yüzünden Karamanlı tarihinin en az bilinen dönemidir. Güneri Bey'den sonra beyliğin başına geçen kardeşi Mecdüddin Mahmud Bey'in 1302 yılında Ermenek Ulucamii'ni, Balgasun'da babası ve kendisi için türbeler yaptırdığı bilinmektedir. Yine bu bey zamanında Karamanoğulları, Moğol kumandanlarından Kazancuk'u Toros dağlarının geçitlerinde ağır bir yenilgiye uğratmışlardır. Mahmud Bey 707'de (1307-1308) öldü.

Yerine geçen oğlu Yahşi Bey, Konya hâkimi Ahî Mustafa'yı öldürerek şehri ele geçirdi (714/1314). Ahî Mustafa muhtemelen İlhanlılar'a vergi ödediği için İlhanlı Hükümdarı Olcaytu, Konya'nın Karamanoğulları eline geçmesine kayıtsız kalmadı ve Emîr Çoban'dan şehrin geri alınmasını istedi. Emîr Çoban üç tümen askerle Anadolu'ya girince birçok bey tarafından karşılanmış, fakat Karamanoğulları'ndan kimse gitmemişti. Çoban'ın Konya'ya geldiği sıralarda (Ramazan 714 / Aralık 1314) Anadolu'da büyük kıtlık vardı. Emîr Çoban Lârende'ye kaçmakta olan Karamanoğlu Yahşi Bey'i yakalattı, fakat öldürmedi. Konya'ya melik, şahne, âmil ve kâtipler tayin eden Emîr Çoban, oğlu Demirtaş'ı Anadolu umumi valisi yaptıktan sonra İran'a döndü. Karamanoğulları çok geçmeden Konya'yı yeniden zaptettiler. Memlük kaynaklarında İbrâhim Bey'in

718’de (1318) Memlük sultanı adına hutbe okuttuğu kaydedilmektedir. Buna göre Yahşi Bey’den sonra yerine kardeşi Bedreddin İbrâhim geçti. Demirtaş’ın başlıca amacı, Türkmen beylerini kendisine tâbi kılıp Anadolu’nun tek hâkimi olmaktı. 720 (1320) ve 723 (1323) yıllarında Konya’yı zapteden Demirtaş, Karamanoğlu Mûsâ ile Hamîdoğlu Dündar Bey’i esir aldı, fakat Mûsâ Bey’i hemen serbest bıraktı. Demirtaş, Eşrefoğulları ile Hamîdoğulları Beyliği’nin ana kolunu ortadan kaldırdığı halde Karamanlılar’a karşı oldukça dostane bir siyaset takip etti. Demirtaş’ın Mısır’a kaçmasından sonra kumandanları Eretna ve Sungur Ağa Lârende’ye gidip İbrâhim Bey’e sığındılar. Bedreddin İbrâhim Bey’den itibaren Karamanlı Beyliği’nin başşehri Lârende olmuş ve İbrâhim Bey burada bir saray yaptırmıştır. Demirtaş’ın Anadolu’yu terkinden sonra harekete geçen Karamanlılar 729’da (1328-29) Konya’yı, Gevele Kalesi’ni ve Beyşehir’i ele geçirdiler. 735 (1334-35) yılında Bedreddin İbrâhim Bey’in hükümdar olarak Lârende’de, oğlu Ahmed Bey’in Konya’da oturduğu anlaşılmaktadır. İbn Battûta Konya’yı ve Lârende’yi ziyaret ettiğini, Bedreddin Bey’le görüştüğünü söylerse de bunu şüpheyle karşılamak gerekir. Hacca giden Mûsâ Bey Kahire’de el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ile görüştü, kendisine yapılan yüksek memuriyet teklifini kabul etmeyerek Anadolu’ya döndü ve Ermenek beyi oldu; 740’ta (1339-40) burada Tolmedrese’yi yaptırdı ve Ramazan 745’te (Ocak 1345) öldü. İbrâhim Bey’in elçisi 1341 yılında Kahire’den dönerken yanında sultan ve halifenin gönderdiği sancaklarla altın ve gümüş para basmaya yarayan kalıpları getirmişti. Ancak Karamanlı paralarında Memlük sultanının da adı bulunacaktı.

Bunu isteyen bizzat İbrâhim Bey’di ve bunun sebebi pek bilinmemektedir.

1340’lı yılların başında Mahmud Bey’in oğullarından Halil Beyşehir’den (Beyşehri) Konya’ya geldi. Daha sonra kardeşi Yahşi Bey’le mücadele etti. Yahşi Bey’in bu sırada öldürülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda farklı tarihler verilirse de 742-743 (1341-1342) yılları gerçeğe daha yakın görünmektedir. Halil Bey’in Ermenek’te bir cami, Ermenek’in bazı köylerinde zâviyeler ve Lârende’de bir zâviye yaptırdığı bilinmektedir. Halil Bey muhtemelen 745-750 (1344-1350) yılları arasında ölmüştür.

Cömert bir hükümdar olan Bedreddin İbrâhim Lârende ve Konya’da

kuvvetli bir idare kurdu. Yerine geçen Fahreddin Ahmed hakkında pek az bilgi vardır. Ahmed Bey büyük bir ihtimalle Moğollar'la yapılan savaşların birinde ölmüştür. "eş-Şehîd" ibaresi bulunan mezar taşında ölüm tarihi 750 (1349) olarak kayıtlıdır. Bunun halefi olan kardeşi Şemseddin 753'te (1352) öldü.

Daha sonra Karamanlı Beyliği'nin başına Halil Bey'in oğullarından Süleyman Bey geçti. Ebû Said Bahadır Han'ın ölümünün ardından Moğollar arasındaki iç mücadelelere rağmen Karamanoğulları'nın beyliğin sınırlarının genişletilmesi şöyle dursun Konya ve Beyşehir bile Eretnalılar'a kaptırılmıştır ki bunun başlıca sebebi Karamanlılar arasındaki iç çekişmeler ve Karaman, Mehmed ve Güneri beyler gibi dirayetli hükümdarların iş başında olmayışıdır. Kaynaklarda iyi kalpli ve dindar bir hükümdar olduğu belirtilen Süleyman Bey bizzat akrabaları tarafından öldürülmüştür (762/1361). Ahî Mehmed veya Kalemiyye Zâviyesi'nde defnedilen Süleyman Bey'in kabri kardeşi Alâeddin Bey tarafından yaptırılmıştır. Suikastçılar aralarından Kasım'ı tahta çıkardılarsa da çok geçmeden Süleyman Bey'in kardeşi Alâeddin Bey duruma hâkim oldu. Lârende'ye hücum ederek âsileri yakaladı ve suikasta katılanların hepsini ölüm cezasına çarptırdı.

1361 yılında Karamanlı tahtına geçen Alâeddin Bey döneminde Karamanlı Beyliği'nin sınırları her yönde genişlemiştir. Memlük Sultanlığı'nın Ermeni Krallığı'na son vererek (777/1375) bütün Çukurova'yı kendi topraklarına katmasından ve Orta Anadolu'daki Eretna Devleti'nde karışıklıkların çıkmasından faydalanmak isteyen Alâeddin Bey, başta Konya (1366-1367) olmak üzere Niğde Karahisarı (Yeşilhisar), Aksaray, Akşehir, Ilgın, İshaklı ve Kayseri'yi Karamanlı topraklarına kattı. Fakat Kayseri Eretnalılar tarafından kısa süre sonra geri alındı. Bu fetihler neticesinde Babuk (Niğde), Atabeg (İshaklı), Devletşah (Ilgın) vb. Moğol beyleri Karamanlı hizmetine girdiler. Moğol beyleri olan sahiplerinin ölümünden sonra Beyşehir ve Seydişehir de yine Alâeddin Bey zamanında ilhak edildi. Alâeddin Bey geleneksel Memlük dostluğunu bırakarak Sultan Berkuk'a karşı bağımsızlık savaşı açan Ramazanoğulları'nı destekledi. Aynı şekilde Osmanlılar'a karşı tabii müttefiki olan Kadı Burhâneddin'e karşı da düşmanca bir siyaset güttü. Fakat Alâeddin Bey'in bu tutumu toprak kaybetmesine ve Moğol oymakları arasında itibarının zedelenmesine sebep

oldu. Timur'u Osmanlılar ve Memlükler üzerine yürümeye teşvik etmesi de öç alma duygusundan kaynaklanmaktadır. 782 (1380) yılında Karamanlı ülkesi başşehir Lârende, Gülnar, Anamur, Silifke, Mut, Ermenek, Hâdim, Bozkır, Ereğli, Ulukışla, Niğde, Karahisar, Aksaray, Akşehir, Ilgın, Saidili (Kadınhanı), Konya, Beyşehir ve Seydişehir gibi yerleşim birimlerini içine alıyordu.

Karamanlı-Osmanlı münasebetleri XIV. yüzyılın son çeyreğinde dostluk duyguları içinde başladı. Alâeddin Bey I. Murad'ın kızı Nefîse Sultan'la (Melek Hatun) evlendi. Karamanlı-Osmanlı münasebetlerinin bozulmasında, I. Murad'ın Hamîdoğulları'na ait Yalvaç ve Karaağaç ile bazı yerleri satın almasının önemli rolü vardır. Buraları kendisi ele geçirmek isteyen Alâeddin Bey, Murad Hüdâvendigâr Balkanlar'da seferde iken Karaağaç, Eğridir ve Yalvaç'ı işgal etti. Osmanlı padişahı bunu savaş sebebi saydı ve damadının üzerine yürüdü. Alâeddin Bey'in barış istemesine rağmen iki ordu Konya önlerinde karşılaştı. İfrenk (Frenk) Yazısı denilen yerde yapılan savaşta Karamanlı kuvvetleri tâlimli ve tecrübeli Osmanlı ordusuna yenildi (788/1386). Konya Kalesi'ne sığınan Alâeddin Bey'in hanımı aracılığıyla kayınpederinden istediği ikinci barış talebi Sultan Murad tarafından kabul edildi. Alâeddin, hanımının babasına ricada bulunması ve Balkanlar'daki şartlar sebebiyle bu tehlikeyi çok hafif atlatmıştı. Yapılan antlaşmaya göre Beyşehir Osmanlı idaresine geçti. Ancak Alâeddin Bey Osmanlılar'la mücadelede kararlıydı. Nitekim Sultan Murad'ın Kosova savaşında (1389) şehid olduğunu duyar duymaz Beyşehir'i zaptetti ve Batı Anadolu'daki beyleri yeni Osmanlı padişahına karşı mücadeleye çağırdı. Fakat bazı beylikleri idaresi altına alan Yıldırım Bayezid'in yaklaşması üzerine savaşa cesaret edemeyip Ermenek'e çekildi ve elçi göndererek barış istedi. Balkanlar'daki âcil durum sebebiyle kayınbiraderi onun bu isteğini kabul etti ve Beyşehir'e bağlı Köşkbükü köyünün batısındaki yerler Osmanlılar'a ait olmak üzere barış yapıldı (793/1391). Alâeddin Bey Sivas, Kayseri, Tokat, Kırşehir ve dolaylarında hüküm süren güçlü bir devletin başında bulunan Kadı Burhâneddin ile de iyi geçinemedi. Kırşehir ve Kayseri yörelerinde yağma ve tahrip hareketlerinde bulunması kendisine çok pahalıya mal oldu. Aksaray ve civarındaki bazı kaleleri zapteden Kadı Burhâneddin, maiyetindeki Moğollar'la birlikte Karamanili'ne geniş bir yağma akınında bulundu. Niğbolu savaşı sırasında (798/1396) Osmanlılar'a ait Ankara'ya saldıran

Alâeddin, Beyşehir Valisi Sarı Timurtaş (Temürtaş) Bey'i esir aldı, ancak savaşın kazanıldığını duyunca onu kendi elçisiyle birlikte Yıldırım Bayezid'e gönderdi. Karamanlı elçisini kabul etmeyen Sultan Bayezid ordusunu Karaman iline sürdü. Konya yakınlarındaki Akçay'da yapılan savaşta yenilen Alâeddin Bey Konya Kalesi'ne kaçtı (800/1397). Osmanlı hükümdarı şehri kuşattı ve kuşatmanın onuncu günü Konyalılar canlarına ve mallarına dokunulmaması şartıyla şehri teslim ettiler. Yakalanan Alâeddin Bey padişah tarafından Sarı Timurtaş Bey'e teslim edildi ve padişahın emriyle öldürüldü (1398). Yıldırım Bayezid, Konya'dan sonra Lârende ve Niğde'yi de zaptederek Alâeddin'in oğulları ve kendi yeğenleri olan Mehmed ve Ali beyleri Bursa'ya götürüp hapsetti. Böylece

Süleyman'ın oğlu Şeyh Hasan idaresindeki İç İl müstesna bütün Karaman ili Osmanlı topraklarına katıldı. Yıldırım Bayezid Karaman ilinin idaresini oğullarından Mustafa'ya verdi. Alâeddin Bey döneminde Karaman Beyliği güneybatıda Silifke'den kuzeybatıda İshaklı'ya, batıda Beyşehir'den doğuda Develi Karahisarı'na (Yeşilhisar) kadar uzanmıştı. Onun ilk yıllarındaki bu başarılarında siyasî durumun müsait olmasının ve karşısında kuvvetli şahsiyetlerin bulunmamasının önemli yeri vardır. Daha sonra karşısına I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Kadı Burhâneddin gibi güçlü hükümdarlar çıkınca başarısızlıklar birbirini izledi. Karaman Beyliği de gittikçe zayıfladı ve küçüldü.

Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur Karamanlı ülkesini Kayseri, Kırşehir, Sivrihisar ve Beyşehir'le birlikte Alâeddin Bey'in oğulları Mehmed ve Ali beylere vermişti. II. Mehmed Bey, Hamîdili'ni ülkesine kattıktan sonra Memlükler arasındaki iç çekişmelerden de faydalanarak Tarsus'u aldı; ardından Karahisar ve Kütahya'yı, bir rivayete göre Antalya'yı zaptetti, hatta 816'da (1413-14) Bursa'yı kuşattı, fakat kaleyi alamadı. Osmanlı siyasî birliğini yeniden kuran Çelebi Sultan Mehmed karşısında başarılı olamayan II. Mehmed Bey Beyşehir, Seydişehir ve Akşehir'i Osmanlılar'a geri vermek zorunda kaldı (817/1414). Ertesi yıl Osmanlı ordusuna yenilerek oğlu Mustafa ile birlikte yakalanan Mehmed Bey, barışı bozmayacağına dair yemin etmesi üzerine Çelebi Sultan Mehmed tarafından oğluyla birlikte serbest bırakıldı. Memlükler'in Tarsus'u geri istemesine red cevabı veren Karamanoğlu Mehmed Bey damat edindiği Ramazanoğlu İbrâhim'i de himayesine aldı. Memlük

sultanının harekete geçeceğine ihtimal vermiyordu. Ancak sultanın oğlu İbrâhim kumandasında kalabalık bir Memlük ordusunun Karaman'a yaklaşmakta olduğunu duyunca İç İl'deki sarp yerlere çekildi. Karamanlı topraklarına giren Memlükler Kayseri'yi işgal ettiler. Memlük kumandanı, civarıyla birlikte bu şehri Dulkadırlı Nâsırüddin Muhammed'e, Karaman ilini de Mehmed Bey'in kardeşi Ali Bey'e vererek (822/1419) ülkesine döndü. Memlükler döner dönmez Mehmed Bey ülkesinin ova bölgesindeki topraklarına yeniden sahip oldu. Ancak Kayseri'yi almak için Dulkadırlılar'la yaptığı savaşta yakalandı ve Mısır'a gönderildi. Bu arada oğlu Mustafa'yı kaybetti. Bunun üzerine harekete geçen kardeşi Ali Bey Memlükler tarafından desteklenmesine rağmen Konya'yı alamadı. Kale kumandanı Sungur Ağa, Mehmed Bey'e sadık kalarak kaleyi cesurca savunmuştu. Öte yandan Mehmed Bey'in oğullarından İbrâhim Bey de Çelebi Sultan Mehmed'den yardım alarak amcası Ali Bey'le savaşmış ve onu Niğde'ye dönmeye mecbur bırakmıştı. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh'in 824'te (1421) ölümü üzerine hürriyetine kavuşan Mehmed Bey deniz yoluyla Anadolu'ya döndü ve ülkesinde hâkimiyetini yeniden kurmakta güçlük çekmedi. Tahta yeni geçmiş olan Osmanlı Padişahı II. Murad'ın, amcası Mustafa Çelebi ile uğraşmasından faydalanmak isteyen Karamanoğlu Mehmed Bey Tekeoğlu Osman'ın teşvikiyle Antalya'yı kuşattı. Ancak o sırada kaleden atılan bir top güllesinin isabetiyle öldü (826/1423). Oğulları tarafından naaşı Lârende'ye götürüldü ve orada defnedildi. Memlük kaynaklarında Mehmed Bey'in ilim adamlarına saygılı olduğu, fakat sık sık ağır vergiler koymasından dolayı halk tarafından pek sevilmediği belirtilmektedir.

Mehmed Bey'in ölümünden sonra Niğde'de bulunan kardeşi Ali Bey bütün Karaman ilinin hâkimi olduysa da bu çok sürmedi. II. Murad'ın kız kardeşiyle evlenen ve ondan yardım alan Mehmed Bey'in oğlu İbrâhim amcasını ikinci defa yenerek tekrar Niğde'ye dönmeye mecbur bıraktı. İbrâhim Bey amcasının ölümü üzerine Niğde'yi de idaresi altına aldı.

Büyük hedefleri olan Tâceddin İbrâhim Bey, Sırp ve Macarlar'la bir ittifak antlaşması yaparak Eğridir ve Isparta gibi Hamîdili şehirlerini işgal ettiyse de (837/1433) II. Murad üzerine yürüyünce İç İl'e çekildi ve barış istedi. 838 (1435) yılında yapılan antlaşma ile de Hamîdoğulları topraklarının bir Osmanlı sancağı olduğunu kabul etti. Buna karşılık Karaman beyi,

Dulkadırlılar'a karşı önemli bir zafer kazanarak Kayseri, Ürgüp, Develi Karahisârı (Yeşilhisar) ve Üçhisar şehir ve kalelerini ülkesine kattı. Öte yandan İbrâhim Bey Osmanlı düşmanlığı siyasetini de bırakmamıştı. Gerçekten Macarlar'ın 846 (1442) yılında Osmanlılar'a saldırmasına paralel olarak Karaman hükümdarı da Beylerbeyi Turgutoğlu Hasan Bey kumandasında bir kuvvetle Osmanlılar'a ait Ankara, Beypazarı, Kütahya, Karahisar, Bolvadin ve Hamîdili'nde yağma ve tahribatta bulundu. Bu yağma harekâtına Osmanlılar'ın verdiği karşılık çok sert oldu. II. Murad, İbrâhim Bey'in yaptıkları hakkında Mısırlı âlimlerden de fetva alarak kalabalık bir orduyla Karaman iline girdi ve yağmalattı. O sırada İbrâhim Bey İç İl'e çekilmişti. Hanımını ve veziri Server Ağa'yı göndererek barış istedi. Osmanlı padişahı Macarlar'ın Segedin Antlaşması'nı bozmaları sebebiyle onun bu isteğini kabul etti. Ağustos 1444'te yapılan anlaşmaya göre İbrâhim Bey bundan böyle Osmanlılar'a karşı hiçbir tecavüzde bulunmamayı, oğlunu rehin vermeyi ve gerektiğinde asker göndermeyi taahhüt ediyordu. Bu şartlara göre Karaman Beyliği Osmanlı Devleti'nin tâbiiyeti altına girmiş oluyordu. 1448 yılında Kıbrıs Krallığı'na ait Körkes (Koricos) Kalesi'ni alan İbrâhim Bey Konya'yı kendisine başşehir yaptı ve buradaki Keykubad Sarayı'nda (Alâeddin Köşkü) oturdu.

Tâceddin İbrâhim Bey'in, Çelebi Sultan Mehmed'in kızından Pîr Ahmed, Kasım ve Alâeddin adlarında oğulları olmuştur. Büyük oğlu İshak'ı kendisine veliaht yapmıştı. Ancak İbrâhim Bey'in ağır şekilde hastalanması üzerine Pîr Ahmed Konya'da hükümdarlığını ilân etti. Şehirde kalamayacağını anlayan İbrâhim Bey, oğlu İshak'la kaçarken Gevele Kalesi'ne varmadan yolda öldü (869/1464), cesedi Lârende'ye götürülerek buradaki türbesine gömüldü. Karaman beylerinin büyüklerinden olan Tâceddin İbrâhim Bey, başta Lârende ve Konya'daki imaretler olmak üzere pek çok eser yaptırtmıştır. Âlimleri ve edipleri himaye eden İbrâhim Bey, kendisiyle görüşen Fransız seyyahı Bertrandon de la Broquière tarafından otuz iki yaşında yakışıklı bir hükümdar olarak kaydedilir.

İbrâhim Bey'in ölümünden sonra Karaman ili Pîr Ahmed ile İshak arasında paylaşıldı. Buna göre İshak merkezi Silifke olan İç İl ile Ermenek ve Mut yörelerine, Pîr Ahmed ise ova bölgesine sahip oldu ve Konya'da oturdu. Ancak çok geçmeden İshak, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'dan yardım alarak Pîr Ahmed'in üzerine yürüdü. Pîr Ahmed de Fâtih Sultan

Mehmed’e iltica etmek zorunda kaldı. Osmanlılar’ın yardımıyla İshak’ı yenen Pîr Ahmed Karaman Beyliği’nin tamamını idaresi altına aldı (870/1465). Uzun Hasan’a sığınan İshak ise aynı yıl öldü. Karaman Beyliği’nin varlığına son vermeye kararlı olan Fâtih Sultan Mehmed bu maksatla birçok sefer yaptı. Osmanlı kuvvetleri 1468 Nisanında önce Gevele’yi, ardından Konya’yı aldı. Buraya Şehzade Mustafa idareci tayin edildi. Pîr Ahmed

mücadeleye devam etti ve Karaman ilinin Toroslar bölgesini idaresi altında tuttu. Karamanlı kuvvetleri karşı saldırıları ile bazı yerleri yeniden ele geçirdi. Akkoyunlu tehdidinin ortadan kaldırılmasından sonra Karamanoğulları’nın elinde kalan dağlık bölgeler, Niğde ve Develi yöresiyle İç İl sahillerine yönelik Osmanlı seferi 1474’te başarıyla sonuçlandı ve Karaman Beyliği tam anlamıyla kontrol altına alındı. Pîr Ahmed’in kardeşi Kasım Bey, II. Bayezid’e tâbi olarak bir süre Silifke’de yaşadı. Kasım Bey’in 1483’te ölümünden sonra Karaman ileri gelenleri İbrâhim Bey’in torunu Turgut oğlu Mahmud’u İç İl’de bey yaptılarsa da onun Osmanlı-Memlük savaşında Memlükler tarafını tutmasından dolayı üzerine kuvvet gönderilince Halep’e kaçtı (892/1487). Osmanlı il yazıcısı timarların gelirlerini azalttığı için Karamanlı sipahileri isyan çıkardılar (906/1500-1501) ve İran’da yaşayan Kasım Bey’in yeğeni Mustafa’yı bey yaptılar, ancak Mustafa Bey Osmanlı kuvvetlerine karşı koyamayıp Mısır’a gitti ve 919’da (1513) orada öldü. Karamanoğulları’na bağlı Turgutlu, Bayburtlu gibi oymaklar İran’da Safevî Devleti’nin kuruluşunda önemli rol oynamışlardır.

Teşkilât. Kaynak yetersizliği yüzünden fazla bilgi bulunmayan Karaman Beyliği’nin teşkilâtı Selçuklu Devleti’nin bir uzantısı gibidir. Hükümdarlar daima “bey” unvanıyla anılmışlar ve kendilerine böyle hitap edilmiştir. Ancak kitâbelerde, paralarda ve resmî belgelerde “es-sultânü’l-a‘zam, emîr-i a‘zam” gibi Selçuklu hükümdarlık unvanlarının kullanıldığı görülmektedir. Kökü Hunlar’a uzanan geleneğe göre ülke hânedanın ortak malı sayıldığından devletin başında bulunan ulu bey kadınlar da dahil akrabalarına derecelerine göre dirlikler verirdi. Böylece kendisi merkezde (Lârende / Karaman) otururken oğul, kardeş, amca, yeğenler beyliğin Ermenek, Mut, Silifke, Kayseri, Beyşehir ve Konya gibi şehirlerini idare ederlerdi. Bu gelenek Karamanoğulları’nda beyliğin sonuna kadar

sürmüştür. Ulu beyin başşehirdeki teşkilâtının daha küçük örneği bu şehirlerde de vardı. Beylerin saraylarında avcıbaşı, çaşnigirbaşı (sofracıbaşı), çavuşlar (teşrifatçı), kapıcıbaşı gibi görevliler bulunurdu.

Devlet işlerinin görüşüldüğü divanın başı vezirdi. Vezir sadece idarî ve siyasî işlere bakar, kumandanlık görevini yüklenmezdi. Bu görevi subaşı veya beylerbeyi üstlenirdi. Başkumandanlar genellikle Turgutoğulları'na mensup beylerden tayin edilirdi. Karamanoğulları beylerinin hassa ordusu yoktu. Onların ordusu timarlı sipahiler ile İç İl, Taşili ve buralara komşu yörelerde yaşayan oymakların birliklerinden teşekkül ederdi. İshaklı, Ilgın, Aksaray ve Niğde yörelerinde oturan Moğol toplulukları da XIV. yüzyılda yardımcı birlikler olarak Karamanoğulları'nın ordusunda yer almışlardır. Fakat Türkleşmiş olmalarına rağmen "ili günü incitmekten" vazgeçmeyen bu topluluklara pek güvenilmezdi.

Vergi işlerine defterdar bakardı. Karamanoğulları'nda Osmanlılar'daki gibi şer'î ve örfî olmak üzere iki türlü vergi toplanırdı. Kazaskerin yetkisi geniş olup hemen bütün arazi meseleleriyle o ilgilenirdi. Şehirlerde bulunan kadılar sadece hukukî işlerle değil Osmanlılar'da olduğu gibi idarî işlerle de meşgul olurlardı. Selçuklular'da görüldüğü gibi kırsal kesimdeki bütün topraklar devlete aitti. Buralarda dirlik sistemi uygulanırdı. Hükümdar, yakınlarına ve bazı yüksek rütbeli görevlilere mülk olarak da toprak verirdi. Bunların birçoğu topraklarının gelirlerinin önemli bir kısmını yaptırdıkları cami, medrese, kervansaray gibi tesislere vakfederlerdi.

İktisadî Hayat. Karamanoğulları ülkesinin geniş ova bölgesinde çiftçilik yapılır ve en fazla buğday, arpa ve yulaf ekilirdi. Bu topraklarda pamuk ziraatı da yapılırdı. Ova bölgesinde bol miktarda koyun (Karaman koyunu) ve aynı ovada yaşayan Türk oymakları tarafından asil atlar yetiştirilirdi. Mısırlı tarihçi İbn Fazlullah el-Ömerî, Marco Polo tarafından "güzel atlar" olarak nitelenen Karaman atlarının Arap atlarından üstün olduğunu ileri sürmüştür. Bu atları yetiştirenlere "atçeken" denirdi. Köylerde ve Türk oymakları arasında Karaman halısı diye anılan güzel halılarla kadifeler dokunurdu. Frenk kadifesinden ayırmak için bunlara Türk kadifesi adı verilirdi. Bertrandon de la Broquière zengin, bayındır ve güzel bir ülke olarak nitelediği Karaman Beyliği'nin Lârende ve Konya gibi büyük şehirlerinin önemli alışveriş merkezleri olduğunu belirtmektedir. Kıbrıs

Krallığı’na, Venedik ve Cenevizler’e, Osmanlılar’a, Memlük Sultanlığı’na satılan ihraç maddeleri arasında buğday, yün, deri, halı ve at başta gelirdi. Günümüze ancak son Karaman hükümdarları olan II. Mehmed Bey, Tâceddin İbrâhim Bey ve Pîr Ahmed’in gümüş paraları ulaşmıştır.

Kültür ve Sanat. Karamanoğlu Mehmed Bey Türkçe’den başka dil konuşulmamasını emretmişse de zamanla beyliğin resmî dili Farsça olmuştur. 1361’de Karamanoğulları tahtına geçen Alâeddin Bey, iyi tahsil görmüş bir hükümdar olup Yârcânî mahlaslı bir şaire şehnâme tarzında Farsça Karamannâme adında bir tarih yazdırmıştır. Bu eser XVI. yüzyıl başlarında Şikârî tarafından mensur olarak Türkçe’ye çevrilmiştir. Beyliğin tarihiyle ilgili yegâne kaynak olan eser destanî nitelikte olduğundan dikkatle kullanılmalıdır. Karamanoğulları’ndan Alâeddin Bey dışında kitap telifini teşvik eden bir başka hükümdar çıkmamıştır.

Sosyal eserlerin inşası bakımından Anadolu beylikleri arasında Karamanoğulları’nın önemli bir yeri vardır. Gerçekten Mahmud Bey’den itibaren Tâceddin İbrâhim’e kadar olan dönemde cami, medrese, köprü, han, zâviye, türbe ve hamam gibi pek çok eser inşa edilmiştir. Bunların çoğu sanat değeri olan yapılardır. Niğde’de Ali Bey tarafından 812’de (1409-10) yaptırılan Akmedrese, Alâeddin Bey’in hanımının (I. Murad’ın kızı) Karaman’da 783’te (1381) yaptırdığı Hatuniye (Nefîse Sultan) Medresesi, Alâeddin Bey’in yaptırdığı dört tekke, yirmi bir han ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin kabrinin bulunduğu Yeşil Türbe, yoksullara ve yolculara yemek verdirdiği zâviyeler,

Karaman’da hisar içinde yaptırdığı bir cami ile bir türbe, inşası 1432’de tamamlanan mescid, dârülkurrâ, imaret, çeşme gibi tesislerden oluşan İbrâhim Bey Külliyesi, Ürgüp’ün Damsa köyündeki Taşkınbaba Camii bu eserlerden bazılarıdır. Bunlardan İbrâhim Bey Külliyesi’ndeki medresenin pencere kanatlarıyla Taşkınbaba Camii’nin mihrabı ağaç oymacılığının en güzel örnekleridir. İbrâhim Bey Mescidi’nin çini mihrabı ise çini sanatının bir şaheseri kabul edilmektedir. Yine Tâceddin İbrâhim Bey ile oğulları Alâeddin ve Kasım’ın türbelerindeki alçı işleri bu sanatın en güzel örneği olarak nitelendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 687-706; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 90-91; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 71, 102, 110, 111, 311, 312, 324; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîḫ-i Olcaytu (nşr. Mehîn Hembelî), Tahran 1348 hş., s. 168-170; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 23 vd., 48; a.mlf., et-Taʿrîf, Kahire 1312, s. 40-41; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 841, 906; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1960, III, 167, 182, 183, 185; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, IX, 398-399; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, tür.yer.; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 339, 345, 533; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 346-347, 365-366; VI, 17-18; Anonim Selçuknâme, Ankara 1957, s. 60, 75, 77, 78, 82, 89, 92, 93, 94; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 32-41; Osmanlı Tarihine Ait Takvimler (nşr. Atsız), İstanbul 1961, s. 23-29; Fâtih Devrine Ait Münşeât Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 38-40, 57-58, 62-63; Makrîzî, es-Sülûk, I, 630, 841, 854, 876, 932, 947; II, 259, 293, 295, 854; Yazıcıoğlu Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçûk, Bibliothèque Nationale, Ms. nr. 737, vr. 401a-404b; B. de la Broquière, Le Voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 120 vd.; Karamânî Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi (trc. İ. Hakkı Konyalı, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, tür.yer.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1964, II, 369-370, 554, 567-568; Âşıkpaşazâde, Târih, tür.yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, tür.yer.; Şikârî, Karaman Oğulları Tarihi, tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I-II, tür.yer.; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 80 vd., 90 vd., 101 vd., 147 vd., 168-170, 186-188; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçûkiyye, İstanbul 1309, s. 110-112; Nihal Atsız, XVinci Asır Tarihçisi Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi, İstanbul 1939, s. 31, 32, 35, 36; Uzunçarşılı, Medhal, s. 141, 151-162; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 1-38; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Bey'in Karaman İmareti Vakfiyesi", TTK Belleten, I/1 (1937), s. 56 vd.; a.mlf., "Niğde'de

Karamanoğlu Ali Bey'in Vakfiyesi", VD, II (1942), s. 45-49; Şehabeddin Tekindağ, XIII-XV. Asırlarda Cenûbî Anadolu Tarihine Ait Bir Tetkik: Karaman Beyliği (doktora tezi, 1947), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., "Karamanlılar'ın Gorigos Seferi", TD, VI/9 (1954), s. 161-174; a.mlf., "Son Osmanlı-Karamanlı Münasebetleri Hakkında Araştırmalar", a.e., XIII/17-18 (1963), s. 43-76; a.mlf., "Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", a.e., XIV (1964), s. 81-96; a.mlf., "Konya ve Karaman Kütüphanelerinde Mevcut Karamanoğulları ile İlgili Yazmalar Üzerinde Çalışmalar", a.e., XXXII (1979), s. 117-136; a.mlf., "Karamanlılar", İA, VI, 316-330; G. Hill, A History of Cyprus, Cambridge 1948, s. 478, 493, 499, 511, 518-520, 522, 623; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950; Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi (haz. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara 1958; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyenâge, Paris 1959, I, 550; II, 326, 350-357; Konyalı, Konya Tarihi, tür.yer.; a.mlf., Karaman Tarihi, tür.yer.; a.mlf., "Karamanoğlu İbrahim Bey'in Tuğrası", TY, V/323 (1966), s. 13-15; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 441-447; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Quelques textes négligés concernant les turcomans de Rum au moment de pinvasion mongole", Byzantion, XIV, Bruxelles 1939, s. 131-139; Cüneyt Ölçer, Karamanoğulları Beyliği Madenî Paraları, İstanbul 1982; D. Ali Gülcan, Karamanoğlu 2. İbrahim Bey ve İmareti Tarihçesi, Karaman 1983; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1989, s. 204-207; V. Langlois, "Du Commerce, de l'industrie et de l'agriculture de la Karamanie (Asiemineure)", Revue de l'orient, sy. 3 (1856), s. 265-280; Halil Edhem, "Karamanoğulları Hakkında Vesâik-i Mahkûke", TOEM, II/11 (1329), s. 69-712; II/12 (1329), s. 741-760; III/13 (1330), s. 820-836; III/14 (1330), s. 873-881; M. Zeki Oral, "Karaman'da Hoca Mahmud Mescidi, Dârülhuffâzı, Vakfiyesi ve Kitâbeleri", TTK Belleten, XXIII/90 (1959), s. 213-227; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 1-147; a.mlf., "Ḳarāmān Og̲h̲ullari", EI² (İng.), IV, 619-625; G. Ágoston, "Karamania, The Anti-Ottoman Christian Diplomacy and the non-existing Hungarian-Karamanid Diplomatic Relations of 1428", AO, XLVIII/3 (1995), s. 267-274; J. H. Kramers, "Ḳarāmān Og̲h̲lu", EI, IV, 748-752.

Faruk Sümer

MİMARİ.

Karamanlılar, Selçuklu yönetiminin ve kültürünün yoğunlaştığı yörelerde hüküm sürdüklerinden, ayrıca kendilerini söz konusu devletle özdeşleştirdikleri için mimari alanında da büyük ölçüde onların mirasına sahip çıkmışlardır. Karamanlı mimarisinde Selçuklu geleneğinin yanı sıra Osmanlı, gotik, Memlük üslûplarının da etkileri görülür. Osmanlılar'la uzun bir süreye yayılan siyasî mücadeleleri ve iki hânedan arasında kurulan evlilik bağları, Karamanlı ve Osmanlı sanatları arasındaki etkileşimi kolaylaştırmış, Karamanlı topraklarında XIV. yüzyıl sonlarından itibaren artan Osmanlı siyasî nüfuzu, Osmanlı kökenli mekân çözümlemeleri ve ayrıntılar şeklinde birtakım yapılara yansımıştır. Osmanlı etkileri ilk olarak Karaman'da I. Murad'ın kızı ve I. Alâeddin Ali Bey'in eşi olan Nefîse Sultan'ın yaptırdığı Hatuniye Medresesi'nde (783/1381-82) ortaya çıkar ve bu evlilikten doğan Sultanzâde II. Alâeddin Ali Bey'in Niğde'de yaptırdığı Akmedrese'de (1409) devam eder. XV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Konya'da inşa ettirilen Hacı Ali Dârülhuffâzı ile Nasuh Bey Dârülhuffâzı'nda ve Mut Lâl Ağa Camii'nde (1441 civarı) Osmanlı mimarisinin damgası daha da kuvvetle hissedilir.

Diğer taraftan Karamanlılar'ın Haçlı seferlerinden artakalmış bir Katolik devleti olan, mimarisine gotik üslûbun hâkim olduğu Kıbrıs Krallığı ile siyasî ve ekonomik ilişkileri, ayrıca Suriye ve Rodos'taki Haçlı kalıntısı diğer küçük devletlerin Ortadoğu'ya taşıdığı gelenekler bazı yapılardaki gotik etkileri açıklayabilir. Söz konusu üslûbun izleri özellikle Aksaray Ulucamii'nde (1431), birimleri ayıran sivri kemerler ve bunların üstünü örten çapraz tonozlarda, ayrıca mihrap önü kubbesini taşıyan dişli sivri kemerlerde ve bu kubbenin yelpaze pandantiflerinde göze çarpar.

Beylikler döneminde Anadolu'da yaşanan karmaşık siyasî dengelerin gereği olarak zaman zaman Memlük Devleti'nin desteğini alan, hatta 1419'da kısa bir süre bu devlete tâbi olan Karamanlılar'ın bazı yapılarında (meselâ Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un nâibi Emîr Seyfeddin Hacıbeyler'in Karaman'da yaptırdığı 1356 tarihli Seyfeddin Hacıbeyler Camii'nde) taş bezemede Memlük etkileri hissedilir.

Karamanlı camileri ve mescidleri dört grupta toplanabilir. Ahşap direkli ve

düz damlı camiler (mescidler). Ahşap direkli Anadolu Selçuklu camilerinin ufak boyutlu türevleri olan bu yapılara Ermenek Akçamescid (700/1300-1301), Konya Meram Camii (XV. yüzyılın birinci çeyreği) ve Niğde Şah Mescidi (816/1413-14) örnek olarak verilebilir. Kâgir taşıyıcılı ve düz damlı camiler. Doğu-batı doğrultusunda (enine) gelişen dikdörtgen planlı harim, mihrap duvarına paralel uzanan pâye ve sivri kemer sıralarıyla üç veya dört sahna ayrılmış, toprak kaplı düz dam kemerlerin taşıdığı kirişlere oturtulmuştur. Son cemaat yeri yoktur ve girişler yan cephelerde yer alır. Bu tipin örnekleri arasında Ermenek Ulucamii ile (702/1301-1302)

Karaman Hacıbeyler Camii (757/1356) özellikle kayda değer. Karaman'da Osmanlı dönemine ait Arapzâde Camii (899/1493-94) ve Dikbasan Camii (899/1493-94) Hacıbeyler Camii'nin tekrarı gibidir. Çok birimli camiler. Harimin, pâyelere oturan ve iki doğrultuda (güney-kuzey ve doğu-batı) gelişen kemerlerle kare veya dikdörtgen birimlere ayrıldığı, birimlerin kubbe veya tonozlarla kapatıldığı, kubbeli birimlerin mihrap ekseninde yer aldığı bu tipe örnek olarak Ermenek Meydan Camii (XIV. yüzyıl veya XV. yüzyıl ilk çeyreği), Konya İplikçi Camii (yenileme, 1333 ve 1430-31) ve Aksaray Ulucami (834/1431) verilebilir. Merkezî kubbeli cami. Bu tipin tek örneği 1441 civarına tarihlenen Mut Lâl Ağa Camii'dir. Enlemesine dikdörgen biçiminde olan harim, merkezî bir kubbe ve bunu yanlardan kavrayan yarım kubbelerle örtülüdür. Osmanlı mimarisinde de merkezî planlı camilerin ilk örneği olan ve klasik dönemin kapısını açan Edirne Üç Şerefeli Cami de Lâl Ağa Camii ile aynı yıllarda (1437-1447) inşa edilmiştir. İki yapıda da kubbeyle örtülü merkezî birimi yanlara doğru genişletmek ve yan kanatları ortadaki birimle bütünleştirmek eğilimi gözlenir. Ancak bunu gerçekleştirmek için üretilen çözümler farklıdır. Gerek kronoloji gerekse tasarım şemaları açısından bu iki yapının birbirini etkilemiş olması ihtimali zayıftır. Söz konusu paralel gelişim Beylikler döneminde, siyasî açıdan parçalanmış olan Anadolu'da belirli bir ortak kültür tabanı ve bölgeler arasında çok yönlü etkileşimleri mümkün kılan ilişkiler sayesinde farklı yörelerde, aynı zaman diliminde ortak arayışların ortaya çıkması şeklinde yorumlanabilir.

Karamanlı medreselerinde Anadolu Selçuklu mimarisinin başlıca iki medrese şeması devam ettirilmiştir. Sonuçta bu yapıları iki ana gruba ayırmak mümkündür. Kapalı avlulu medreseler. Bu tipin tesbit edilen tek

örneği Karaman'da XIV. yüzyıl ortalarına ait Emîr Mûsâ (Mûsâ Paşa) Medresesi'dir. 1927'de yıktırılan medresede kubbeyle örtülü avluyu revaklar kuşatmakta, bunların gerisinde de hücreler sıralanmaktaydı. Açık avlulu ve eyvanlı medreseler. Karamanlı mimarisinde bu şemanın dört, üç ve iki eyvanlı çeşitlemeleri uygulanmıştır. Bunların içinde en erken tarihli olan ve tasarımı kadar süsleme programıyla da Selçuklu geleneğine sıkı sıkıya bağlı Aksaray Zinciriye Medresesi'nde (736/1335-36) söz konusu şemanın klasik olan dört eyvanlı türü gözlenir. Medrese örnekleri kronolojik olarak gözden geçirildiğinde eyvan sayısının önce üçe (Ermenek Tolmedrese, 740/1339-40), sonra ikiye (Alanya Obaköy Medresesi, 1373 civarı; Karaman Hatuniye Medresesi, 783/1381-82; Niğde Akmedrese, 812/1409-10) indiği dikkati çeker.

Bu medrese tipinde kare veya dikdörtgen planlı, üstü açık avlu şemanın çekirdeğini meydana getirir ve üç (Aksaray Zinciriye Medresesi, Ermenek Tolmedrese, Niğde Akmedrese) veya iki (Karaman Hatuniye Medresesi) yönden revaklarla kuşatılır. Hiçbir medresede revaklar, diğer birimlerden daha yüksek tutulan ve görkemli kitlesiyle avluya hâkim olan ana eyvanın önünde devam etmez. Bütün örneklerde beşik tonozlu eyvan biçiminde tasarlanan girişle yazlık dershane aynı eksen üzerinde (karşılıklı) yer almaktadır. Diğerlerinden daha geniş ve yüksek tutulan ana eyvan (yazlık dershane) yanlardan, kışlık dershane veya türbe olarak kullanılan kare planlı ve kubbeli birimlerle kuşatılmıştır. Avlunun çevresinde öğrenci odaları, bazı örneklerde de yan eyvanlar bulunur. İki katlı olan Niğde Akmedrese hariç diğerleri tek katlıdır. Genellikle dikdörtgen biçiminde olan öğrenci odaları tonozlarla örtülüdür. Osmanlı etkilerinin gözlendiği Karaman Hatuniye Medresesi'nde odalar kare planlı ve kubbelidir. Niğde Akmedrese dışında kalan örnekler cephe tasarımı olarak da büyük ölçüde Selçuklu çizgisini sürdürür. Ancak Akmedrese'de girişin bulunduğu kuzey kanadının üst katında yer alan ve Türk sivil mimarisindeki "hayat"ları hatırlatan sofalar, ayrıca bunların ikiz kemer sıralarıyla donatılması bu bölgenin geleneğine yabancıdır. Anadolu Türk mimarisinde bu tür bir cephe düzeni ilk olarak Bursa'da I. Murad'ın yaptırdığı cami-medresede (1366 civarı) ortaya çıkmıştır. Bu cephe tasarımının kaynağında, Doğu Akdeniz kıyılarından Venedik gotiğine ve Balkanlar'daki geç dönem Bizans mimarisine kadar uzanan karmaşık ve çok yönlü etkileşimler yatar. Akmedrese'yi yaptıran II. Alâeddin Ali Bey'in I. Murad'ın torunu olması

ve gençlik yıllarını dedesinin yanında Bursa'da geçirmiş bulunması bu etkinin kaynağına ışık tutar.

Beylikler ve erken Osmanlı mimarilerinde gözlenen, fütüvvet geleneğine (Ahîlik) bağlanan ve imaret olarak anılan çok fonksiyonlu yapıların bir örneği de Karaman'daki 836 (1432-33) tarihli İbrâhim Bey İmareti'dir. Söz konusu yapıda, Selçuklu döneminin kapalı avlulu medreselerinde ve tarikat yapılarında (hankah) gözlenen şema tekrar edilmiştir.

Karamanlı bölgesinde "dârülhuffâz" denilen dârülkurrâlar kare planlı ve kubbeli bir birimden ibaret yapılardır. Bunlardan Konya'daki Has Bey Dârülhuffâzı (824/1421) kriptalı alt yapısıyla kubbeli bir kümbet olarak yorumlanabilir. Aynı kişinin Meram'da yaptırdığı dârülhuffâzla yine Konya'da bulunan ve Osmanlı mimarisinin etkisini yansıtan Hacı Ali ve Nasuh Bey dârülhuffâzları (XV. yüzyılın ikinci çeyreği) kubbeli mescidleri andırır. Karaman'daki Hoca Mahmud Dârülhuffâzı ve Mescidi (855/1451) devrinden önemli mezar taşlarını bünyesinde barındırır (bk. HOCA MAHMUD DÂRÜLHUFFÂZI ve MESCİDİ).

Karamanlı mezar yapıları kümbetler ve türbeler olarak iki gruba ayrılır. Selçuklu örneklerinin özelliklerini sürdüren kümbetlerde kare planlı bir kriptayla bunun üzerinde, zemini çevreye göre yüksekte kalan kare ya da çokgen planlı ziyaret katı bulunur. Ziyaret katını örten kubbe piramit veya koni biçiminde bir külâhla taçlandırılmıştır. Günümüze gelebilen iki önemli örnekten Karaman'daki I. Alâeddin Ali Bey Kümbeti (793/1391) bu beyin yaptırdığı ve halen yıkık olan camiye,

yine Karaman'daki II. İbrâhim Bey Kümbeti de (836/1432-33) aynı adı taşıyan imarete bitişiktir. Karamanlı türbelerinin hemen hepsi kare planlıdır ve -Mut'taki Lâl Ağa Camii'nin kıble yönünde yer alan, piramidal külâhlı iki örnek dışında-kubbelerle örtülüdür. Türbelerin bir kısmı (Ermenek Tolmedrese'deki Emîr Mûsâ Bey Türbesi ile Karaman Hatuniye Medresesi'ndeki Nefîse Sultan Türbesi), içinde yatanların yaptırdıkları medreselerin bünyesinde ana eyvana bitişik olarak yer alır. Ermenek'in Balkusan köyünde bulunan Kerîmüddin Karaman Bey Türbesi (1261 civarı) beşik tonozlu giriş bölümüyle, Konya Musallâ Mezarlığı'ndaki Şücâüddin Türbesi de (749/1348-49) tarikat başlıklarına benzeyen dilimli kubbesiyle

diğerlerinden ayrılır.

Karamanlı hamamlarında Türk hamam mimarisinin yüzyıllar boyu uygulanan prensiplerine sadık kalınmış, kare planlı olan soğukluklar kubbe veya çatıyla örtülmüş, sıcaklıklarda ise merkezde göbek taşının bulunduğu kubbeli birim iki, üç veya dört yönde kurnaları barındıran beşik tonozlu eyvanlarla çevrilmiş, eyvanların aralarında kalan köşelere de kare planlı ve kubbeli halvetler yerleştirilmiştir. Çifte hamam olarak tasarlanan Konya Meram Hamamı (826/1423) özgün mimarisi ve ayrıntılarıyla günümüze gelebilen değerli bir örnektir.

Öte yandan Karamanlılar'ın Anamur yakınlarında inşa ettikleri Mâmûre Kalesi, Anadolu Türk askerî mimarisinin gelişiminde önemli bir yer tutar. Ayrıca Ermenek-Anamur yolunda Göksu üzerinde yer alan Alaköprü, Mimar Süleyman b. Yûsuf adını veren kitâbesi ile önemli bir yapıdır (bk. AKKÖPRÜ).

Karamanlı mimari süslemesinin repertuvarı, büyük ölçüde Selçuklu döneminin geometrik ve bitkisel motifleriyle kompozisyon şemalarından oluşur. Ancak erken tarihli birkaç örnek dışında Selçuklu örneklerine göre daha hacimli, kıvrak ve ayrıntılı olan bitkisel süsleme geometrik süslemenin önüne geçer. Bunların yanı sıra hat sanatı süsleme programında yer almaya devam eder. Mukarnas dolgular, başlıkların yanı sıra taçkapıların ve mihrapların kavsaralarında kullanılmıştır. Karamanlı mimarisi Beylikler döneminde Selçuklu mimarisinin figüratif süsleme geleneğini sürdürür. İslâm öncesi Orta Asya Türk inançlarıyla eski Anadolu kültlerine bağlanan bu örnekler arasında Alanya Obaköy Medresesi'nin taçkapısındaki balık kabartmaları, Meram Hamamı'nda kapı kemerinin kilit taşındaki tavuslar, Karaman Arapzâde Camii'nin ejder başı biçimindeki çörtenleri, Karaman İbrâhim Bey İmareti'nin ahşap kapı kanatlarındaki arslan, grifon ve doğuran kadın motifleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958; Tahsin Özgüç, “Monuments of the Period of Taşkın Paşa’s Principality”, Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca, Venezia 1963, Napoli 1965, s. 197-201; Atkın Akalın, Mut ve Ermenek’deki Türk Eserleri (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Türk ve İslâm Sanatı Anabilim Dalı; Ruhidil Ertan, Niğde’deki Türk Eserleri (lisans tezi, 1967), İÜ Ed.Fak. Türk ve İslâm Sanatı Anabilim Dalı; Melih Gökdemir, Niğde Aksaray’ı Türk Mimarî Eserleri (lisans tezi, 1967), İÜ Ed.Fak. Türk ve İslâm Sanatı Anabilim Dalı; Konyalı, Karaman Tarihi, tür.yer.; Yılmaz Önge, “Selçuklularda ve Beyliklerde Ahşap Tavanlar”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 179-195; a.mlf., “Konya-Ermenek-Balkusan (Balbelen) Köyünde Karaman Bey’in Zaviyesi”, Önasya, III/34, Ankara 1968, s. 8-9; a.mlf., “Ermenek’te Karamanoğlu Emir Musa Medresesi (Tol Medrese)”, a.e., V/51 (1969); a.mlf., “Konya’nın Meram Mesiresindeki Mimari Bir Manzume”, VD, sy. 10 (1973), s. 367-383; a.mlf., “Karamanoğlu Alaaddin Bey Kümbedi’nin Restorasyonu”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 21-46; Akdeniz’de İslâm Sanatı Erken Osmanlı Sanatı, Beyliklerinin Mirası, İstanbul 2000; Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Azmi Avcıoğlu, “Karaman’daki Emir Musa Medresesi”, Konya, sy. 10, Konya 1937, s. 627-628; a.mlf., “Karaman’da Kirişçi (Yunus) Camii”, a.e., sy. 34 (1940), s. 1984-1985; a.mlf., “Karaman’da Mâder-i Mevlâna Camii ve Türbesi”, a.e., sy. 35 (1941), s. 2088-2089; a.mlf., “Karaman’da Eminüddin Mescidi”, a.e., sy. 36 (1941), s. 3111; A. Saim Ülgen, “Niğde’de Akmedrese”, VD, sy. 2 (1942), s. 81-82; Suut Kemal Yetkin, “Beylikler Devri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı”, AÜİFD, IV/3-4 (1955), s. 39-43; Mehlika Arel, “Mut’taki Karamanoğulları Devri Eserleri”, VD, sy. 5 (1962), s. 241-250; Metin Sözen, “Oba Pazarı Çevresi ve Oba Medresesi”, STY, sy. 1 (1964-65), s. 134-154; Aptullah Kuran, “Karamanlı Medreseleri”, VD, sy. 8 (1969), s. 209-223.

M. Baha Tanman

KARAMEHMETOĞLU, Hüseyin Avni

(bk. ARAPKİRLİ HÜSEYİN AVNİ).

KARÂMİTA

(bk. KARMATÎLER).

KARANLIK KÜMBET

Erzurum’da XIV. yüzyıl başlarına ait bir mezar anıtı.

Dervişağa mahallesinde Gülahmet caddesi üzerindedir. Kitâbesine göre 708 (1308) yılında Sadreddin Türkbeg tarafından yaptırılmıştır. Zamanla harap olan kümbet 1954’te Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce tamir ettirilmiştir. Karanlık adını nereden aldığı ve kimin için yapıldığı bilinmemektedir. Erzurum Vilâyeti Salnâmesi’nde Sadreddin Konevî’nin burada medfun olduğu kayıtlıysa da bu doğru değildir. Girişi bugün bir evin bahçesinde kalan yapının doğusunda bir hazîre bulunmaktadır.

Küfeki taşıyla inşa edilen kümbet iki katlıdır. Kare planlı bir mumyalıkla (kaide) içten daire, dıştan on iki yüzlü gövdeden oluşan yapının üzeri içten kubbe, dıştan konik bir külâhla örtülmüştür. Doğu yönünden merdivenle inilen çapraz tonozlu mumyalıkta iki mezar yer almaktadır. Üç yönde açılan menfezlerle kuvvetli bir hava akımı sağlanmıştır. Kaideden gövdeye, köşelerin pahlanmasıyla onikigene tamamlanan profilli bir kornişle geçilmektedir. Korniş üzerinden yükselen çifte sütunçelerle silme kemerlerin çevrelediği

yüzler birer sathî niş görünümündedir. Gövde kemerlerden itibaren saçağa kadar silindirik olarak devam eder. Saçağın altında kırmızı taş üzerine işlenmiş geometrik geçme motifli süsleme kuşağı dolanmaktadır. Kuzeydeki kapı ile diğer üç yönde açılan basık kemerli pencereler mukarnas kavsaralı nişler şeklinde düzenlenmiştir. Kapının bulunduğu sathî niş kemerindeki kûfî kabartma yazı kısmen bozulmuştur. Mermere yazılmış üç satırlık asıl tarih kitâbesi ise güneydeki pencerenin üstüne yerleştirilmiştir. Kitâbenin üzerinde daire içinde beş köşeli yıldız meydana getiren monogram biçiminde bir yazı daha mevcuttur.

Gövde içindeki pencere mukarnasları kırmızı renkli boya ile çerçevelenmiştir. Güneydeki pencere aynı zamanda mihrap olarak değerlendirilmiştir. Kuşatma kemerinde çifte rûmîden oluşan ve ucu hilâlle sonuçlanan kabartma bir palmet motifi bulunmaktadır. Kubbe eteğinde

mahallî üslûpla işlenmiş kalem işi basit bitki örnekleriyle kandil motifleri yer almaktadır. Diğer kısımlar sade ve süslemesizdir. Yapı içindeki sanduka kaybolmuştur.

Karanlık Kümbet, Anadolu'da Selçuklu ve İlhanlı döneminde yapılan mezar anıtlarıyla aynı özelliklere sahiptir. Kitâbede geçen adın okunuşundaki ihtilâfa rağmen üzerinde tarih bulunması benzer türbe-kümbetlerin tarihlendirilmesi açısından önemlidir. Ayrıca usta imzası olduğu sanılan yıldız biçimli yazının da Tercan Mama Hatun Türbesi ile Beyşehir Eşrefoğlu Camii kubbesinde aynen tekrar edilmesi ilginçtir. Erzurum'daki diğer kümbetlerde olduğu gibi zeminden hayli yüksekte bulunan gövdeye giriş kapısına çıkılacak merdiveni yoktur. Mumyalıkta bulunan mezarlar türbe sandukaları gibi örtülü ve bakımlı olup halk tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlnâme-i Vilâyet-i Erzurum (1317), s. 168; M. Nusret, Târihçe-i Erzurum yahut Hemşehrilere Armağan, İstanbul 1922, s. 92; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 146-147; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 410-412; Rahmi Hüseyin Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région, Paris 1968, s. 116-120; a.mlf., "Erzurum İli Dahilindeki İslâmî Devir Anıtları Üzerine Bir İnceleme", EFAD, VI (1974), s. 103; M. Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1967, s. 84; Mehmet Özel, "Erzurum'da Selçuklu Devri Eserleri", Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 173.

Abdüsselâm Uluçam

KARANTİNA

Bulaşıcı hastalıklardan korunmak için insan veya hayvanların belli bir yerde gözetim altında tutulması.

Sözlükte “yolcuların gözetim altında tutulma süresi” demek olan ve İtalyanca “kırk” anlamına gelen quarantenadan gelir. Osmanlı Devleti karantina usulünü uygulamaya başladığında bu kelimenin yerine daha çok “usûl-i tehaffuz”, karantina yeri olan lazaret veya lazarettoya karşılık da “tehaffuzhâne” tabiri kullanılmıştır (bk. HIFZISSIHHA).

Bulaşıcı hastalıklar sebebiyle çeşitli tedbirlerin alınması ve hastalığa yakalanmış olanların tecrit edilmesi eskiden beri görülen bir uygulamadır. Eski Ahid’de, savaştan sonra orduda çıkan veba salgını dolayısıyla askerlerin yedi gün süreyle ordugâhın dışında konaklamaları, vücutlarını, elbiselerini ve diğer eşyalarını temizlemeleri, ateşe dayanıklı madenî eşyanın tamamını ateşten geçirmeleri emredilmekte ve ancak yedinci gün tekrar yıkanıp elbiselerini de bir daha yıkadıktan sonra ordugâha girebilecekleri belirtilmektedir (Sayılar, 31/16-24). Aynı şekilde cüzzamlı hastaların belirli bir süre tecrit edilmesi, elbiselerinin temizlenmesi veya yakılmasıyla ilgili hükümlere de geniş yer verilmektedir (Levililer, 13/2-5, 46, 52; Sayılar, 5/1-4).

Hz. Peygamber bir yerde veba çıktığını duyanların oraya girmemelerini, bulundukları yerde zuhur etmesi halinde ise oradan çıkmamalarını emretmiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 92). Cüzzamlı hastalardan kesinlikle uzak durulmasını isteyen Resûl-i Ekrem (Buhârî, “Ṭıb”, 19), kendisine biat etmek üzere Medine’ye gelmekte olan Sakīf heyetinde cüzzamlı bir hastanın bulunduğunu haber alınca onun geri dönmesini istemiş ve biatının kabul edildiğini bildirmiştir (Müslim, “Selâm”, 126; İbn Mâce, “Ṭıb”, 44). Hz. Peygamber, hastalıklı hayvanların sağlıklı hayvanlardan ayrı tutulması gerektiğini de belirtmiştir (Müslim, “Selâm”, 104-105; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 24). Suriye’ye gitmek üzere yola çıkan Hz. Ömer’e bölgede veba salgını olduğu haber verilince geri dönmüştür (Buhârî, “Ṭıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 98; Taberî, IV, 57-58).

Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik cüzzamlıların tecridine yönelik tedbirler almış, yaptırdığı hastahanede onların bakım ve tedavileri için para tahsis etmiştir (Taberî, VI, 437; Makrîzî, II, 405).

Yolcularla ilgili olarak bilinen ilk karantina uygulaması 1377'de Venedik ve Dubrovnik'te yapıldı, ilk karantinahâne ise 1423 yılında Venedik yakınlarında Santa Maria di Nazeret adasında kuruldu (Panzac, Quarantaines et Lazarets, s. 31). XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Doğu Akdeniz limanlarında tatbik edilmeye başlanan karantina tedbirleri, daha sonraki dönemlerde karayolu ulaşımına da sıkı bir şekilde uygulandı. Bunun en tipik örneği Avusturya'nın Osmanlılar'a uyguladığı karantinadır. Pasarofça Antlaşması'nın ardından Osmanlı-Avusturya ticarî münasebetlerinin ve mal mübâdelesinin artmasıyla Avusturya, Doğu'dan taşınan veba hastalığının ülkesine sirayetini engelleyebilmek için Osmanlı tüccar, yolcu ve mallarına karşı çok katı karantina tedbirlerine başvurmuştur. Osmanlı ülkesinden gelen yolcuların ve malların karantinaya uğramadan sınırdan geçişine izin vermemiş, Osmanlı-Avusturya sınırı boyunca bu işle uğraşan ve salgınların söndüğü zamanlarda dahi sıkı kontrollere devam eden üç aşamalı idarî bir teşkilât meydana getirmiştir (Kolling, s. 423 vd.).

Modern anlamda karantina uygulamasının yaygınlaşmasında ve karantina teşkilâtlarının kurulmasında büyük salgınlar etkili olmuştur. Özellikle XIX. yüzyılın karakteristik hastalığı olan kolera sağlık teşkilâtlarının kurulmasını hızlandırmış, sağlık alanında milletlerarası iş birliği ve antlaşmalar yapılmasına yol açmıştır. Yüzyıllar boyu insanlığı dehşete düşüren büyük veba salgınlarının yerini XIX. yüzyılda kolera pandemileri almıştır. Asya kolerası olarak adlandırılan ve Hindistan'dan çıkarak bütün dünyaya yayılan kolera Osmanlı ülkesinde ve başşehrinde de etkili olmuş, 1817, 1829, 1852, 1863, 1881 ve 1899 salgınları kitle halinde ölümlere yol açmıştır.

Osmanlı Devleti'nde ilk karantina uygulaması 1831 yılındaki büyük kolera salgını sırasında olmuştur. Rusya'daki hastalık üzerine İngiltere, Fransa, Nemçe sefâret tercümanları Rusya'dan Osmanlı limanlarına gelecek gemilere karantina tatbik edilmesini istediler. Bunun üzerine II. Mahmud devlet ricâlinden karantina işinin müzakere edilerek karantina icrasına

başlanmasını emretti. Sadâret kaymakamının başkanlığında seraskerin de bulunduğu bir meclis karantina işini görüştü.

Alınan karara göre İstanbul'a gelenbütün gemiler Boğaziçi'nde bekletilecekti. II. Mahmud'un iradesiyle Mustafa Nazif Efendi müstakil olarak karantina işiyle görevlendirildi. Karadeniz'den İstanbul'a gelecek İslâm gemilerinin Büyük Liman'da, diğer devlet gemilerinin İstinye körfezinde beş gün karantina altında tutulması kararlaştırıldı (BA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 651). Koleradan korunmak için karantina usulüne dair Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin kaleme aldığı risâle ücretsiz olarak dağıtıldı. Cezayirli Hamdan Efendi karantinanın haram olmadığına dair İthâfü'l-üdebâ adlı bir risâle yazdı, Takvîm-i Vekāyi'de karantinanın faydaları hakkında yazılar çıktı. Bu arada vebalı hastalara Maltepe Hastahanesi'nde ve Kızkulesi'nde "usûl-i tehaffuz" uygulandı. Kızkulesi'nde vebalı hastaların tedavisiyle uğraşan Antuvan Lago'nun karantina usulünün Avrupa'da tatbiki ve bulaşıcı hastalıklarla mücadele hakkında yazdığı risâle, daha sonra karantina teşkilâtının kurulmasında etkili oldu.

Osmanlılar'da karantina uygulaması daha sistemli olarak 1835 yılında Çanakkale'de başladı. Akdeniz çevresini etkileyen kolera dolayısıyla Çanakkale'de karantina çadırları kuruldu, Marmara ve İstanbul'a gidecek gemiler bir süre bekletildi. Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi iki bin beş yüz kuruş maaşla karantinaya müdür tayin edilirken Avusturya konsolosunun oğlu da yardımcı yapıldı. Karantina bekleyen kayıkların reislerine karantina tezkiresi verilmesi usulü getirildi.

Karantina konusuna önem veren II. Mahmud'un isteğiyle Meclisi Meşveret toplandı. Ulemânın da katıldığı bu mecliste fıkıh ve fetva kitaplarına müracaat edilerek bu konu incelendi ve karantinanın câiz olduğu kabul edildi. Ardından bu işin mülkî yönü de görüşüldü. Şeyhülislâm Mekkîzâde Âsım Efendi karantinanın câiz olduğuna dair fetva verdi. Konunun incelenerek gerekli nizamların hazırlanması, karantina hakkında bilgili kişilerden meydana gelen ve haftada birkaç gün toplanacak olan bir meclise havale edildi. Mecliste alınacak kararların ve oluşturulacak nizamın şer'î yönü Esad Efendi, tıbbî yönü Abdülhak Molla, askerî yönü de mansûre feriklerinden Selim Paşa'nın sorumluluğundaydı. 1838 yılında Karantina

Meclisi’nin kurulduğu Takvîm-i Vekāyi‘de ilân edildi. Sıhhiye meclisi, karantina meclisi, meclisi umûr-ı sıhhiye, karantina nezâreti, sıhhiye nezâreti, meclisi tehaffuz gibi çeşitli isimlerle anılan meclis başlangıçta meclisi tehaffuz-ı ûlâ ve meclisi tehaffuz-ı sânî olmak üzere iki şube halinde teşkilâtlandırılmışsa da bu fark zamanla ortadan kalkmıştır.

İstanbul’un çeşitli yerlerinde karantina noktaları kurularak faaliyete başlandı. İstanbul, Bilâd-ı Selâse ve Boğaziçi’nde hangi hastalıktan ve hangi milletten olursa olsun toplu ölümlerde Karantina Meclisi’ne haber verilmesi ve meclisten tezkire alınmadıkça ölülerin defnedilmemesi kural haline getirildi. Karantina tatbikatında her millet için ayrı ayrı hastahane yapımı gerektiğinden hastahaneleri olmayan yahudilere ve Karaimler’e Hasköy’de kendi hastahanelerini yapma izni verildi. Henüz karantina binaları inşa edilmemiş olduğundan karantina icrası için Tersâne-i Âmire’den bir gemi alınıp Galata’da Kurşunlumahzen önünde personeli belirlenerek hizmete başlandı. İstanbul’a dışarıdan gelip giden gemi yolcularına verilen mürûr tezkirelerine geldikleri mahallin sıhhî durumunun yazılması da usul haline getirildi.

İstanbul dışında Bursa, Trabzon, Midilli, Siroz, Çanakkale gibi pek çok yerde karantina noktaları kuruldu. Çanakkale’ye karantina müdürü olarak tayin edilen Esad Efendi’ye Akdeniz adalarından, Anadolu ve Rumeli sahillerinden İstanbul’a gelecek bütün yerli ve yabancı gemiler, tekneler ve bunların yolcularına verilen mürûr tezkirelerinin Çanakkale’ye kadar geçerli olacağı, buradaki karantinada tezkirelerin değiştirilerek yenilerine sıhhî durumun yazılması, karantinaya tâbi olmaksızın ve karantina tezkiresi ibraz etmeksizin İstanbul’a gidenlerin kabul edilmeyeceği tâlimatı verildi.

Karantina icrasında Osmanlı Devleti’nde uzman kimse bulunmadığından Avusturya’dan uzmanlar istendi. İmzalanan kontrat ile Osmanlı Devleti’nde karantina nizamını yürütmek üzere bu konuda herkesten çok bilgisi olan Zemun Karantinahânesi başdirektörü Doktor Minas ile tercümanı ve yardımcısı İstanbul’a geldi (BA, HH, nr. 37475-F). Doktor Minas, karantina nizamnâmesinin esasını teşkil eden bir lâyiha hazırlayarak İstanbul’da sokakların, pazar yerlerinin temizliği, mezbaha ve çömlekçi dükkânı gibi çeşitli imalâthanelerle mezarlıkların şehir dışına çıkarılması gibi faaliyetlere başladı. Karantina nizamnâmesinin eksiksiz hazırlanabilmesi için Avrupa

devletlerinde olduğu gibi yeni bilgilerle donanmış doktorlardan oluşan Meclisi Nizâmât-ı Tehaffuzıyye adında bir meclis kurulmasını istedi. Bunun üzerine Avusturyalı doktor Nauner, padişahın hekimi MacCarty, doktor Mayer üye sıfatıyla meclise alındı.

Sıhhî yönünün yanında hem hâricî hem ticarî boyutları olan karantina tatbikatına devamlı müdahale eden Avrupalılar'ın itirazlarını önlemek için Hariciye Nâzırı Reşid Paşa'nın teklifiyle Avrupalı hekimlerin ardından İstanbul'daki sefirlerin temsilcileri de karantina meclisine dahil edildi. Başlangıçta muvakkat olarak meclise katılan sefir vekillerinin statüleri zamanla dâimî hale dönüştü. "Sâhib-i re'y" sıfatıyla mecliste zamanla çoğunluğu teşkil eden bu üyeler karantina meclisine milletlerarası bir mahiyet vererek alınan kararlarda söz sahibi oldular. Sefir vekillerinin karantina meclisine dahil edilmesi umulanın aksine Osmanlı Devleti'nin aleyhine sonuçlar doğurdu. Yabancı gemilerden de karantina resmi alınmasını sağlayan Karantina Rüsûmât Tarifesi (Düstur, Birinci tertip, II, 837-839) 1872 yılında yürürlüğe konulabildi. Karantina nizamlarını ihlâl edeceklere verilecek cezaî hükümleri tesbit eden Cerâim-i Sıhhiye Kanunu ise ancak 1883 yılında düzenlenebildi. Said Paşa, Osmanlı menfaatlerine ve hukukuna ters düşen bu sakıncalı durumu ortadan kaldırmak ve tekrar mecliste çoğunluğun Osmanlı üyelerinin eline geçmesini sağlamak için on kadar tabibi fahrî üye olarak tayin etmişse de (BA, İrade-Dahiliye, nr. 73547) bunların üyelikleri uzun sürmedi. Sefir vekillerinin karantina meclisine dahil edilmesi ve verilen tâvizler neticesinde Karantina Meclisi karışık sıhhiye meclisi haline gelmiş, kapitülasyonlara sıhhiye kapitülasyonları adıyla yeni bir ilâve daha yapılmıştır.

Karantina Meclisi teşkilinden kısa bir süre sonra genişletildi. Bu sırada deniz karantinası usulünü bilmediğinden Doktor Minas'ın yerine Fransız asıllı Robert karantina başdirektörlüğüne getirildi (BA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 896). Ayrıca karantina işlerinin daha iyi yürütülebilmesi amacıyla Lebib Efendi nâzır tayin edilerek karantina nezâreti müstakil olduysa da uzun süre varlığını koruyamadı ve müstakil statüsüne son verilerek diğer nezâretlere bağlı bir müdürlük halinde devam etti. Önce Hariciye Nezâreti'ne, ardından tophane, tersane, ticaret nezâretlerine, 1879'da Hariciye Nezâreti'ne (BA, İrade-Hariciye, nr. 16790), 1915 yılında ise

Dahiliye Nezâreti'ne bağlandı. 1896'da Hicaz Karantinası hariç 125 karantina noktasında 511 kişi çalışırken sıhhiye idaresi lağvedildiğinde idarede kırk iki doktor, 425 memur ve müstahdem çalışmaktaydı (M. Cemil, II, 156). Lozan Konferansı'nda çok ağır olan sıhhiye kapitülasyonlarının kaldırılması söz konusu olduğu zaman Avrupalılar buna itiraz ederek İstanbul Sıhhiye Meclisi'nin yerine doktorluk komitesini kurmak istediler, ancak bu istek Türk temsilcilerince reddedildi ve sıhhiye kapitülasyonları kaldırılarak sağlık işleri millîleştirildi.

1866 yılında İstanbul'da toplanan milletlerarası sağlık konferansında her yıl hac mevsiminde Hicaz'a bir sağlık komisyonu gönderilmesi kararı alınmıştı. Bu karar üzerine Osmanlı Devleti kurban kesilen mahallerde kokuşmanın önlenmesi için gerekli tedbirleri almak, hac zamanında Mekke ve Medine'de sağlığa zararlı yiyeceklerin satışını engellemek, hacıların Hicaz'a geliş ve dönüşlerinde özellikle koleranın ortaya çıktığı yer olan Hindistan'dan gelen hacılar hakkında gereken sıhhî tedbirlerin icrasıyla mükellef olmak üzere arka arkaya sağlık heyetleri gönderdi. Bunların çalışmalarından olumlu sonuç alınması üzerine dış müdahalelere karşı Hicaz ve Kızıldeniz'de durumunu kuvvetlendirmek isteyen Osmanlı hükümeti Kızıldeniz'in Osmanlı sahillerinde karantinalar teşkil etmeye başladı. Hicaz ve Yemen sahillerinde Cidde, Yenbu, Râbiğ, Lit, Kunfüze, Hudeyde, Moha, Kamaran gibi noktalarda karantinalar oluşturuldu. 1893'te Hicaz'da hüküm süren koleranın tahribatının büyük olması dikkatleri Mekke'ye yöneltti. Avrupalı devletler Mekke'de hac esnasında umumi sağlığın muhafazası ve Basra körfezinin sıhhî müdafaası için 1894 yılında II. Paris Milletlerarası Sıhhiye Konferansı'nı düzenledi. Konferansta büyük güçlerin umumun sağlığının muhafazası adına hacca müdahale arzusu göstermeleri üzerine Osmanlı Devleti Hicaz üzerindeki hukukunu korumak ve inisiyatifini kaybetmemek için Hicaz'da sıhhî ıslahat yapacağını vaad etti.

1895'te Mekke sıhhiye tabibi doktor Kāsım İzzeddin'in lâyihası doğrultusunda Mekke Sıhhiye İdaresi kuruldu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra haccın sıhhî işlerinin önemini yeterince kavrayamayan bazı kimseler Mekke Sıhhiye İdaresi'nin lağvedilmesine çalıştılar. İstanbul Karantina Meclisi'nin olumsuz tutumu ve siyasî olayların seyri haccın sıhhiye işlerinin İstanbul Sıhhiye Meclisi'nin idaresinden alınmasını gerektirdi.

1910 yılında Mekke Sıhhiye İdaresi Dahiliye Nezâreti'ne bağlandı. Daha sonra da Hicaz'ın sıhhî işlerinin ıslahı için Dahiliye Nezâreti'ne bağlı olarak Hicaz Sıhhiye Meclisi teşkil edildi. 1911'de daha kapsamlı hizmet verebilmesi için Hicaz Sıhhiye Meclisi İstanbul'da Hicaz Sıhhiye Müdîr-i Umûmîliği adıyla yeniden teşkilâtlandırıldı (Sarıyıldız, Hicaz Karantina Teşkilatı, s. 136 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṭıb", 19, 30; Müslim, "Selâm", 92, 98, 104-105, 126; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 24; İbn Mâce, "Ṭıb", 44; BA, HH, nr. 25569, 37475-F, 40784, 47951; BA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 347, 651, 896; BA, İrade-Dahiliye, nr. 37312, 73547; BA, İrade-Hariciye, nr. 16790; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3424; BA, Dahiliye Nezâreti Hukuk Müşavirliği, nr. 30/145; BA, Nizâmât Defteri, nr. 1, s. 130-135; BA, BEO, Ayniyât Defteri, nr. 1714, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 57-58; VI, 437; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 405; Meclisi Umûr-ı Sıhhıyye Mazbataları (1872-1914); Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 837-839; Proust, Sıhhıyye Politikasında Yeni Bir Cevelan Yani Sıhhiye Mesele-i Siyasiyesinin Hal ve Tesviyesi Cihetini Tayin-Hicaz Hacları (trc. Ahmed Mermi), İÜ Ktp., TY, nr. 4631, tür.yer.; Lutfî, Târih, V, 126; Ahmed Midhat, "Devleti Aliyye-i Osmaniye'de Karantina Yani Usûl-i Tahaffuzun Tarihçesi", Salnâme-i Nezâret-i Hâriciyye, İstanbul 1318, s. 436-471; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, II, 145; Kāsım İzzeddin, Hicaz Sıhhıyye İdaresi-Hicaz'da Teşkilât ve Islâhât-ı Sıhhıyye 1329 Yılı Hac Raporu, İstanbul 1328, s. 16 vd.; M. Cemil, Lozan, İstanbul 1933, II, 156-158; J. Baldry, "The Ottoman Quarantaine Station on Kamaran Island 1882-1914", Studies in History of Medicine, New Delhi 1978, s. 9; O. Kolling, "XVIII. Asırda Veba Salgını Devirlerinde Ticaret Münasebetleri" (trc. Sadrettin Karatay), Ülkü (Seçmeler 1933-1941), Ankara 1982, s. 423 vd.; D. Panzac, La peste dans l'Empire ottoman (1700-1850), Louvain 1985, s. 412; a.mlf., Quarantaines et lazarets, Aixen-Provence 1986, s. 33; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 222-223; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform, İstanbul 1993, s. 265-276; Gülden Sarıyıldız, Hicaz Karantina

Teşkilatı, Ankara 1996; a.mlf., “XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Kolera Salgını”, Tarih Boyunca Anadolu’da Doğal Afetler ve Deprem Semineri (22-26 Mayıs 2000) Bildiriler, İstanbul 2001, s. 309-319; a.mlf., “Karantina Tarihinden Bir Yaprak: Kuleli Tahaffuzhanesi”, Bilim Tarihi, sy. 19, İstanbul 1993, s. 25 vd.; a.mlf., “Karantina Meclisi’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, TTK Belleten, LVIII/222 (1994), s. 329 vd.; Osman Şevki Uludağ, “Son Kapitülasyonlardan Biri Karantina”, a.e., II/7-8 (1938), s. 445 vd.; Sinan Kuneralp, “Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz’da Hac ve Kolera” (trc. Münir Atalar), AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 7, Ankara 1996, s. 503 vd.

Gülden Sarıyıldız

KARAOĞLAN MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Karaoğlan).

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri

(1889-1974)

Türk edip ve diplomatı.

27 Mart 1889'da Kahire'de doğdu. 1833'te Manisa'yı işgal eden Kavalalı İbrâhim Paşa'ya yakınlık gösteren ve daha sonra hizmetinin karşılığı olarak Mısır'da onun konağına yerleşen Karaosmanzâdeler'den Abdülkadir Bey'in ve aynı konak mensuplarından İkbal Hanım'ın oğludur. Ailesinin Manisa'ya dönmesiyle (1895) Yakup Kadri burada Çaybaşı Feyziye Mektebi'nde öğrenime başladı (1901-1903). Daha sonra İzmir İdâdîsi'nde okuduysa da (1903-1905) bitiremeden babasının vefatı üzerine annesiyle birlikte Mısır'a döndü. İskenderiye'de Fransız Frerler Mektebi'nde ve İsviçre Lisesi'nde okuyarak orta öğrenimini tamamladı (1908). II. Meşrutiyet'ten biraz önce ailesiyle Türkiye'ye gelip İstanbul'a yerleşti. 1908'de Mektebi Hukuk'a kaydolarak üçüncü sınıfa kadar okudu.

1916-1919 yıllarında İsviçre'de tüberküloz tedavisi gördü. İstanbul'a döndüğünde İkdam gazetesi yazarı olarak Millî Mücadele'yi destekleyen yazılar kaleme aldı. Daha sonra Ergenekon adlı kitabında toplayacağı bu yazılarından dolayı 1921'de Ankara hükümetinin çağrısı üzerine Anadolu'ya geçti. Savaştan sonra Tedkīk-i Mezâlim Heyeti'nde görevli olarak Kütahya, Simav, Gediz, Eskişehir, Sakarya civarını dolaştı. Mardin (1923-1931) ve Manisa (1931-1934) milletvekilliği yaptı.

Milletvekilliği süresince Hâkimiyeti Milliye, Cumhuriyet ve Milliyet

gazeteleriyle imtiyaz sahipliğini yaptığı Kadro dergisinde edebî ve siyasî yazılar kaleme aldı. Kadro, Kemalist devrimleri yanlış yorumladığı ve temel ilkelerin saptırılmak istendiği iddialarından dolayı kapatıldı. Böylece Yakup Kadri 1934'ün sonlarından itibaren Tiran, Prag (1935-1939), Lahey (1939-1940), Bern (1942-1949), Tahran (1949-1951) ve tekrar Bern (1951-1954) elçilik görevleriyle "zoraki diplomat"lık mesleğine girmiş oldu. 1955'te emekli olarak Türkiye'ye döndü. 27 Mayıs 1960 ihtilâlinden sonra

kurucu meclis üyesi ve Cumhuriyet Halk Partisi Manisa milletvekili (1961) oldu. 1962'de Atatürk ilkelerinden uzaklaştığını ileri sürerek partisinden ayrıldı. 1965'te siyasî hayata tamamen veda etti. Son resmî vazifesi Anadolu Ajansı Yönetim Kurulu başkanlığıdır. 13 Aralık 1974'te Ankara'da ölen Yakup Kadri, İstanbul-Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Mezarlığı'na defnedildi.

Yakup Kadri'nin edebî hayatı, İzmir İdâdîsi yıllarından arkadaşı olan Şehabeddin Süleyman'ın teşviki neticesinde Fecr-i Âtî'ye girmesiyle başlar. Yayımlanan ilk kalem tecrübesi Nirvana adlı piyesidir (Resimli Kitap, sy. 9, İstanbul 1909). Yazı hayatının başlarında daha ziyade tenkitleriyle tanınan Yakup Kadri'nin çeşitli yazıları Çığır, Dergâh, Genç Kalemler, Güzel Sanatlar Mecmuası, Hayat, İctihad, İnci, Jâle, Meydan, Muhit, Musavver Muhit, Musavver Eşref, Musavver Hâle, Peyâm-ı Edebî, Nevsâl-i Millî, Resimli İstanbul, Rübâb, Serveti Fünûn, Şebâb, Şiir ve Tefekkür, Tercüman, Tercümân-ı Hakîkat, Türk Yurdu, Varlık, Yeni İstanbul, Yeni Mecmua, Yeni Nesil gibi gazete ve dergilerde çıkmıştır.

Yakup Kadri, yazı hayatının başlarında Fecr-i Âtî içinde bulunmaktan dolayı ferdiyetçi bir sanat anlayışına sahiptir. Ayrıca Yahya Kemal'in neoklasik bir edebiyat ortaya koyma gayretlerinin neticesi olan Akdeniz havzası medeniyeti (nev-Yunânîlik) bir müddet onu da cezbetmiştir. Balkan Savaşı bu kanaatlerini epey sarsmakla birlikte asıl I. Dünya Savaşı'nda vatan, emperyalist Batı'nın "kan ve yağmadan gözü dönmüş kurt sürüleri"nin saldırısına uğrayınca mukaddes ve bağımsız sanat davası yerine bir cemiyetin ve milletin malı olan sanatı benimsemiştir. Bu düşünceyle bilhassa romanlarında Sultan Abdülmecid devrinden 1950'lerin Türkiye'sine kadar geçen yüzyıl içindeki tarihî olayları ve sosyal değişmeleri ele almıştır.

Geniş kültür birikiminde birbirinden farklı pek çok şahsiyet ve akımın izleri bulunan Yakup Kadri'nin mensur şiir tarzı denemeleri başta olmak üzere eserlerinde tasavvufî hikmetler, Kitâb-ı Mukaddes'ten kıssalar, Yûnus Emre, Fuzûlî, Karacaoğlan gibi yerli şairlerin yanında Ibsen, Maeterlinck, Proust, Nietzsche, Bergson gibi Batılı yazar ve filozofların da tesirleri görülür. Kendisinin de kabul ettiği gibi Fransız realist ve natüralistlerini benimsemiş olan Yakup Kadri'nin romanları bu akımlara uygunluk gösterir.

Bunlarda daima bozulan cemiyet ve fertleri konu almış, kahramanlarını da muhayyilelerinde canlandırdıkları ile cemiyet gerçeğinin çarpışmasından doğan hayal kırıklığına uğramış kişilerden seçmiştir. Bilhassa erkek kahramanların hayat karşısında bedbin, tatminsiz, hatta psikopat olmaları, hayatı ıstırap verici ve çekilmez kabul etmeleri daima kötüyü tahlile çalışan bu edebî akımlara uygun düşmektedir. Daha ilk hikâyelerinden başlayarak kötülüklere, musibetlere, günaha mahkûm, çoğunlukla irade yoksulu kahramanlar Yakup Kadri'nin mizacına uygun düşen fatalizmden kaynaklanmaktadır.

Eserleri. Mensureler. Edebiyât-ı Cedîde döneminde başlayan mensur şiir türünün XX. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan Yakup Kadri, çağrışım dünyası zengin kalem tecrübelerini Erenlerin Bağından (İstanbul 1338) ve Okun Ucundan (İstanbul 1940) adlı kitaplarında toplamıştır. Bunlarda kaderci, rind, isyankâr ve bedbin bir ruhun ifadeleri âhenkli bir Türkçe ile dile getirilmiştir. Tevrat, İncil, Kur'an, kısas-ı enbiyâ, Yunan mitolojisi, Fransız sembolist ve parnasyenlerinden değişik Türk ediplerine kadar yaygın etkilerin görüldüğü mensurelerinde dinî vecd yerine dinî kaynaklardan gelen duygu ve üslûp unsurları hâkimdir.

Denemeler. Alp Dağlarından ve Miss Chaalfrin'in Albümünden (İstanbul 1942) adlı eserinin birinci kısmında bir Türk gözüyle Batı, ikinci kısmında Batılı gözüyle Doğu'nun kabataslak bir tablosu çizilmeye çalışılmıştır. Mektup tarzında kaleme alınan bu eserde yazarın Batılılaşma meselesiyle ilgili romanlarının fikrî cephesi hakkında da zengin malzeme vardır.

Romanlar. 1922-1956 arasında dokuz romanı yayımlanmış olan Yakup Kadri'nin bu eserlerinin en belirgin özelliği bir devir romanı (nehir roman) oluşudur. Zaman dilimi itibariyle bunların ilki, Jön Türkler'in Avrupa'daki macerasını bir dram şeklinde anlatan Bir Sürgün'dür (Ankara 1937). Dr. Hikmet, ideolojik açıdan düşünce yapısı açıklığa kavuşmamış bir aydın olarak kaçtığı Paris'te aradığını bulamaz. Oradaki Jön Türkler, Avrupa kamuoyuna açılmak yerine birbirleriyle boğaz boğazadırlar. Aslında gözü kapalı bir Avrupa medeniyeti hayranlığı, bu medeniyete dair kalıplaşmış birtakım kanaatler içindeki Jön Türkler, bütün Frenkperestliklerine rağmen Avrupalı'nın pek de umurunda değildir. Şarklı simalar onlara insanlık namına âdeta bir vicdanî huzur ve emniyet verir. Fakat Jön Türkler'in bu

gibi vicdan muhasebelerinden bir uyanış değil ikiliğe yenik düşme neticesi çıkar. Dr. Hikmet'le yazar arasındaki bazı benzerliklerden dolayı eserin otobiyografik olduğu ileri sürülmüştür. Aslında onun bütün romanlarında yazarkahraman yakınlığı vardır. Hep O Şarkı'nın (İstanbul 1956), Sultan Abdülmecid'in onuncu cülûs şenliğinde doğan kahramanı Münire, II. Abdülhamid devrinin yirminci yılını yaşamaktadır. Batılılaşma'nın doğurduğu yozlaşmanın başlangıcı olan bu yıllarda geçen bir yasak aşkın hikâyesi gibi görünen eserde sosyal plandaki çürüme ve çöküş anlatılmaktadır. Paşa kızı olarak dünyaya gelen Münire, kendisinin hiçbir emeği olmadan refah içinde okuduğu romanlarda avuntu arayarak, roman kahramanlarıyla bütünleşerek yaşamış, hayata bakışı okuduğu romanlarla sınırlı fakat kendine göre kültürlü biridir. Ancak bu kitabî kültür ona ülkesinin Sivas, Van gibi şehirlerinin nerede olduğunu ve İstanbul'a uzaklıklarını öğretememiştir. Yanlış Batılılaşma'nın toplumdaki en büyük tahribatı olan nesil çatışması en kesif şekilde Kiralık Konak'ta (İstanbul 1338) dile getirilmiştir. Konak, geleneği ve tarihî birikimi olan bir yaşayış tarzının mekânı olarak temsilî bir değere sahiptir. Etrafına karşı itaatkâr, hürmetkâr ve müşfik olan Naim Efendi ile eşi Selma Hanım, Cihangir'deki konaklarında an'anevî bir hayat yaşarken oğulları Servet Bey ile her türlü kayıttan âzâde torunu Selma Hanım konaktan nefret ederler. Servet Bey Şişli'de bir apartman dairesine taşınır. Böylece romanda hem geniş hem dar mekânların (Cihangir / konak-Şişli / apartman dairesi) birbiri karşısındaki tezadı çerçevesinde iki ayrı medeniyet anlayışı ve iki ayrı neslin dramı anlatılmıştır. Mütâreke yılları İstanbul'unu anlatan Sodom ve Gomore (1928) Kiralık Konak'ın devamı görünümündedir.

Batılılaşma yozlaşması Kiralık Konak'ta hızlanmış, Sodom ve Gomore'de ise toplumu yok oluşa sürüklemiştir. Yazar bu ismi niçin seçtiğini romanın başında, "Sodom ve Gomore Lût ve İbrâhim devrinde Filistin diyarının türlü ahlâk bozukluklarıyla Tanrı'nın gazabına uğramış iki büyük şehridir. (...) İşte İstanbul düşman işgali altında iken romanın yazarına böyle görünmüştü" cümleleriyle açıklamıştır. Nitekim roman kahramanları şehvetle kaynayan, sapık ilişkilerin girdabında, yalnızca bedenî hazlar için yaşayan, milliyet hissinden tamamen uzak kimselerdir. Bunlar, alafranga züppeliği düşmanla iş birlikçiliğe vardırmış Batı hayranlarının en uç noktada bulunanlarıdır. Nur Baba (İstanbul 1338) ve Hüküm Gecesi (İstanbul 1927) aynı yıkımı müesseselerden hareketle ortaya koymaya

çalışır. Nur Baba, Osmanlı askerî sisteminin temelinde önemli rolü olan Bektaşî tekkelerinin aslî fonksiyonundan uzaklaşmasını, Hüküm Gecesi, demokratik teamülleri gelişmemiş parlamenter sistemin yozlaştırılmasını konu edinir. Nur Baba'daki Bektaşî tekkesi artık eskisi gibi ilâhî aşkla ruh terbiyesi veren bir müessese değil cismanî aşk ve şehvet merkezidir. Hüküm Gecesi'nde ise siyasî iradeyi ele geçiren İttihat ve Terakkî'nin despotizmi eleştirilmiş, onun karşısındaki İtilâf ve Hürriyet Fırkası'nın da aynı hamurdan olduğu vurgulanmıştır. Osmanlı toplumundaki çürümeyi şehir hayatı çerçevesinde Millî Mücadele yıllarına kadar getiren romancı Yaban'da (İstanbul 1932) mekân olarak köyü seçmiş ve aydın-köylü (halk) anlaşmazlığına temas etmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi 1942 roman ödülünde ikincilik kazanan Yaban, topyekün millet için ölüm-kalım savaşı olan Millî Mücadele'de köylüyü şuursuz, hatta aleyhtar gösterir ve toplumun her tabakasında köklü bir değişimin kaçınılmaz olduğu mesajını verir. Yakup Kadri, Yaban'ı yazdığı sıralarda "halk için halka rağmen inkılâp" isteyen Kadro hareketinin önemli isimlerindendi. Yaban'daki köy Osmanlı'nın son kırıntısıdır. Romanın sonunda köyün bütün sefaletiyle geriye çekilmesi, buna karşılık Ankara'dan gelen sesin gittikçe güçlenmesi Yakup Kadri'nin beklediği devrimlerin sembolü gibi görünmektedir. Ankara (Ankara 1934) Millî Mücadele'yi başarmış, şimdi yeni bir toplum meydana getirecek olan aydın kadronun ferdî çıkar ilişkilerinden dolayı içine düştüğü çelişkileri hikâye eder. Şapka kanunundan çok partili hayata kadarki zaman diliminin romanı olan Panorama (I-II, İstanbul 1953-1954), Cumhuriyet yıllarında yapılan inkılâpların kökleşemediği teziyle siyasî ve içtimaî hayattaki tezatları işlemektedir.

Hikâyeler. Yakup Kadri'nin hikâyeciliğini iki döneme ayırmak mümkündür. İlk dönemde Fecr-i Âtî yazarı olarak kaleme aldığı Bir Serencam (İstanbul 1330, 1943) ve Rahmet'teki (İstanbul 1338) hikâyeler Edebiyât-ı Cedîde zevkini ve anlayışını yansıtır. Sanatın şahsî ve muhterem olduğuna inanan yazar bu hikâyelerde ferdî ve ailevî konuları işler. Bunlarda cemiyet-fert çatışması esastır ve ferdî hürriyet sosyal baskı karşısında daima zavallı bir kavram olarak kalır. Sanat anlayışında köklü bir değişime yol açan siyasî ve sosyal problemler ikinci dönemdeki hikâyelerinin konularını da değiştirir. Yakup Kadri, Millî Mücadele yıllarında düşman mezaliminden çok canlı sahneler taşıyan Millî Savaş Hikâyeleri'nde (İstanbul 1947) artık ferdî ıstıraplardan sıyrılarak toplum meselelerine yönelir. İzmir'den Bursa'ya

(1338, H. Edip Adıvar, F. Rıfkı Atay, M. Âsım Us ile), Tedkīk-i Mezâlim Heyeti adına Millî Mücadele sırasında Batı Anadolu'daki Yunan zulmünü sergilemek için kaleme alınmış hikâyelerden meydana gelmiştir. Kitapta Yakup Kadri'ye ait beş metin vardır. Kurtuluş Savaşı ile alâkalı bu iki kitaptaki hikâyelerde Bir Serencam'da kısıtlanan ferdî hürriyetin yerini yok edilen insanlık duygusu alır. Yakup Kadri'nin içtimaî ve millî meselelere yönelişi 1916'dan itibaren yayımladığı diğer hikâyelerinde de görülmektedir. Kitaplarına girmeyen yirmi hikâyesi Niyazi Akı tarafından Hikâyeler (1985) adıyla yayımlanmıştır.

Tiyatro Eserleri. Dergilerde kalmış ilk eserleri olan, Ibsen etkisinin görüldüğü Nirvana (1909) ve Veda (1909) piyeslerinde içki ve sefahatin aile müessesesini nasıl yıktığı üzerinde durulmuştur. Sağanak'ta (1929), inkılâpları ve kadının sosyal hayata girişini küfür olarak nitelendiren muhafazakârların idamla sonuçlanan davranışları anlatılır. Yazarın son piyesi Mağara'da (1934) kaderin engellediği bir aşk anlatılmıştır. Bu piyeslerin tamamı Niyazi Akı tarafından Tiyatro Eserleri (1983) adıyla tek ciltte toplanmıştır.

Hâtırat. Yakup Kadri, çocukluğundan başlayarak siyasî hayatının sonuna kadarki hâtıralarını konu bütünlüğü içinde beş kitapta toplamıştır. Bunların ilki çocukluk ve ilk gençlik yıllarına ait Anamın Kitabı'dır (İstanbul 1957). Burada aile çevresini, Mısır, Manisa ve İzmir'de geçen yıllarını hikâye ederken kendi mizacı ve yetişme tarzı hakkında da ipuçları verir. İzmir'deki idâdî yıllarıyla biten eseri, aynı günlere uzanan edebiyat merakı ve yazarlığa başladığı II. Meşrutiyet'in biraz öncesinden itibaren tanıştığı ediplerle ilgili Gençlik ve Edebiyat Hatıraları (Ankara 1969) takip eder. Olayların değil edebî şahsiyetlerin odakta bulunduğu eserde yakından tanıma tarihlerine göre sıraya koyarak Mehmed Rauf, Şehabeddin Süleyman, Refik Halit Karay, Ahmed Hâşim, Yahya Kemal Beyatlı, Süleyman Nazif, Abdülhak Şinasi Hisar, Abdülhak Hâmid Tarhan, Tevfik Fikret ve Halide Edip Adıvar'ı anlatırken II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadarki edebî ve fikrî yönelişlerin de boşlukları bol bir panoramasını çizer. Vatan Yolunda (İstanbul 1957) Millî Mücadele hâtıralarıdır. İkdam'daki başyazılarıyla Millî Mücadele'yi destekleyen bir gazeteci olarak Mustafa Kemal'in yakınında bulunan yazar bu döneme ait hâtıralarında onu mihver almıştır. Politikada 45 Yıl'ın (1968) odağı ise İsmet İnönü'dür. Burada,

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1968'e kadarki dönemin siyasî olay ve şahsiyetleri hakkında politik hırs ve oyunları anlamakta güçlük çeken bir romancının değerlendirmeleri yer alır. 1934-1954 yıllarında kendi arzusu dışında Arnavutluk, Çekoslovakya, Hollanda, İsviçre ve İran nezdinde Türkiye'yi temsile mecbur edilen Yakup Kadri, bu ülkelerin genel durumu ile bürokrat ve siyasetçilerine dair intibalarını ise Zoraki Diplomat'ta (İstanbul 1955) anlatır. Bu eserlerde, tarihe şahitlik edecek bir kalem yerine günlük hayatın ayrıntılarında

gizli olanı yakalamaya çalışan bir romancı tavrı vardır.

Monografiler. Yakup Kadri'nin Ahmed Haşim'i (Ankara 1934) aynı edebî zümre (Fecr-i Âtî) içinde yer aldığı bir edibi, Atatürk ise (İstanbul 1946) uzun müddet yakınında bulunduğu, ilke ve inkılâplarını samimiyetle savunduğu bir devlet adamını hâtıraları çerçevesinde anlatması bakımından önemlidir. Yazarın bunlardan başka Kadınlık ve Kadınlarımız ile (1923) Seçme Yazılar (1928, F. Rıfkı Atay ve R. Eşref Ünaydın ile) adlı iki eseri daha vardır. Yakup Kadri'nin kitap halindeki eserleri Atila Özkırımlı (iki cildi Niyazi Akı) tarafından çeşitli notlar, açıklamalar ve bazı değerlendirmelerle birlikte genel bibliyografya eklenerek yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca kitaplarına girmemiş pek çok yazısı mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Tietze, "Karaosmanoğlu Y. Kadri", DOL, III, 99; İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1926, III, 29-37; Hasan Âli Yücel, Edebiyat Tarihimizden, Ankara 1957, s. 1-8, 44-47, 76-85; Niyazi Akı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan-Eser-Fikir-Üslûp, İstanbul 1960; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 102-106; Aytekin Yakar, Türk Romanında Millî Mücadele, Ankara 1973, s. 114-117; Yaşar Nabi Nayır, Dünkü ve Bugünkü Edebiyatçılarımız Konuşuyor, İstanbul 1976, s. 7-13; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923, Ankara 1979, I, 164, 178-180; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1201-1205; A. Ferhan

Oğuzkan, Yakup Kadri Karaosmanoğlu: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1979, s. 3-28; Fethi Naci, 100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 52-58, 93-96, 99-103, 141-144, 202-209; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, I, 151-169; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman-II: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e: 1911-1922, İstanbul 1987, s. 110-121, 130-149; Şerif Aktaş, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ankara 1987; a.mlf., "Yakup Kadri Karaosmanoğlu", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1992, XII, 166-172; Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İstanbul 1989; Himmet Uç, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romanlarında Şahıslar, Erzurum 1990; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1991, s. 94-119, 295-321, 474-493; a.mlf., "Karaosmanoğlu, Yakup Kadri", TDEA, V, 185-189; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950, Ankara 1993, s. 925-950; Bilâl N. Şimşir, Bizim Diplomatlar, Ankara 1996, s. 487-507; Necdet Bingöl, "Yakup Kadri'nin Beş Romanında Fransız Realist ve Natüralistlerinin Tesirleri", DTCFD, III/1 (1944), s. 9-20; G. E. Carreto, "Yakup Kadri (1887-1974)", OM, sy. 5-6 (1975), s. 193-195; Mehmet H. Doğan, "Türk Romanında Kurtuluş Savaşı", TDl., sy. 298 (1976), s. 7-40; Selim İleri, "Yaban Üzerine", a.e., sy. 298 (1976), s. 50-56; a.mlf., "Karaosmanoğlu, Yakup Kadri", DBİst.A, IV, 461-462; Kamil Yiğit, "Tek Parti Yönetiminin Kuruluşunda Aydınların Rolü ve Yakup Kadri Örneği", İzlenim, sy. 1, İstanbul 1992, s. 88-91; Orhan Okay, "Türk Romanında Köy Gerçeği ve Yaban", Yedi İklim, sy. 67, İstanbul 1995, s. 5-10; Fethi Tevetoğlu, "Karaosmanoğlu, Yakup Kadri", TA, XXI, 308-309.

Nazım H. Polat

KARAOSMANOĞULLARI

XVIII. yüzyılda Batı Anadolu bölgesinde etkili olan âyan ailesi.

Adını, Manisa'nın Akhisar ilçesine bağlı Yaya köyü (bugün Zeytinliova) halkından Kara Osman Ağa adlı bir sipahi emeklisinden alır. Kara Osman Ağa'nın babası Mehmed Çavuş'un da (ö. 1054/1644) Yaya köyü ve Manisa'da ikamet eden bir devlet görevlisi (kapıcıbaşı) olduğu belirtilir. Türkmen menşeli olarak kabul edilen Kara Osman Ağa, 1076'da (1666) III. Murad Camii evkafından Bahadırlı mukātaası, 1087'de (1676) beytülmâl-i âmme ve hâssa mukātaası eminliğini aldı. 1098'de (1687) Aydın'da deftere kaydedilmemiş hıristiyan halkın cizyesini tesbitle görevlendirildi. Bu işler sayesinde servet ve güç sahibi haline geldi ve adı Manisa âyanı arasında geçmeye başladı. 1118'de (1706) öldüğünde arkasında bölgenin idaresinde önemli bir rol üstlenecek ve Karaosmanoğulları (Karaosmanzâdeler) diye anılacak güçlü bir aile bıraktı.

Ailenin Manisa ve yöresindeki şehir, kasaba ve köylere kadar nüfuzunu yaymasında Kara Osman Ağa'nın büyük oğlu Hacı Mustafa Ağa'nın önemli bir payı oldu. Babası gibi eminlik yapan Mustafa Ağa, İran seferi sırasında 1136'da (1724) bölgeden istenen develerin toplanması işiyle kendini gösterdi. 1730'da Manisa'nın serdengeçti ağası olarak Aydın yöresinden toplanan 1000 kişilik askerin kumandanlığına getirildi. İran seferlerinde gösterdiği başarılarla dikkat çekti. Manisa bölgesinde ün salmış eşkıyanın (Sarıbeyoğlu, Uzun İsmâil, Sıracalı Himmet) bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı ve bu sayede 1156'da (1743) Saruhan sancağı mütesellimliğine getirildi. Aynı zamanda bulunduğu bölgede rakipsiz hale geldi. Ancak Turgutlu ve Manisa halkının yoğun şikâyetleri sonucunda 1168 Zilhiccesinde (Eylül 1755) görevinden alındı ve iki ay sonra idam edildi. Azil ve idam sebebi diğer âyanla olan çekişmesine, özellikle Saruhan sancağı mukātaasını mâlikâne olarak üzerinde bulunduran, daha sonra Anadolu ve Rumeli valiliklerine getirilip Mustafa Ağa'nın te'dibiyle görevlendirilen Yeğen Ali Paşa ve ortaklarıyla olan anlaşmazlıklarına bağlanır.

Mustafa Ağa'nın idamı ve mallarına el konulması ailenin nüfuzunu sarstıysa da büyük oğlu Atâullah, yeniden bölgede güç ve itibar kazanıp 1171'de (1758) Manisa mütesellimliğini elde etti. Üç yıl sonra mütesellimlikten azledildiyse de Yaya köyüne yerleşerek bölgedeki idareciler üzerinde nüfuz ve etkisini sürdürdü. Bergama voyvodası Araboğlu ile olan mücadelesi büyük bir çatışmaya dönüştü, birçok köy yakıldı ve harap oldu. Bunun üzerine hakkında idam fermanı çıktı (Safer 1180 / Temmuz 1766). Bu sırada Saruhan mütesellimliğinde bulunan kardeşi Ahmed Ağa da azledilmişti. 2000 kişilik kuvvetiyle Yaya köyüne kapanan Atâullah Ağa hükümet güçlerine karşı duramayıp kaçtı ve yolda öldüğü haberi merkeze ulaştı (Rebîülâhir 1180 / Eylül 1766). Kendisinin ve kardeşleri Hacı Ahmed Ağa ile Hacı Pulat Mehmed Ağa'nın bütün mallarına el konuldu. Bu sırada bunların birçok köyü iltizamları altında bulundurdukları, ayrıca beş büyük çiftliğe sahip oldukları tesbit edildi.

Ailenin tekrar güç kazanması 1768 Osmanlı-Rus savaşından sonra oldu. Devletin savaşlar için bölgedeki mahallî kuvvetlere ihtiyaç duyması, öte yandan önemli bir ticaret merkezi olan İzmir'in korunması ve asayişinin temini için mahallî güçlerin devreye sokulmak istenmesi Karaosmanoğulları'nın yeniden dirilişini sağladı. Atâullah Ağa'nın kardeşi Hacı Ahmed Ağa 1769'da Sancakburnu muhafızlığıyla birlikte İzmir voyvodası oldu. Bir yıl sonra Tuna cephesinde bulunan orduya katılması istendi, 1185'te (1771) Şumnu'dan İzmir'e dönüşünde Sakız adası muhafızlığına getirildi, hizmetleri karşılığı iki yıl sonra Saruhan sancağı mütesellimliğine tayin edildi. Ahmed Ağa 1201'de (1787) Rusya'ya karşı açılan savaşa askerleriyle birlikte katıldı. 1793'te Yaya köyünde vefat etti. Onun Saruhan mütesellimliği sırasında Bergama, Turgutlu, Gelenbe, Aydın, İzmir gibi şehir ve kasabalarda muhassıllık, voyvodalık yapan ailenin diğer fertleri bölge ticaretinde önemli rol oynuyorlar, İzmir'deki Avrupalı tâcirlerle yakın iş ilişkisi içinde bulunuyorlardı. Manisa ve İzmir başta olmak üzere bölgedeki diğer kasabalarda aile fertlerine ait birçok hana rastlanması ticarî faaliyetteki fonksiyonlarının önemli bir işaretidir. Ayrıca

geniş çiftlikleriyle bölgenin en zengin toprak sahipleri arasında yer almaktaydılar.

Hacı Ahmed'in kardeşi Hacı Pulat Mehmed Ağa 1194'te (1780) Menemen,

1802’de Turgutlu voyvodasıydı. Hacı Ahmed’in yeğenleri ve Hacı Mustafa Ağa’nın kardeşi İbrâhim’in oğulları Ömer Ağa Bergama voyvodalığı, Hacı Mehmed Ağa da Saruhan mütesellimliği yapmıştı. Kara Mütesellim adıyla şöhret bulan Hacı Mehmed 1789’da kardeşiyle birlikte Osmanlı-Rus savaşına katıldı. 1794’te Uşak voyvodası Acemoğulları’nın tenkilinde başarı gösterdi ve bundan dolayı Saruhan mütesellimliğine ilâveten Aydın muhassıllığı da kendisine verildi, 1796’da ölünceye kadar bu görevleri sürdürdü. Hacı Ömer Ağa ise ailenin Bergama kolunun kurucusu olarak tanınır. Ömer Ağa Karesi mütesellimliğini de elde etti, ailenin nüfuzunu Kırkağaç taraflarına kadar yaydı. 1799-1800’de İskenderiye’de çıkan karışıklıkları yatıştırmak üzere 500 askerle Mısır’a gitti, böylece aile Mısır ile de bir irtibat kurdu. Osmanlı-Rus savaşının tekrar başlaması üzerine 1807’de Boğaz muhafızlığına getirildi. 1808’de İstanbul’da hükümetin âyanla yaptığı karşılıklı hakları tesbit eden toplantıya (sened-i ittifak) aileyi temsilen katıldı, 1809 Osmanlı-Rus savaşına 1500 askerle gitti ve 1812’de Bergama’da vefat etti. Onun oğlu Küçük Hüseyin Ağa 1813’te babasının yerine Bergama voyvodası oldu. Oğlu İbrâhim Nazif Ağa ise babasının vefatından sonra borçlarını ödemekte sıkıntı çektiğinden küçük kardeşiyle Mısır’a kaçtı.

Hacı Ahmed Ağa’nın oğlu Hacı Hüseyin Ağa, Hacı Mehmed Ağa’dan sonra Manisa mütesellimliğini ve Aydın muhassıllığını elde ederek aileye en parlak devrini yaşattı. Aynı zamanda müderris olan Hacı Hüseyin, 1793’te kapıcıbaşılık pâyesini aldıktan sonra 1796’da Manisa mütesellimi oldu. Askerî gücü sayesinde İzmir’i de kontrol altına aldığı, buradaki konsoloslarla iyi ilişkiler kurduğu belirtilir. Hacı Hüseyin, 1797-1798 yıllarında dağlı isyanları sebebiyle eşkıya takibiyle görevlendirildi. İstanbul’un iâşesi için bölgeden gerekli hububatı toplayıp gönderdi ve hizmetleri karşılığı merkezin takdirini kazandı. 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşları sırasında oldukça yaşlandığından yerine zaman zaman aynı aileden Küçük Mehmed Ağa tayin edildi. 1815’te kesin olarak mütesellimlikten azledildikten az sonra 1816 Martında vefat etti. Onun ölümünün ardından bir süre aileye Saruhan mütesellimliği verilmedi. Fakat hükümet, 1829’da Atçalı Kel Mehmed isyanını bastırmak için aileye yeniden Saruhan ve Aydın’ın idaresini vermek zorunda kaldı. Daha önce de mütesellim olan Küçük Mehmed Ağa Saruhan’a tayin edildi. Isparta, Bolu, Aydın voyvodalıklarında bulunan Hacı Mehmed Ağa oğlu Yetim Ahmed de

isyanı bastırmakla görevlendirildi. Yetim Ahmed Ağa kazandığı başarılar üzerine Aydın muhassılı oldu. Küçük Mehmed Ağa ise 1833'e kadar Manisa mütesellimliğini sürdürdü. Aileden Hacı Eyüp Ağa 1830'da Yetim Ahmed Ağa yerine Aydın muhassılı oldu, 1833'te ise Manisa mütesellimliğine getirildi. Bu dönemlerde II. Mahmud'un âyanları tasfiye politikası sebebiyle ailenin gücü giderek azaldı ve mensupları birer devlet memuru haline getirildi. Nitekim Eyüp Ağa'ya mîrâhûr-ı evvellik pâyesi verildi ve 1839'da Manisa muhassılı oldu. 1842'ye kadar bu görevde kaldıktan sonra ertesi yıl Aydın kaymakamlığına getirildi ve 1845'te öldü. Eyüp Ağa'nın büyük kardeşi Yâkub Ağa'nın muhtelif devlet görevlerinde bulunduğu, vezirliğe yükseldiği ve çeşitli yerlerde valilik yaptığı bilinmektedir. Artık âyanlıkla bir ilgisi kalmayan aile fertlerinden Hacı Mehmed Sâdık Bey 1842'den itibaren Saruhan kaymakamı olarak görev yaptı ve 1862'de vefat etti. Aileden Hâlid Paşa'nın Yunan işgali sırasında topladığı kuvvetlerle direndiği, ancak 1919 Haziranında öldüğü bilinmektedir. Cumhuriyet döneminde aile fertleri arasında yazar, ekonomist ve politikacılar çıkmıştır. Bunların içinde en çok tanınanı Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur.

150 yıl kadar Manisa ve yöresinde etkili olan aile, bölgenin gelişmesinde rol oynadığı gibi aile fertleri birçok hayır eseri inşa ettirmiştir. Aileye ait on cami, sekiz medrese, bir tekke, yirmi sekiz han, üç hamam, bir sıbyan mektebi, üç kütüphane, yirmi dört konak ve ev, yirmi dört çeşme, beş sebil, bir hastahanenin mevcut olduğu tesbit edilmiştir. Bunlar arasında Hacı Mustafa Ağa'nın Zeytinliova'da cami ve medresesi, İzmir, Manisa ve Turgutlu'da hanları, Manisa'da sıbyan mektebi; Abdullah Ağa'nın Kırkağaç'ta cami ve hanları; Hacı Mehmed Ağa'nın Manisa'daki Mütesellim Camii ve Medresesi; Hacı Osman Ağa'nın medrese, han, kütüphanesi; Hacı Pulat Mehmed Ağa'nın Manisa'da hanları, konağı, çeşme ve çeşitli köprüleri; Hacı Hüseyin Ağa'nın Manisa'da medresesi, İzmir'de Fevzipaşa caddesi üzerinde, Zeytinliova ve Kırkağaç'ta hanları, Manisa'da Murâdiye Camii avlusunda kütüphanesi, Kırkağaç'ta çeşmeleri; Nazif Ağa'nın Bergama'da Yenicami ve Medresesi, Süleymanlı köyünde camisi; Yetim Ahmed'in Manisa'da camisi; Mehmed Ağa'nın Kayacık'ta camisi, Kırkağaç, Gelenbe'de medresesi, çeşmeleri, köprüleri; Hacı Eyüp Ağa'nın Manisa'daki kütüphanesi sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Bayatlı, Kara Osmanoğullarından Hacı Ömer oğlu Mehmed Ağa Vakfı, İzmir 1957; İnci Kuyulu, Kara Osmanoğlu Ailesine Ait Mimari Eserler, Ankara 1992; Y. Nagata, Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme, Ankara 1997; M. Çağatay Uluçay, "Karaosmanoğulları'na Ait Bazı Vesikalar", TV, II/9 (1942), s. 193-207; II/10 (1942), s. 300-308; II/12 (1943), s. 434-440; III/14 (1944), s. 117-126; Münir Aktepe, "Manisa Ayanlarından Kara Osmanoğlu Mustafa Ağa ve Üç Vakfiyesi Hakkında Bir Araştırma", VD, IX (1971), s. 367-383;

a.mlf., "Kara Osmanoğlu Hacı Osman Ağa'ya Ait İki Vakfiye", a.e., X (1973), s. 161-175; a.mlf., "Kara Osmanoğlu Mehmed Ağa b. Hacı Ömer Ağa", a.e., XI (1977), s. 57-66; G. Veinstein, "Ayan de la region d'Izmir et commerce du levant", EB, XII/3 (1976), s. 71-83; C. Orhonlu, "Ḳarā ʿOt̲h̲mān-Og̲h̲li", EI² (İng.), IV, 592-594.

Yuzo Nagata

KARAPAPAKLAR

Türkiye, Azerbaycan ve İran'da yaşamakta olan bir Türk topluluğu.

Karapapak, Karapapah, Borçalı ve Terâkime / Terekeme gibi çeşitli isimlerle anılan bu topluluk başlarına siyah kuzu derisinden serpuş giydikleri için bu adı almışlardır. Karapapaklar, Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar'ın müridlerine giydirdiği, on iki imamın adı yazılı on iki dilimli "taç" adlı kızıl kavukları reddederek Sünnîlik'lerini belirtmek üzere ısrarla "kara papak" giymişlerdir. Özbekistan'ın Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamakta olan Karakalpaklar'la akrabadırlar. Bu iki grubun Kuman / Kıpçak ve Bulgar / Hazar Türkleri'nin bakiyeleri olduğu ve Karapapaklar'ın Hazar kağanlarına kız veren en itibarlı Kıpçak boylarından birini teşkil ettiği ileri sürülmektedir (Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, s. 467). Karapapaklar, muhtemelen asıl vatanları olan Orta Asya'dan göç ederek Kafkasya'nın Daryal ve Derbend boğazlarından geçip Gürcistan'a gelmişler ve daha sonraki yıllarda bölgeye yayılmışlardır. Kafkasya bölgesinin Osmanlı Devleti tarafından fethi sırasında çoğu zaman Türkler'in yanında yer almışlardır.

Karapapaklar, 1828 Türkmençay Antlaşması'ndan sonra yurtlarını terkederek Türkiye ve İran'a göçmüşlerdir. Azerbaycan genel valisi Abbas Mirza zamanında İran'a göç ettirilen 800 Karapapak ailesine Sulduz bölgesi timar olarak verilmiştir. Bu bölgeye gelen Karapapak şubeleri şunlardı: Tarkavün, Saral, Araplı, Can-Ahmedli, Çaharlı ve Ulaçlı. Esas şube hanların mensup olduğu Tarkavün'dür. Karapapaklar'ı Sulduz'a getirerek burada aşireti kuran Mehdi Han Borçalı da Tarkavün boyundandır. 1908-1912 yıllarında Türk hâkimiyetine geçen bölge I. Dünya Savaşı sırasında bazan Türk, bazan da Rus idaresine geçmiş, 1919'da Ruslar'ın çekilmesinin ardından eskisi gibi İran'a kalmıştır. Sayıları bugün yaklaşık 50.000 civarında olduğu tahmin edilen İran Karapapakları Anadolu'dakilerden farklı olarak hâlâ aşiret hayatı sürmektedir. Konuştukları lehçe Âzerî Türkçesi'nin bir ağzıdır. Sultan Alparslan döneminde (1064) İslâm dinini kabul eden Karapapaklar'dan İran'da yaşayanların çoğunluğu Şiî, Türkiye'dekiler Sünnî'dir.

Azerbaycan’daki Karapapaklar daha ziyade Aras nehri civarına yerleşmişlerdir. 1926 Sovyet nüfus sayımında ayrı grup olarak (6316 kişi) kaydedilmelerine rağmen sonraları Âzerîler’le birlikte zikredilmişlerdir. Sayıları İran’da 30.000, Türkiye’de 50.000 civarında tahmin edilmekteydi. Günümüzde Karapapaklar’ın nüfusu hakkında kesin bir rakam vermek zordur. Çünkü her üç ülkede yapılan nüfus sayımlarında ayrı birer halk olarak belirtilmemektedir.

Osmanlı Devleti zamanında Kars’a yerleştirilen Karapapaklar, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın kumandası altında büyük yararlıklar göstermişlerdir. Gazi Ahmed Muhtar Paşa Sergüzeşt-i Hayâtım adlı eserinde onların bu savaştaki kahramanlıklarından övgüyle söz eder. Özellikle reisleri Mihr Ali Bey’in kahramanlıkları saz şairleri tarafından destanlaştırılmıştır. Ancak Kars’ın Ruslar tarafından işgali üzerine I. Dünya Savaşı sırasında Karapapaklar yeniden göç etmişler ve Sivas, Tokat, Amasya gibi vilâyetlere yayılmışlardır. Günümüzde bu şehirlerin dışında Kars, Ağrı, Muş ve Erzurum’da yaşamakta olan Karapapaklar aşiret özelliklerini kaybederek yerli halkla kaynaşmışlardır. Ziraat, halıcılık, hayvancılık gibi işlerle uğraşmakta ve göçebelikten kalma bazı inançlar bugün de varlığını korumaktadır.

1883 yılında Ruslar tarafından yapılan nüfus sayımına göre Kars bölgesinde 21.652 Karapapak yaşıyordu ve bunların 11.721’i Sünnî, 9931’i de Şiî idi. 1897’deki Rus sayımına göre ise bu sayı 29.879’a, 1910’da 39.000’e çıkmıştı. Bunlar Kars kazasında altmış üç, Ardahan’da yirmi dokuz ve Kağızman’da yedi köyde yaşıyorlardı. 1926’da Rusya’da yaşayanların sayısı 6316’ya düştü. 1979 nüfus sayımına göre eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği’ne bağlı Gürcistan ve Ermenistan’da 5000 civarında Karapapak bulunuyordu. Ancak bunlar bölgedeki Ahıska / Mesket, Meshi, Türkmen ve Hemşin gibi diğer Türk gruplarıyla birlikte II. Dünya Savaşı sırasında Orta Asya ve Sibirya’ya sürüldü. Karapapaklar’ın savaştan sonraki âkıbetleriyle ilgili bilgi yoktur. Ermenistan’da yaşayanlar Karabağ savaşının ardından muhtemelen Azerbaycan’a göç etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahrettin Kırzıoğlu, Karapapaklar, Erzurum 1972; a.mlf., Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1993, bk. İndeks (Borçalı, Terekeme); Ahmed Caferoğlu - Talip Yücel, "Karapapahlar", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 1118; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 216-217; Yaşar Kalafat, "Karapapak Türklerinde Halk İnançları", TK, XXXVII/143 (1999), s. 160-164; Mirza Bala, "Karapapak", İA, VI, 330-331; V. Minorsky, "Sulduz", a.e., XI, 11; W. Barthold - [R. Wixman], "Ḳarapapak͟h", EI² (İng.), III, 627; Ahmed Caferoğlu, "Karapapaklar", TA, XXI, 309.

İsmail Türkoğlu

KARAPINAR

Konya iline bağlı bir ilçe merkezi.

İç Anadolu bölgesinde Konya ovasının güneydoğusunda kurulmuştur. Kasabanın antik bir yerleşme yeri üzerinde bulunduğu, eski adının Barata veya daha kuvvetli bir ihtimal Hyde olduğu ileri sürülür. Son yapılan çalışmalarda Karapınar'ın içindeki Alitepesi höyüğünün Hyde antik kentinin merkezi olduğu kabul edilmektedir. Alitepesi höyüğünden toplanan seramikler üzerindeki incelemeler de burada şehirciliğin İlkçağ sonlarına kadar indiğini gösterir. Bu bilgilerden hareketle Karapınar'ın çok önceki asırlarda terkedilmiş antik kentin kenarında kurulmuş olduğu söylenebilir. Zamanla iskân sahası genişleyince Alitepesi kasabanın içinde kalmıştır. Bir kasaba halini aldığı Osmanlı döneminde II. Selim'in burada yaptırdığı külliyeden dolayı Sultâniye adıyla da anılmış, ancak halk arasında yakınındaki pınardan gelen Karapınar adı unutulmamış, ve zamanla Sultâniye'nin yerini almıştır. 1903'te Sultâniye adı tekrar resmen kabul edilmiş ve yazışmalarda 1934'e kadar bu ad kullanılmışsa da 1934'te alınan bir kararla kasabanın adı Karapınar'a çevrilmiştir.

Karapınar, muhtemelen çetin tabii şartları ve su problemi yüzünden antik dönem sonrasında uzun bir süre iskân sahası olarak kullanılmadı. Bir yerleşim birimi şeklinde ortaya çıkması XVI. yüzyıl başlarında Osmanlı dönemindedir. Bunda, Konya ovasının hemen başlangıç kısmında önemli bir yol üzerinde bulunması

rol oynamış olmalıdır. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in surla çevrili “derbend” köyünü inşa etmesinden sonra (1514) buraya bazı Türkmen aşiretlerinin yerleştiği sanılmaktadır. Fakat Karapınar köyünde iskân edilenler burayı kısa bir süre sonra terketmişlerdir. 18 Şâban 967 (14 Mayıs 1560) tarihli bir mühimme kaydına göre Karapınar denilen mahalde artık “bir harap karye yeri” bulunmaktadır (BA, MD, nr. 3, hk. 993). Külliye bina edilmeden önce bu yer tehlikeli ve korkulu, şenlenmesi gereken bir derbend köyü idi (BA, TD, nr. 615, s. 2).

Yavuz Sultan Selim'den sonra Karapınar'ın tekrar ihyası için çalışmalar, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Şehzade Selim'in Konya valiliği sırasında başladı. Karapınar Sultan Selim Külliyesi'nin inşası sürerken Şehzade Selim, bazı önlemler alarak konar göçer Türkmen aşiretlerini Karapınar'a yerleşmeleri için teşvik etti ve burada oturmayı kabul edenlerin bir kısmının vergilerden muaf tutulacağını bildirdi. Bu maksatla babasına yolladığı mektupta Karapınar'a gelip yerleşenlerin "avârızdan ve tekâliften muaf" olmaları için hüküm istedi. Bunun üzerine 24 Receb 967 (20 Nisan 1560) ve 18 Şâban 967 (14 Mayıs 1560) tarihli iki hükümle Karapınar'a gelip yerleşenlerden 120 hâne kadarının söz konusu vergilerden muaf olması kabul edildi.

Kanûnî'nin sağlığında verilen bu sınırlı imtiyaz onun ölümünden sonra genişletildi, buraya yerleşeceklere kolaylık sağlandı. Alınan tedbirler sonucu bazı Türkmen aşiretleri kendi istekleriyle Karapınar'a yerleşmek için hükümet merkezine başvuruda bulundular. Ömer Lutfi Barkan'ın tesbit ettiği Cemâziyelevvel 980 (Eylül 1572) tarihli bir hükme göre, hem avârız türü vergilerden hem de Kıbrıs'a sürgün edilmekten muaf olmaları karşılığı Kuyumcu cemaatiyle göçebe Atçeken'den yirmi dokuz, Kocalar ve Hacı Sinan cemaatleriyle Develer köyünden kırk üç, İlyaslar ve Kul Hamza cemaatleriyle Karakışla, Osmancık ve Karaviran köylerinden otuz sekiz hâne Karapınar'a yerleşmek istediklerini bildirmişlerdi. Karapınar'la ilgili evkaf defterlerine kaydedilmiş mahalle adlarının birçoğunun bu çevrede bulunan göçebe Atçeken ve diğer Türkmen cemaatlerinden birine dayanmakta olması başvuruda bulunan aşiretlerin tamamının buraya yerleştirildiğini düşündürmektedir.

Karapınar'a iskân III. Murad döneminde de sürdü. Daha önce iskân ettirilenlerden farklı olarak bazı hizmetlerin yürütülmesi, zaruri ihtiyaçların karşılanması ve ticarî hayatın teşviki için şehirli halktan da buraya sürgün edilenler oldu. 10 Şâban 987 (2 Ekim 1579) tarihli bir hükümle, Niğde ve Aksaray kadılarından Sultan Selim'in cami, imaret ve dükkânlar inşa ettirdiği Karapınar'a kazalarında fazla olan nalbant, kasap, bakkal, ekmekçi, terzi ve paçacı gibi esnafın iskân ettirilerek buranın "mâmur ve âbâdan" edilmesi istenmişti. Bu emrin kadılarca yerine getirildiği, Karapınar'a Niğde ve Aksaray'dan değişik esnaf gruplarının aileleriyle birlikte göç ettirilip yerleştirildiği, bu kasabanın mahalleleri arasında Niğde ve Aksaray

adlı mahallelerin bulunmasından anlaşılmaktadır.

İskân faaliyetleri sırasında bazı problemlerle de karşılaşıldı. Yeni kurulmakta olan bir kasabadaki olumsuz şartların ağırlığı karşısında bir kısım halk burayı terketti. Bu kaçanların daha önce vergi muafiyetiyle kasabaya yerleşmiş Türkmen aşiretlerine mensup oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Karapınar'daki Sultan Selim İmareti evkafı müfettişinin bu konudaki arzında "muaf üzere etraf ve cevânibden getirilip temekkün ettirilen reâyânın firar ettiği" ve çevre kazalarda dağınık halde bulundukları bildirilmiş, bunun üzerine 987 (1579) tarihli bir hükümle kaçanların tekrar Karapınar'a geri gönderilmeleri, inat edenlerin zorla eski yerlerine sürülmeleri ilgili kazaların kadılarından istenmişti. Bu emrin ne ölçüde yerine getirildiği ve kaçanların geriye dönüp dönmediği bilinmemekle birlikte kasabada bir canlanma olduğu devrin kroniklerine de yansımıştır. Nitekim Seyyid Lokman, "Nice bin hâne mâmur olup Sultâniye nâm bir şehr-i hürrem olmuştur" demektedir.

Alınan tedbirlere rağmen XVI. yüzyıl sonlarına doğru bile Karapınar'ın iskân problemi çözüme kavuşturulamamıştır. Muafiyetler sağlanarak şehre yerleştirilenlerin bir kısmı yapılan teftişten sonra Karapınar'ı terkedip çevredeki köylere veya yaylalara gitmiş, herhangi bir teftiş olduğunda geçici olarak şehre gelip sonra tekrar köylerine dönmüştür. 27 Şâban 981 (22 Aralık 1573) tarihli bir hükümden Karapınar'da oturanların yaylaya gitmelerinin yasaklandığı anlaşılmaktadır. 992 (1584) tarihli bir hüküm ise muafiyetten yararlanan Karapınar halkının teftişten sonra burayı terketip köylerine döndüğü, bu sebeple kasabanın boşalıp dükkânların âtıl vaziyette kaldığı, yoldan gelip geçenlerin sıkıntıya düştüğü, diğer taraftan boş kalan evlerin eşkıyanın meskeni haline geldiği, birçok istenmeyen olayın çıkmasına yol açtığı belirtilmektedir. Bunu önlemek için muafiyetnâmesi olanların köyleriyle ilişkilerinin kesileceği, kasabada sürekli oturmayanların muafiyetnâmelerinin iptal edileceği, ayrıca bunlardan şimdiye kadar muafiyetten istifade ile vermedikleri eski yıllara ait vergilerin de alınacağı bildirilmiştir. Alınan kararların etkili bir şekilde uygulandığı ve zamanla kasabanın tam anlamıyla sabit bir nüfusa kavuştuğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl sonlarına ait tahrir kayıtlarına göre burada yirmi kadar mahallenin mevcut olduğu tesbit edilmiştir. Bu mahallelerin adları ve erkek nüfusu şu şekilde idi: Câmi-i Şerif (42), Aksaray (52), Sevindik Sofu (141), Mehmed

Emin (58), Erdoğdu ve Arslan Baba (81), Mahkeme (35), Mütevelli (35), Niğde (18), Lârende (52), Kırlı (24), Mescidi Orduhan (51), Sülemiş (86), Mescidi Hüseyinli (48), Mescidi Hacı Tâhir (50), Mûsâ Bey (17), Dâvud Fakih (25), Varsaklar (22), İlyaslar (19), Seydi Ahmed Fakih (54), Kızıl Sürü (6). Bu rakamlardan faydalanılarak kasabanın toplam nüfusunun 4000 dolayında bulunduğu söylenebilir.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Karapınar daha istikrarlı bir yapıya kavuştu. Ancak çok fazla bir gelişme de gösteremedi. Her ne kadar Evliya Çelebi burayı “âb u havâsı latif, bağ ve bahçeleri latif bir kasaba” olarak gösteriyorsa da XVII. yüzyıl ortalarında kaleme alınmış bazı eserlerde belirtildiği gibi burası herhalde bir köy manzarası arzediyordu. XIX. yüzyılın ilk yarısında da 400 kadar evi ihtiva eden küçük bir kasaba durumunda idi. Bela Horvath’a göre Karapınar, XX. yüzyıl başlarında çevresinde yeşil dikili alanlar bulunmayan bir mevkide kurulmuş olup yaz aylarında devlet memurları dışındakiler yaylaya taşındıkları için âdeta bir “hayalet kasaba” görünümündeydi. Seyyah bu sessizliği, tren hattının buradan geçmemesi yüzünden meydana gelen göçe de bağlamaktadır. XIX. yüzyıl sonlarında (1894) şehir merkezindeki nüfusun hâlâ XVI. yüzyıldaki gibi 4000 kadar olması bu tesbitleri doğrulamaktadır. Cumhuriyet döneminde 1950’li yıllara kadar âdeta bir köy görünümündeydi. 1950’den sonra yavaş da olsa gelişmeye başladı. Nüfusu küçük iniş ve çıkışlar göstermekle beraber 1950’ye kadar Osmanlı dönemindeki ile hemen

hemen aynı olmuştur. 1927 sayımında nüfus 4441 iken 1935’te 4869’a, 1940’ta 5532’ye, 1945’te de 6168’e yükselmiştir. Nüfusun eskiye göre hızla artışı bundan sonradır. 1950’de 7423, 1960’ta 10.767, 1970’te 16.065, 1980’de 23.825, 1990’da 26.849, 1997’de 27.512’yi bulmuştur. İdarî bakımdan Karapınar, kasabanın çekirdeğini oluşturan Sultan Selim Külliyesi’nin inşasından (1560-1563) itibaren 1855 yılına kadar Eski-il kazasına bağlı bir kasaba iken 1855’te kaza merkezi, 1868’de Ereğli kazasına bağlı bucak merkezi, 1873’ten sonra tekrar kaza merkezi haline getirilmiştir. Cumhuriyet döneminde de ilçe merkezi olarak kalmıştır.

Karapınar’ın en eski tarihî binası Sultan Selim Külliyesi’dir. Bunun dışında Osmanlı yapısı yedi mescidin inşa tarihi eski değildir. Bunlardan Hamidiye Camii’ni II. Abdülhamid, Reşâdiye Camii’ni de Sultan Mehmed Reşad inşa

ettirmiştir. Karapınar'da 1870'lerde üç medrese, yedi sıbyan mektebi, bir rüşdiye bulunuyordu. II. Abdülhamid iki dershaneli ve yirmi üç hücreli bir medrese daha yaptırmıştır. 1890'lı yıllarda cami imamlarının hocalık yaptığı eski usuldeki mekteplerden ayrı olarak "usûl-ı cedîd üzere" bir ilkokul açılmıştır. 1900'de çağdaş eğitim veren ilkokul sayısı yediye çıkmıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında medreseler metrûk durumdaydı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 615, s. 2; BA, MD, nr. 3, hk. 993; nr. 4, hk. 545; nr. 40, hk. 401; BA, Evkaf-İrade, 23 M. 1330, nr. 13; Konya Vilâyeti Salnâmesi (1285), s. 90; (1290), s. 39, 102; (1298), s. 83-84; (1300), s. 106-107; (1301), s. 44-46; (1302), s. 81-83; (1304), s. 113-115; (1305), s. 106, 109-110; (1307), s. 103-105; (1310), s. 139-141; (1313), s. 139-140, 322-333, 385, 405-406; (1314), s. 135-136, 387-388; (1317), s. 172-175; (1322), s. 105-107, 265, 298-299; Nazmi, Türkiye'nin Sıhhî-i İctimâî Coğrafyası Konya Vilâyeti, Ankara 1922, s. 99-107; İbrahim Gündüz, Karapınar El Dokumaları ve Kökboyacılık, Konya 1993; Yusuf Küçükdağ, Karapınar Sultan Selim Külliyesi, Konya 1997; a.mlf., "Konya Karapınar Kalhânesi'nde Güherçile Çıkarılması", Yeni İpek Yolu, Konya Ticaret Odası Dergisi, sy. 122, Konya 1998, s. 44-45; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I", VD, II (1942), s. 355; Semavi Eyice, "Sultaniye-Karapınar'a Dâir", TD, XV/20 (1965), s. 117-140; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3622-3623.

Yusuf Küçükdağ

KARAPÎRÎ

(bk. PÎR MEHMED).

KARASUBAZAR

Kırım yarımadasının güneyinde tarihî bir şehir.

Kırım Muhtar Cumhuriyeti'nde aynı adı taşıyan yönetim biriminin merkezidir. Şehir adını aldığı Büyük Karasu çayı kıyısında bulunmaktadır. Karasubazar adıyla en geç XIII. yüzyıldan itibaren bir yerleşim yeri olarak mevcut olduğu bilinmektedir. Adından da anlaşıldığı gibi şehir ticaret yolları üzerinde önemli bir pazar yeriydi. Karasubazar'ın asıl yükselişi Kırım Hanlığı devrinde gerçekleşmiş ve XVI. yüzyılda Kırım'ın en büyük şehirlerinden biri haline gelerek cami, kervansaray, medrese, çeşme gibi pek çok mimari eserle donatılmıştır. Şehirde bu dönemde inşa edilen binalar arasında özellikle Büyük Cami, Han Camii, Şor Cami, Büyük Taşhan, Küçük Taşhan, Büyük Hamam ve Çay Hamam önemlidir. Büyük Cami bu eserler arasında en eskisiydi. Karasubazar'ın en önemli mimari eserlerinden olan, âdeta bir kale görünümündeki Büyük Taşhan, cephesindeki Türkçe manzum kitâbeden anlaşıldığı üzere hanın başağası Sefer Gazi Ağa tarafından 1065 (1655) yılında yaptırılmıştı. İki şerefeli minaresi olan bazilika tipi Han Camii ve bitişiğindeki tekkeyi ise 1727'de II. Mengli Giray Han inşa ettirmişti. Tekkenin kurucuları olan Halvetî dervişleri Konya'dan gelmişti. Mimari özellikleri Han Camii ile büyük ölçüde paralellikler gösteren yine bazilika tipindeki Şor Cami'nin de aynı dönemin eseri olması muhtemeldir.

Kırım Hanlığı döneminde şehirde zanaatlar da çok gelişmiştir. Bu devirde Karasubazar, Kalgay Sultan'ın idaresinde bir kaymakamlık merkezi olmuştur. Karasubazar'ın bir diğer önemli yönü, burasının hanlık protokolünde en önde gelen beyler olan Şırın beylerinin de merkezi oluşuydu. XVII. yüzyıl ortalarında Karasubazar'ı gezen Evliya Çelebi buranın nehrin iki tarafında mâmur bir kasaba olduğunu, güneyde bayırlar üzerinde Ermeni mahallesi, batıda düz sahrada bağlı bahçeli, kiremit örtülü 5502 müslüman evi bulunduğunu, halkının bir kısmını Anadolu'dan karışıklıklar sebebiyle kaçan Tokatlı, Sivaslı, Amasyalılar'ın oluşturduğunu ve kalesi bulunmadığını yazar. Ayrıca şehirde 2000 Ermeni, 500 Rum, 300 yahudinin yaşadığını belirtir. Ona göre burada beşi cuma camii olan yirmi

sekiz cami, beş medrese, sekiz mektep, dört büyük hamam, 1140 dükkân, on kahvehane ve kırk meyhâne vardı (Seyahatnâme, VII, 644-649).

Karasubazar, 1624-1675 yılları arasında dört defa Zaporog Kazakları'nın baskınına uğramış ve zarar görmüştür. 1736'da Bahçesaray'ın Kont Burchard Christoph von Münnich kumandasındaki Rus ordusunca istilâ ve tahrip edilmesi üzerine Feth Giray Han geçici olarak başşehrini Karasubazar'a taşımış, ancak General Douglas'ın idaresindeki Rus birlikleri Ağustos 1737'de Karasubazar'a hücum ederek büyük tahribata sebep olmuşlardır. O sırada Karasubazar'da yaklaşık 1000 ev, otuz sekiz cami, iki kilise

(biri Ermeni, diğeri Rum kilisesi) ve elli kadar değirmen olduğu bilinmektedir.

II. Katerina'nın Kırım'ın Rusya'ya ilhakına dair 1783 tarihli fermanının (Karasubazar Beyannâmesi) General Potemkin tarafından ilân edildiği yer olan Karasubazar, Rus yönetimi altında yarımada üzerinde Türk-İslâm demografik ve kültürel profilini en iyi koruyabilen birkaç şehirden biri olagelmiştir. Karasubazar'daki cami ve medreselerin önemli bir kısmı Çarlık Rusyası'nda da faaliyetlerini sürdürmüş, hanları, hamamları, kahvehaneleri, karakteristik evleri, dükkânları ve dar sokaklarıyla Türk İslâm şehri görünümü hemen bütünüyle korunmuş, geleneksel esnaf-zanaatkâr loncaları da giderek zayıflamasına rağmen kültürlerini XX. yüzyılın başına kadar getirebilmiştir. 1802'de şehirde on yedi cami, bir tekke ve üç müslüman mektebi olduğu kaydedilmektedir. Alman seyyahı Karl Koch 1844'te yirmi iki cami bulunduğunu ve bizzat yedi minare saydığını kaydeder. Bu rakamlar XIX. yüzyılın son çeyreğinde yirmi üç cami, üç medrese ve on beş ilk mektep olarak verilmektedir. XIX. yüzyıl boyunca şehir ahalisi çoğunluk olan Kırım Tatarları'ndan başka Ermeniler, Karaimler, Kırımçaklar ve Ruslar'dan oluşmaktaydı. 1897 resmî nüfus sayımında Karasubazar şehrinin nüfusu 12.968 olup bunun 6.330'u müslümandı.

XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Kırım Tatar millî uyanış döneminde Karasubazar önemli bir merkez haline geldi. Bu dönemde millî eğitim reformu olan "usûl-i cedîd"in en fazla benimsendiği

ve başarıyla uygulandığı yerlerden biri oldu; şehirde ıslah edilmiş müslüman ilk mekteplerinin yanı sıra Karasubazar Müslüman Cem‘iyyet-i Hayriyyesi mârifetiyle 1906’da bir de rüşdiye açıldı. Şehir bu dönemde ilk milliyetçi-inkılâpçı Kırım Tatar grubu olan “Genç Tatarlar”ın ve onların lideri Abdürreşîd Mehdî’nin faaliyet merkezi olarak da tanınmıştır. Genç Tatarlar’ın yayın organı Vatan Hâdimi gazetesi 1906-1908 yılları arasında burada yayımlanmıştır. Sonraları şair ve Türkoloji profesörü sıfatıyla büyük ün kazanacak olan Bekir Sıdkı Çobanzâde de Karasubazar’ın bu canlı millî faaliyet yıllarında yetişmiştir. Karasubazar, Çarlık döneminde de Kırım Tatar kimliğiyle temayüz etmekle birlikte Rus yerleşimi ve yatırımları da olmuştur. Bu arada 1914 yılında kurulan ve o zaman 500 işçinin çalıştığı uçak fabrikası dikkat çeker.

Kırım’da Sovyet hâkimiyetinin kurulmasının ardından şehirdeki Türk-İslâm varlığı çok büyük zarar gördü. Özellikle Stalin döneminde mevcut Türk-İslâm eserleri sistematik bir şekilde yok edildi. Bu tahribat, Kırım Tatarları’nın topyekün Kırım’dan sürüldüğü 18 Mayıs 1944 tarihinden sonra had safhaya ulaştı ve şehir içinde mesken olarak kullanılan binalar dışında bütün cami, medrese ve diğer İslâmî mimari unsurları ortadan kaldırıldı. Bu yok etme kampanyası sırasında izi bile bırakılmayan camiler arasında Han Camii, Şor Cami, Tokal Cami, Yenicami ve Tahtalı Cami sayılabilir. Sürgünle birlikte Kırım’daki Türkçe isim taşıyan bütün diğer yerleşim yerleri gibi Karasubazar’ın da ismi değiştirilerek Belogorsk’a çevrildi. Bugün şehirde kalabilen Türk-İslâm eserleri bazı evlerle Büyük Taşhan’ın yıkıntı halindeki ön cephe duvarlarından ibarettir. Bununla birlikte son yıllarda özellikle Türkiye’den gelen yardımlarla şehir içinde ve çevredeki yeni Kırım Tatar yerleşim yerlerinde yeni camiler inşa edilmekte ve İslâmî hayat canlanmaktadır. Yeni kurulan önemli Kırım Tatar kültür müesseselerinden biri de Bekir Sıdkı Çobanzâde Kütüphanesi’dir. Şehrin 1992’de nüfusu 18.045 olup bunun 4497’si Kırım Tatarları’ndan oluşmaktaydı. Bu tarihten itibaren yeni göçlerle nüfus dengesi Kırım Tatarları lehine giderek değişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 644-649; Gorodskie poseleniya v Rossiyskoy İmperii, St. Petersburg 1864, IV; Pamyatnaya kniga Tavriçeskoy gubernii na 1867 g., Akmescit 1867; V. H. Kondaraki, V pamyat stoletiya Krıma. İstoriya i arheologiya Tavridı, Moskova 1883; A. Bezçinskiy, Putevoditelpo Krımu, Moskova 1903, tür.yer.; Pervaya vseobşçaya perepis naseleniya Rossiyskoy İmperii, 1897 g. XVL. Tavriçeskaya guberniya, St. Petersburg 1904; Krım, Putevoditel, Akmescit 1926; B. V. Baranov, Krım Putevoditel, Moskova 1935, tür.yer.; Krım, Putevoditel, Akmescit 1982; S. M. Çervonnaya, İskusstvo Tatarskogo Krıma, Moskova 1995, tür.yer.; Şefika İdrisova, “Qarasuv Menim Öz Bazarım ...”, Yanı Dünya, Akmescit 24 Ocak 1992; Talât İlyasov, “Verba Volant, Scripta Manent”, Golos Krıma, Akmescit 26 Mayıs 1995; Enver Seferov, “Arhitekturnıe pamyatniki epohi Krımskogo hanstva. İz kulturnogo naslediya Krımskih tatar”, a.e. (14 Şubat 1997); Mirza Bala, “Karasu-Bazar”, İA, VI, 335-336; Carl Max Corpeter, “Ḳaraṣūbāzār”, EI² (İng.), IV, 629-630.

Hakan Kırımlı

KARAT

(bk. KIRAT).

KARATAY, Celâleddin

(bk. CELÂLEDDİN KARATAY).

KARATAY, Fehmi Ethem

(1888-1968)

Modern Türk kütüphaneciliğinin kuruluşunda önemli hizmetleri geçen kütüphaneci.

5 Ekim 1888'de İstanbul Eyüp'te doğdu. Babası Tophâne muhasebecisi Edhem Bey, annesi Cezâyir-i Bahr-i Sefîd defterdarlarından Dizdarzâde Ahmed Hayri Bey'in kızı Şekibe Hanım'dır. İlk öğrenimini Divanyolu'nda Burhân-ı Terakkî Mektebi'nde gördü, ardından Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne geçerek 1908'de buradan mezun oldu. Yüksek öğrenimine Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin mimari bölümünde başladı. Son sınıfta iken I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine yedek subay olarak orduya katıldı ve Çanakkale'de görev aldı. Mayıs 1915'te Arıburnu'ndaki süngü hücumunda yaralandı, iyileştikten sonra Anafartalar cephesine gitti. Aynı yılın sonbaharında bölüğü ile Irak cephesine sevkedildi. 1917'de burada İngilizler'e esir düştü ve diğer esirlerle birlikte Hindistan'da Bellary esir kampına gönderildi.

1920 yılı Haziranında esaretten kurtulup İstanbul'a döndüğünde Nişantaşı'nda Gazi Osman Paşa ve Üsküdar sultânîlerinde Fransızca öğretmenliğine başladı. Üç yıl kadar öğretmenlik yaptıktan sonra İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'ni düzenlemekle görevlendirildi. Dârülfünun'un teklifi üzerine kütüphanecilik kursu görmek için Ekim 1925'te Paris'e gönderildi. Burada daha önce Amerikalılar tarafından açılan ve modern kütüphanecilik metotlarını öğreten kütüphanecilik okuluna bir yıl

kadar devam etti. Dönüşünde, Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nin devredilmesiyle zenginleşen ve yeniden teşekkül eden İstanbul Dârülfünunu Kütüphanesi'ne müdür oldu. Artık esas mesleği olan mimarlıkla ilgisi kalmayan Fehmi Ethem, kendini bütünüyle kütüphaneciliğe vererek İstanbul Dârülfünunu Kütüphanesi'nin fiş katalogunu hazırlattı. Bu arada yeni elemanlar yetiştirdi ve kütüphanecilik kursları düzenlemeye başladı.

1926’dan 1936’ya kadar Harbiye Mektebi ile Fen Tatbikat ve Topçu okullarında, Yüksek Muallim Mektebi’nde, 1937’de Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu’nda öğretmenlik yapan Karatay, 1952-1956 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde misafir öğretim üyesi olarak Türk sanatı tarihi dersleri veren Albert-Louis Gabriel’in derslerini Türkçe’ye çevirdi ve Türkçe kaynakları kullanmasında ona yardımcı oldu.

Karatay 1937’de, yıllar önce İstanbul Arkeoloji Müzesi bünyesinde kurulan ve uzun süre eski eserlerin tescili ve korunması hususunda söz sahibi tek kuruluş olma özelliğini koruyan İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni’ne üye seçildi. Bu görevi ona tarihî nitelikteki mimari eserlerle de yakından ilgilenme fırsatı verdi. 1953’te İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi müdürlüğünden emekli olduysa da çalışmalarını aralıksız devam ettirdi ve Dolmabahçe Sarayı ile Ankara’da Cumhurbaşkanlığı Köşkü’nün kütüphanelerini düzenledi. İstanbul’da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki yazma eserlerin kataloglarını bu dönemde hazırladı. 20 Ocak 1968’de vefat eden Fehmi Ethem’in kabri Edirnekapı’daki Sakızağacı Şehitliği’ndedir. Meslekî eğitim görmüş olan ve çağdaş kütüphaneciliğin Türkiye’deki öncülerinden biri kabul edilen Fehmi Ethem’in kütüphaneciliğe dair ilk çalışmaları, bu konuda düzenlediği kurslarda verdiği ders notlarının taş baskısıyla yapılmış yayımlarından meydana gelmektedir.

Eserleri. 1. Kütüphanecilik (İstanbul 1341-1343). Konuyla ilgili bu ilk çalışmanın birinci bölümü daha sonra “Kütüphane, Tarifi, Menşei, Hulâsa-i Târîhiyyesi” başlığıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XVII/1 [1968], s. 15-23). 2. Kitâbiyât (İstanbul 1341-1343). Fehmi Ethem’in Dârülfünun Kütüphanesi’ne müdür olduktan sonra açtığı kurslarda verdiği ders notlarından meydana gelmektedir. 3. Tasnîf-i Âşârî Kavâidi (İstanbul 1341-1343). Kitapların tasnifinde onlu sistemle ilgili bir çalışmadır. 4. Les manuscrits orientaux illustrés de la Bibliothèque de l’Université de Stamboul (Ivan Stchoukine ile birlikte, Paris 1933). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde yer alan minyatürlü el yazmaları ve bunlardaki minyatürlerle ilgili bir eserdir. Beş bölümden meydana gelen kitaptaki Türkçe yazmalarla İran, Mısır, Türk-Mısır ve Hint yazmalarını Fehmi Ethem tanıtmış, minyatürler ise Ivan Stchoukine tarafından incelenmiştir. 5. Alfabetik Katalog Kaideleri

(İstanbul 1941). Küçük hacimli olmakla beraber sahasında ilk rehber kitap olma özelliğine sahiptir.

Fehmi Ethem Karatay'ın araştırmacılar için asıl büyük değer taşıyan bibliyografik çalışmaları da şunlardır: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Basmalar Kataloğu (İstanbul 1949); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu (2 fas., İstanbul 1951-1953; I. Kur'anlar ve Kur'anî ilimler, II. Tefsirler); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Basmalar Alfabe Kataloğu (2 fas., İstanbul 1951-1953); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu (I-II, İstanbul 1956); Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu (I-II, İstanbul 1961; I. Din, tarih, bilimler; II. Filoloji, edebiyat, mecmualar); Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu (İstanbul 1961); Topkapı Sara-yı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu (I-IV, İstanbul 1962-1969; I. Kur'an, Kur'an ilimleri, tefsirler; II. Hadis ve fıkıh [O. Reşer ile birlikte]; III. Akaid, tasavvuf, mecâlis, ed'iye, tarih, siyer, terâcim, bilimler; IV. Filoloji, edebiyat, mecmualar).

BİBLİYOGRAFYA

"Türk Kütüphaneciliğine Hizmet Edenler 2: H. Fehmi Ethem Karatay", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, I/1, Ankara 1952, s. 69-70; Müjgân Cunbur, "Fehmi Ethem Karatay", a.e., XVII/1 (1968), s. 3-7; Fehmi Ethem Karatay, "Hayatımdan Parçalar", a.e., XVII/2 (1968), s. 73-74; Necmeddin Sefercioğlu, "Karatay, Fehmi Ethem", TDEA, V, 191.

Semavi Eyice

KARATAY HANI

Kayseri’de XIII. yüzyıla ait Anadolu Selçuklu kervansarayı.

Kayseri-eski Malatya yolu üzerinde, Bünyan ilçesi Elbaşı bucağı Karadayı köyünün içindedir. Kitâbelerine göre giriş bölümü I. Alâeddin Keykubad, avlu bölümü II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde 638 (1240-41) yılında tamamlanmıştır. Anadolu Selçuklu dönemi tarihçilerine ve günümüze ulaşan vakfiyesine göre hanın kurucusu Celâleddin Karatay’dır.

Karatay Hanı, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde klasik şeklini almış olan sultan hanı plan şemasına göre yapılmıştır. Çevresinde çeşitli mekânların yer aldığı avlulu büyük bölümle bunun arkasında bulunan ve daha küçük olan kapalı bölümden meydana gelmektedir. Hanın duvarları ve örtü sistemi düzgün kesme taş kaplamaya sahiptir. Beden duvarları altısı köşelerde olmak üzere on sekiz adet kule ile desteklenmiştir. Giriş cephesinde demet pâye biçiminde örgülü destek kuleleri ve yıldız biçiminde köşe kuleleri, diğer cephelerde üçgen, sekizgen, dörtgen ve yuvarlak kesitli destek kuleleri bulunmaktadır.

Cepheden dışa taşkın ve yüksek tutulan avlu taçkapısı, geometrik ve bitki motifli bordürlerin yanı sıra özellikle insan ve hayvan tasvirleriyle dikkat çekmektedir. Dekoratif olmalarının ötesinde bitki kıvrımları arasına gizlenen bu figürler, Orta Asya şaman geleneklerine kadar uzanan bereket getirici ve kötülüklerden koruyucu sembolik anlamlar taşımaktadır. Kapının mukarnaslı kavsarasını kuşatan bitki motifli bordürün bir ucunda karşılıklı olarak iki aslan ve iki çıplak kadın kabartması, diğer ucunda üst üste boğa ve insan başları bulunmaktadır. Köşe sütunçelerinin iki yüzüne kuş ve aslan kabartmaları, nişin iç yüzündeki iki panoya da rûmî kıvrımları arasında ikişer siren kabartması işlenmiştir. Giriş cephesindeki iki çörtenden biri kanatlı aslan, diğeri ise iki boğa kabartması arasında çömelmiş bir insan tasviri şeklindedir.

Karatay Hanı’nın 13 m. uzunluğundaki giriş eyvanının solunda planı Kayseri

yakınlarındaki Hızır İlyas Köşkü'ne benzeyen özel mekân grubu ve sonradan türbe olarak düzenlenen yıldız tonozlu çeşme eyvanı yer almaktadır. Ahşap bir paravanla kapatılan çeşme eyvanının kemerinin üstünde mukarnaslı nişler içinde fil, aslan, boğa, ejderha, kuş, tavşan vb. on beş adet küçük hayvan figürü sıralanmaktadır. Giriş eyvanının avluya bakan kemerini ise ejderha başları ile sonuçlanan düğümlü geçme motifi kuşatmaktadır. Giriş eyvanının diğer yanındaki kubbeli bölüm hanın mescididir. Mescidin geometrik ve bitki motifli bordürlerle kuşatılan kapısı avlu cephesinde yer almaktadır. Cephenin diğer yanındaki basamakların ulaştığı kalkan duvara açılan kapı ve niş ezan köşkü işlevine sahiptir. Mescidin doğusunda yer alan koridordan kendi içinde bir düzenleme gösteren hamam bölümüne geçiş sağlanmıştır. Hamam bölümü, genel şeması ve örtü sistemiyle Kayseri Sultan Hanı'nın hamamına benzemektedir. Külhan ocağının ağzı hanın beden duvarlarına açılmıştır ve sıcak su duvarların içindeki toprak borularla üç mekâna dağılmaktadır. Avlunun bir kenarında revak, diğer kenarında tonozlu odalar yer almaktadır.

Hol bölümü enine yedi nefli olarak düzenlenmiştir. Sivri kemerli beşik tonozla örtülü yan nefler, daha yüksek olan orta nef tarafından dikine kesilmektedir. Orta nefin merkezine dıştan piramidal külâhla örtülü bir kubbe yerleştirilmiştir. Giriş bölümünde orta nefin iki yanındaki nefler sekiler halinde yükseltilerek yolculara ayrılırken en dıştaki nefler, hol bölümünü çepeçevre saracak şekilde hayvanlar için düzenlenmiştir. Sekilerin dış neflere bakan kenarlarında blok taştan işlenmiş yemlik ve yalaklar bulunmaktadır. Hol bölümünün dışa taşkın ve yüksek taçkapısı sivri kemer tonozludur. Geometrik örgülü bordürlerle kuşatılmış olan bu taçkapı, genel şema ve bazı süsleme detaylarıyla Ağzıkara Han'ın hol bölümündeki taçkapısıyla benzerlik göstermektedir.

Döneminin tek milletlerarası ticaret fuarı olan Yabanlı Pazarı'na yakınlığı ve işlek bir ticaret yolu üzerinde bulunması sebebiyle Karatay Hanı'nın çevresinde bir ticaret merkezinin geliştiği bilinmektedir. Anadolu'nun milletlerarası ticaretin dışında kalmasından sonra han XVI. yüzyılda zâviyeye dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

E. Naumann, Von Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat, München-Leipzig 1893, s. 240-241; a.mlf., “Seldschukische Baudenkmäle in Kleinasien”, Süddeutsche Bauzeitung, [baskı yeri yok] 1896, s. 22, rs. 7; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334; a.mlf., “Einige İslamische Denkmäler Kleinasiens”, Studien zur Kunst des Ostens, Festschrift J. Strzygowski, Wien 1923, s. 243-247, lv. XXVIII-XXIX; a.mlf., “Anadolu’da İslâmî Kitâbeler-Karatay-Hanı”, TOEM, sy. 33 (1331), s. 513-523; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1931, I, 98-100; M. Ferit Uğur - M. Mesud Koman, Selçuklu Büyüklerinden Celâlüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayatı ve Eserleri, Konya 1940, s. 31-36; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I, 118-122; K. Otto-Dorn, “Darstellungen des Turco-Chinesischen Tierzyklus in der Islamischen Kunst”, In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 131-165; H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts-Ornamente, Berlin 1976, II, 148-152, lv. 99-113; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul 1985, s. 80-81; Şebnem Akalın, Karatay Han’ın Mimari Tarihi İçinde Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Karatayhan’ın Çeşme Eyvanını Kuşatan Hayvan Figürleri ile İlgili Bazı Yorumlar”, STAD, II/5 (1989), s. 54-61; G. de Jerphanion, “Mélanges d’archéologie anatolienne”, MUSJ, XIII (1928), s. 101-102; Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri, III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 17-171; J. P. Roux, “Lé décor animé du caravansérail de Karatay en Anatolie”, Syria, XLIX, Paris 1972, s. 371-397.

Şebnem Akalın

KARATAY MEDRESESİ

Konya’da XIII. yüzyıla ait en önemli Selçuklu medreselerinden biri.

Alâeddin tepesi eteğinde Kemaliye Medresesi karşısında yer alan yapı merkezî avlusunu örten kubbesi, çini dekorasyonundaki zenginlik ve incelik bakımından diğer medreselerden ayrılır. Mimarı bilinmeyen eser, avlusu kubbeli medrese şemasına uygun olarak planlanmış ve taçkapı kitâbesine göre 649 (1251) yılında Sultan II. İzzeddin Keykâvus zamanında Celâleddin Karatay tarafından yaptırılmıştır. Medresenin Selçuklu devrinde Konya’nın kültür hayatında önemli bir yer tuttuğu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî çağı derviş ve fakihlerinin bir buluşma ve toplantı yeri olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. XIX. yüzyıl sonlarında terkedilmiş olan yapı 1954’te onarılmış, Konya Müzesi Çini Eserleri seksiyonu olarak yeniden kullanılmaya başlanmıştır.

Plan olarak orta avlunun örtülmesiyle şekil kazanan ve kendine özgü bir gelişme izleyen medrese tipleri arasında yer alır. Taçkapısı ile ana kütle arasındaki boşluk, bugün mevcut olmayan kısımlar, gerçekte bu kesimin nasıl bir plana sahip olduğu konusunda değişik görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmaktadır. Mevcut mimari izler ve benzeri diğer eserlere göre bütünleştirilen planın simetrik ve dengeli bir kuruluş gösterdiği söylenebilir. XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılmış olan Tokat ve Niksar’daki Yağıbasan medreselerinin ardından daha gelişmiş bir planın ortaya çıkması beklenen bir sonuçtur.

Dış cephede tezyinatın yoğunlaştığı taçkapı, cephenin tam ortasında değil güneydoğu köşeye (sola) doğru çekilmiş durumdadır. Yer yer gri-beyaz mermer uygulaması renk unsurunu arttırırken Ortaçağ Selçuklu tezyinatının hemen bütün unsurları kullanılmıştır. En üstteki enli kitâbe Selçuklu sülüsüyle inşa tarihini ve Karatay’ın ismini vermektedir. Bunun altındaki yüzey, sivri kemeri kuşatan iri düğümler yapan bir geometrik örgü ve üç kabara ile dolgulanmıştır. İki renkli, kakma tekniğinde tasarlanmış düğüm motifinin aynı şehirdeki Alâeddin Camii’nin taçkapısında tekrarlanışı her iki yapıyı birbirine yaklaştıran anlamlı bir benzerlik unsurudur. Sivri

kemerin içine yerleştirilen mukarnaslı kavsara tepe kısmında düz bir çizgi ile âdeta kesilmiştir. Burmalı sütunçelerin iki yanındaki çift renkli büyük panolar, kilim desenlerini andıran

geometrik bir kompozisyon düzeni gösterir. Dikdörtgen kapı boşluğunu çeviren kitâbeli bitkisel çerçeve ve lentoya oturan profilli kilit taşları tezyinî etkiyi büsbütün arttırmaktadır.

Taçkapıdan geçilince ulaşılan, günümüzde bahçe görünümündeki kısmın zamanında kubbeyle örtülü bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Bu kesimde ana binaya üst seviyede bitişik Türk üçgenlerine ait izler bunların geçiş unsurları olduğunu ve 7,60 × 7,60 m. ölçüsünde bu kare mekânın bir kubbeyle örtülü bulunduğunu gösterir. Giriş holü niteliğindeki bu kesimden küçük bir kapıyla büyük kubbeli orta mekâna geçilir.

Yapının en önemli kısmı olan 12 × 12,10 m. ölçülü orta mekân, bütün yapı unsurları ve muhteşem bezemesiyle günümüze kadar ulaşmıştır. Duvarlar, kubbe kasnağı ve kubbenin iç yüzeyi çinilerle bezenmiştir. Burada kare bir havuz, yuvarlak bir çanak ve kıvrımlı su yolundan oluşan bir su tesisi yer alır.

Orta mekânın her iki yanındaki tonozlu mekânların orijinal durumu bozulmuş, buralara geçit veren kapıların bir kısmı örülerek dekoratif nişler elde edilmiştir. Batıdaki büyük eyvan, tonozu, büyük penceresi ve çini dekorasyonuyla orta mekâna açılan önemli bir hacimdir. Ana eyvanın iki yanında yer alan mekânlardan soldaki türbe olarak değerlendirilmiş olup Celâleddin Karatay’ın sandukası burada bulunmaktadır. Simetriğinde yer alan diğer mekân da göz önüne alındığında yapının doğu köşelerinde de benzeri mekânların yer alması gerektiği düşüncesi ağır basar.

Yarım küre formuna ulaşan kubbenin pandantifler aracılığı ile duvarlara oturması, eyvanın ana mekânla bütünleşme tarzı daha sonraki gelişmelere öncülük etmekte, cami mimarisinin gelişmesine de yol açmaktadır. Merkezî alanı örten kubbenin yükü köşelerde, üçgen panolardan oluşan yelpaze pandantiflerle alt yapıya aktarılmaktadır. Kubbenin eteklerinden köşelere doğru daralan yüzeyler kubbeden gelen biçim ve renk etkilerini dört köşede toplar. Pandantifler, arşitektonik bir görevi en olgun biçimde yerine

getirmekle kalmayıp iç mimarinin renk bütünlüğünü sağlayan güçlü bir eleman olarak mekâna katılır. Üçgen panolar halindeki bu geçiş elemanlarının yüzeylerinde kûfî yazı ile Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ile Dâvûd, Îsâ ve Mûsâ adları yazılıdır. Pandantiflerin üst kısmında oluşan yirmi dört kenarlı çokgene oturan kubbenin etek kısmında, rûmî ve palmetlerle süslü ince bantlarla ince bitkisel kıvrım ve düğümlerle işlenmiş âyet frizi yer alır. Kubbedeki tepe açıklığının etrafı da yine bir kitâbe friziyle çevrilidir. Bütünüyle mozaik çini tekniğinin uygulandığı bu yüzeyler kubbe içini dolduran büyük geometrik kompozisyonu çerçevelemektedir.

Ana mekâna girildiğinde kubbe yüzeyini kaplayan fîrûze, lâcivert çiniler ve bunlar arasındaki beyaz alçı şeritler seyredenlere gökyüzünü hatırlatmaktadır. Bu kompozisyon günümüze kalabilmiş sayılı örneklerden biridir. Uzaktan seyredenler üzerinde derin etkiler bırakan bu kompozisyonun göze çarpan ilk özelliği birtakım yıldızlardan kurulmuş olmasıdır. En alttan başlayarak tepe açıklığına kadar büyük bir düzen içinde istiflenen yirmi dört kollu yıldızlar farklı düğümlerle birbirine bağlanarak sistemi tamamlamaktadır. Karatay Medresesi'nin kubbesi grafik düzeni ve renk seçimi bakımından son derece anlamlıdır. Parıldayan yıldızlarla gökyüzü izlenimi, bir yandan kozmogonik bir anlamı vurgularken öte yandan mozaik çini tekniğinin ulaşabileceği sınırları göstermektedir. Özellikle kubbedeki dairesel açıklık ve bunun altına düşen havuz dolayısıyla yapıya rasathâne kimliğini yakıştıranlar olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ferit Uğur - N. Mesud Koman, Selçuklu Büyüklerinden Celâleddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayatları ve Eserleri, Konya 1940, s. 546; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 122-123; Konyalı, Konya Tarihi, s. 845-876; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 51-53; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 160-166; a.mlf., "Konya'da Karatay Medresesi Portali Kitabeleri", Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 163-168; Metin Sözen,

Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 63-68; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 63-70; Abdülkadir, "Karatay Medresesi", TOEM, XXIII (1930), s. 532; Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", TTK Belleten, XII (1948), s. 17-171; Zeki Oral, "Kubadabad Çinileri", a.e., XVII (1953), s. 209-222; Selçuk Mülayim, "Konya Karatay Medresesi'nin Ana Kubbe Geometrik Bezemesi", STY, XI (1982), s. 111-132; Tanju Cantay, "Konya Karatay Medresesi'nin İnşa Tarihi ve Kapısının Mimari Kuruluşu", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 6, Ankara 1987, s. 25-30; Kamil Uğurlu, "Bilgiye Açılan Kapılar: Karatay ve İnce Minareli Medreselerin Kapıları", Yeni İpek Yolu, sy. 1, Konya 1998, s. 211-222; Günay İbrahim Çırakman, "Karatay Medresesinde Görülen Rumi Motifleri", Antik ve Dekor, sy. 51, İstanbul 1999, s. 110-118.

Selçuk Mülâyim

KARAVEZİR MEHMED PAŞA

(ö. 1195/1781)

Osmanlı sadrazamı.

1148’de (1735-36), günümüzde Nevşehir’in bir ilçesi olan ve ismini kendisinin verdiği Gülşehir’de (Arapsun köyü) doğdu. Babasının adı Ali’dir. Ailenin seyyid zümresine mensup bulunması sebebiyle Seyyid lakabıyla da anılır. 1160’ta (1747) getirildiği İstanbul’da dayısı aşçıbaşı lakaplı surre emini Süleyman Ağa’nın himayesiyle saray mutfağına alındı. Yeniçeri Ocağı zâbitlerinden Hacı Odabaşı’nın yanında yetişti ve 1173’te (1759-60) Teberdârân-ı Hâssa Ocağı’na kaydedildi. Burada mâbeyinci Tırnakçı Mustafa Ağa’nın baltacılığını yaptı, güzel yazı yazması ve yazı tekniklerini bilmesi dolayısıyla Enderun’da Hazine Odası’na alınarak ikinci yazıcılık görevine getirildi (13 Şâban 1175 / 9 Mart 1762).

Kardeşi helvacı Mustafa Ağa’nın Şehzade Abdülhamid’in kahvecibaşısı bulunması sebebiyle şehzadeyle yakınlık kuran Seyyid Mehmed onun bazı yazılarını kaleme aldı. Abdülhamid’in tahta çıkışının ardından alışılmamış olduğu belirtilen bir uygulamayla Has Oda’ya nakledildi ve mâbeyinci ağaları arasına katıldı. 21 Zilkade 1187’de (3 Şubat 1774) hazine kethüdâsı ve 3 Muharrem 1189’da (6 Mart 1775) silâhdar oldu. Padişah tarafından kendisine çeşitli imtiyazlar ve bazı mülkler bağışlanan (TSMA, nr. D 7286, nr. E 362, 741) Seyyid Mehmed bu sonuncu görevi sebebiyle silâhdar unvanıyla da anılmaya başlandı. Yeni padişahın ilk yıllarında başta sadrazamlar olmak üzere üst dereceli devlet ricâlinin seçiminde rol oynadı. Nitekim kaynaklarda, padişahın ilk sadrazamı İzzet Mehmed Paşa’nın ardından Derviş Mehmed, Dârendeli Mehmed ve Kalafat Mehmed paşaların bu göreve geliş ve gidişlerinde onun tavrının da etkili olduğu belirtilir. Kısa bir müddet sonra da kendisine sadrazamlık yolu açıldı. Yangın ve kundaklama dedikoduları yüzünden İstanbul halkının kapıldığı endişe ve korkuları gideremeyen Sadrazam Kalafat Mehmed Paşa’nın görevden uzaklaştırılmasının ertesi günü 9 Şâban 1193’te (22 Ağustos 1779) kendisine vezirlik rütbesi verilerek sadrazamlık makamına getirildi (BA,

A.RSK, nr. 1601, s. 14).

Etkisi ve serbest hareket edebilme imkânı kendisinden önce görev yapan sadrazamlardan farklı olan Mehmed Paşa, merkez bürokrasisinde birtakım değişiklikler yaparken vezirlerin yer değişikliklerini en alt seviyede tuttu. Kendisinden devletin düzgün gitmeyen işlerini düzelteceği ümit edildiğinden hızlı ve tempolu bir çalışmaya girişti. Sâdâbâd'da padişahın da katıldığı küçük çaplı tatbikatlar yaptırdı. Askerin eğitimine ve askerî malzemenin teminine, sınır kalelerinin tahkimine çalıştı. Kâtiplerin mesai saatlerini belirleyerek rüşveti önlemenin de dahil olduğu birtakım yeni düzenlemeler getirdi. Darphâne'de de yeni uygulamalara girişti, devletin tahsilâtını hızlandıran bir sistem geliştirdi ve bu faaliyetleriyle padişahın takdirini kazandı.

I. Abdülhamid'in kendi hatlarında "bi'l-istiklâl" sadârette bulunduğu ve gece gündüz çalıştığı ifade edilen Seyyid Mehmed Paşa yakalandığı kara hummanın (tifo) etkisiyle 25 Safer 1195'te (20 Şubat 1781) vefat etti (TSMA, nr. E 2444/21). Diğer bir rivayette ise ölüm sebebi gözlerine perde inmesine yol açan hastalığa bağlanır. Padişahın beş yaşındaki ilk oğlu Mehmed de aynı gece vefat ettiğinden sadrazamın cenaze namazı mûtat olan Fâtih Camii yerine Yeni Vâlide Camii'nde kılındı ve Bahçekapı'daki I. Abdülhamid'in türbesi bitişiğine defnedildi.

Ölümünden iki gün sonra sayımı yapılan malları arasında oldukça kıymetli eş-yaların bulunduğu tesbit edilmiştir. Buradaki eşya listesi onun gözlüklü, "duhan" kullanan, hayli kitap ve risâle biriktirmiş ve borçlanmış bir kimse olduğunu ortaya koyar. Akrabalarını kayırması dolayısıyla tenkide uğramış olan Mehmed Paşa hakkında I. Abdülhamid kendisine gönderdiği hatt-ı hümâyunlarda, "Benim vezîr-i muhlis ve çâker-i mütehassısım", "çırâğ-ı hâssım, nizâm-ı devletim, vezîr-i bî-nazîrim" (BA, Ali Emîrî - I. Abdülhamid, nr. 347; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7153) şeklinde takdir edici ifadeler kullanmıştır. Kara, Karavezir lakaplarıyla anılmasına yol açan esmer teni, kısa boyu ve saraydan çıkma olması dolayısıyla bazı devlet adamlarınca hafife alındığı, ancak zeki ve nüktedan bir kimse olduğu kaynaklarda belirtilir.

Mehmed Paşa'nın en önemli hayratı doğduğu köy olan Arapsun'da

yaptırdığı külliyedir. Damad İbrâhim Paşa'nın Muşkara'yı Nevşehir yapması örneğinden hareket eden Mehmed Paşa, Nevşehir'e 20 km. uzaklıktaki Arapsun'un adını Gülşehir olarak değiştirmiş, burada inşasını tamamladığı külliyeye vakıflar tahsis etmiştir. 21 Muharrem 1194 (28 Ocak 1780) tarihli olup üzerinde padişahın hattı bulunan vakfiyesine göre (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2570) Gülşehir'de cami, dershaneli medrese, dükkânlar, köyün çeşitli yerlerinde altı çeşme yaptırmış, yine burada bir camisi bulunan ve onun İstanbul'da yetiştirilmesini sağlayan aşçıbaşı Süleyman Ağa'nın vakfını kendi vakfına katarak desteklemiştir. Bu eserlerden günümüzde cami, kütüphane olarak kullanılan medrese ile biri meydan çeşmesi ayarında olmak üzere dört çeşme ayaktadır. Mehmed Paşa, Gülşehir'e derbend statüsü kazandırarak vergilerde indirim sağlamış ve daha sonra bir kadı tayiniyle buranın bir kaza merkezi olmasını temin etmiştir. Onun koyduğu isim uzun yıllar yaygınlık kazanamamış,

Gülşehir adı 1948 yılından itibaren resmî olarak kullanılmaya başlanmıştır. İstanbul'da da Eğrikapı dışındaki Savaklar Mescidi'nin ahşap minaresini tuğla ile yenilediği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 142, 362, 741, 1926, 2020, 2444/21, 2571, 2704, 2743, 3356, 3845, 4722, 5224/4, 7029/298, 9722, 9747, 11393; D 2859, 3056, 4105, 4759, 4781, 5914, 5915, 5957, 6379, 6401, 7286, 7955, 8094; BA, MD, nr. 176, s. 1/h.1; nr. 178, tür.yer.; nr. 179, s. 37/h.2; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 14; BA, Dîvân-ı Hümâyun, Tahvil Defterleri, nr. 16; BA, Ali Emîrî - I. Abdülhamid, nr. 347, 1021, 25374; BA, HH, nr. 8818, 11712, 11437, 58504; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 1; nr. 4892, 4976; BA, Cevdet-Saray, nr. 705; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7153, 7290, 8152; BA, Cevdet-Maarif, nr. 637; BA, D.BŞM, Muhallefât Halîfeliği, nr. 12876, s. 2-3; VGMA, Haremeyn Defterleri, nr. 9, s. 41, 57, 62, 64, 66, 72-73; Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa Vakfiyesi ve Zeyilleri, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2570; Sırkâtibi Mustafa, Rûznâme-i Sultan Abdülhamîd Hân, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.121, vr. 18b, 19a-20b,

23b, 24b; İsmail Zihnî v.dğr., Rûznâme-i Sultan Abdülhamîd Hân, TSMA, nr. E 12360, vr. 5b, 8a, 14a; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 9-12; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), III, 45, 61, 80; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 235; II, 177-178; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 17; Sâdullah Enverî, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 67, II, vr. 116a-117a, 120a-122a, 126b, 132b, 140b-141b; Kethüdâzâde Saîd, Târîh-i Sefer-i Rusya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr.15a-b; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ: Hadîkatü’l-vüzerâ Zeyli, İstanbul 1271, s. 31-32; Vâsıf, Mehâsinü’l-âsâr, TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 18b, 50b, 61b-62a, 97b, 99b; Süleyman Fâik, Sefînetü’r-rüesâ Zeyli, İstanbul 1269, s. 117-118; Tayyârzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, II, 109-113; Cevdet, Târih, II, 3, 49-50, 128-136, 139-155, 336; Sicill-i Osmânî, IV, 258-259; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 356, 384, 389; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 473-475.

Fikret Sarıcaoğlu

KARAVİYYÎN CAMİİ

(جامع القرويين)

Fas şehrinde Mağrib'in en meşhur cami ve külliyelerinden biri.

İdrîsî Emîri II. İdrîs devrinde Endülüs'ten Fas'a göç edenlerin yerleştirildiği doğu tarafındaki mahalleye (Udvetülendelüs) 192 (808) yılında Câmiu'l-eşyâh, Kayrevan'dan göç edenlerin yerleştirildiği batı tarafındaki mahalleye de (Udvetülkaraviyyîn) 193'te (809) Câmiu'ş-şürefâ adlı camiler inşa edilmişti. Bunların zamanla ihtiyacı karşılamaması üzerine, I. Yahyâ b. Muhammed döneminde Kayrevan'daki Şiî hâkimiyetinden kaçarak Fas'a gelen fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Fihrî'nin kızı Fâtıma tarafından 245 (859) yılında önceleri kendi adıyla, Zenâteler'in hâkimiyetinin ardından Karaviyyîn diye anılan cami yaptırıldı. IV. Yahyâ b. İdrîs b. Ömer'in Fâtımîler'e biat etmesiyle Fas Fâtımî hâkimiyetine girinceye kadar Karaviyyîn Camii'nde vakit namazları kılındı; cuma hutbeleri ise Câmiu'ş-şürefâ'da okundu. Fâtımî hâkimiyetiyle beraber cuma hutbeleri daha geniş bir mekâna sahip olan Karaviyyîn Camii'nde okunmaya başlandı ve ilk hutbe fakih Ebû Muhammed Abdullah b. Ali tarafından okundu (307/919). Hâkimiyet alâmeti olan cuma hutbeleriyle birlikte Karaviyyîn Camii'nin minberi siyasî mücadelelerin, fikrî tartışmaların merkezi haline geldi. 387'de (997) Fas yeniden Emevî hâkimiyetine girince Halife II. Hişâm'ın isminin yer aldığı yeni bir minber konularak Karaviyyîn Camii'nin bu fonksiyonu devam ettirildi. Yûsuf b. Tâşfîn'in 462 (1070) yılında Fas'a girmesiyle birlikte Fas şehrinin Endülüs ve Karaviyyîn mahallelerini ikiye ayıran surlar yıktırıldı ve Karaviyyîn Camii'nde pek çok kişi öldürüldü (Selâvî, I, 29). Merînîler'in iktidara gelmeleri ve Fas'ı siyasî merkez edinmeleriyle (648/1250) Karaviyyîn Camii'nin minberi hükümet tebliğlerinin de okunduğu bir mekân oldu.

Caminin gerek bakım ve onarımı gerekse burada yürütülen dinî hizmetlerle kültürel faaliyetlerin masrafları için erken dönemlerden itibaren vakıflar kurulmuştur. VI. (XII.) yüzyılda Karaviyyîn vakıflarının yıllık geliri 60.000 dinara ulaşmıştı. Siyasî mücadeleler bu vakıflardan bir kısmının talan

edilmesine yol açmış, 723’te (1323) vakıf kayıtlarının önemli bir kısmı yangında yok olmuştu. Filâlîler’den Mevlây Reşîd, sahipleri tarafından belgelenemeyen Karaviyyîn’e ait vakıfları geri aldı. Zaman zaman bu uygulamalar tekrarlanmışsa da Karaviyyîn’e ait vakıfların bir kısmı elden çıkmıştır.

Karaviyyîn Camii Fas’taki bütün camilere örnek olmuştur. Özellikle kültür hayatında bırakmış olduğu izlerden dolayı mânevî değeri ve fazileti hakkında çeşitli rivayetler nakledilmiş ve İslâmiyet’in kutsal kabul ettiği Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ ile mukayesesi yapılmıştır. Cami, inşasından itibaren ilmî hayatın inkişafına kaynaklık eden bir eğitim ve kültür merkezi olarak ortaya çıktı. Murâbıtlar’ın Merakeş’i başşehir yapmasıyla birlikte (454/1062) Karaviyyîn Camii İslâm dünyasının en önemli kültür merkezlerinden biri haline geldi. Bu tarihten itibaren mevcut olan ders halkaları dinî ilimler ağırlıklı olmak üzere hususileşti. Merînîler zamanında Mağrib medeniyeti en yüksek seviyesine ulaşmış ve buna en önemli katkılar Karaviyyîn müesseseleri tarafından yapılmıştı. Merînî hükümdarlarının saraylarında İbn Haldûn, İbnü’l-Hatîb, İbn Battûta gibi âlimlere büyük itibar gösteriliyordu. Merînîler Fas’a siyasî bir merkez mertebesi vermekle kalmamışlar, Karaviyyîn ve yeni Fas camisinin etrafına medreseler ve kütüphaneler inşa etmişlerdi. Bütün bunlar, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden ve İspanya’dan yoğun bir talebe zümresinin Fas’a gelmesine sebep olmuştu. İspanya’nın hıristiyanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra pek çok âlim Fas’a gelerek Karaviyyîn medresesinin eğitim kadrosuna katılmıştı. Eğitim ve öğretim alanında Muvahhidler’le başlayan ve Merînîler’le zirveye ulaşan gelişmeler dikkate alınarak Karaviyyîn Medresesi’nin dünyanın eski üniversitelerinden biri olduğu ileri sürülmüştür (Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn, I, 113-115). Karaviyyîn Medresesi’nde, Mağrib’de diğerlerine göre daha çok yayılmış olan Mâlikî mezhebine dayalı bir eğitim sistemi kurulmuşsa da öteki mezheplere ait bilgiler de öğretilmiştir. Kuzey Afrika’nın Fâtımî hâkimiyetine girdiği dönemde Karaviyyîn ulemâsı ile Mısır ulemâsı arasındaki ilişkiler yoğunlaşmıştır. Karaviyyîn Medresesi, hem Endülüs hem de Fâtımîler’den ve bunlara bağlı olarak meydana gelen siyasî ihtilâflardan etkilenmişse de “Karaviyyîn ekolü” adı verilebilecek bir özgünlükten bahsedilebilir (İbn Ferhûn, II, 239). Sömürge idaresi döneminde Selefî düşünce ile milliyetçiliğin bağdaştırılması yönünde bir

gelişme görülmüş ve Mağrib'de Selefîliğin yerleşip yayılmasında Karaviyyîn Medresesi'nin önemli rolü olmuştur (Muhammed el-Fellâh el-Alevî, s. 19 vd.).

Karaviyyîn Medresesi Fas'ın bağımsızlığa kavuşmasından (1956) sonra modern bir üniversiteye dönüşmüş olarak İslâmî öğretime devam etmektedir. Ancak Câmiatü'lKaraviyyîn'in Merakeş, Tıtvân ve Agādîr şehirlerinde çeşitli fakülteleri açılmış, böylece Fas şehrinin dışına taşınarak Karaviyyîn Camii'nden kopmuştur. 1000 yıllık bir geçmişe sahip olan Karaviyyîn Medresesi'nde eğitim ve öğretim halka açık olarak yapılıyordu. Camiyi ziyarete

gelenler âlimler tarafından verilen dersleri takip etmekte serbestti. Karaviyyîn Medresesi'nde verilen dersleri dinlemek için gündüzleri belirli bir saatte dükkânların kapanması âdet haline gelmişti.

Caminin külliyesinde yer alan Karaviyyîn Kütüphanesi ayrı bir önem taşımaktadır. Karaviyyîn Camii'nin yapılmasıyla birlikte mushaflar ve bazı hadis kitapları özel bir bölümde yer alıyordu. Bunun dışında saray, medrese kütüphaneleri ve özel şahıslara ait kütüphaneler de vardı. Bütün bu koleksiyonlar Karaviyyîn Kütüphanesi'nin çekirdeğini teşkil etmiştir. Merînî hükümdarlarından Ebû İnân el-Merînî Karaviyyîn Camii'nde bir kütüphane oluşturmuştur. Kapısı üzerinde yer alan kitâbeden Cemâziyelevvel 750'de (Temmuz 1349) yapıldığı, hükümdarın buraya çeşitli kitaplar vakfettiği ve kütüphanenin işleyişiyle ilgili bazı kurallar koyduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, meşhur eseri el-ʿİber'in bir nüshasını Karaviyyîn Kütüphanesi'ne vakfedilmek üzere gönderdiğini kaydeder (Muḳaddime, I, 290). Yazma eserler açısından İslâm dünyasının en zengin kütüphanelerinden biri olan Karaviyyîn Kütüphanesi'nde kâğıt ve ceylan derisi üzerine yazılmış, aralarında Sultan Ahmed el-Mansûr tarafından hediye edilmiş olanın da bulunduğu çeşitli mushaflar yer alır. Dinî eserlerin yanında tıp, felsefe ve matematik bilimine ait kıymetli eserler mevcuttur. Bunların önemli bir kısmı Abbâsîler döneminde yapılmış tercümelerdir ve bunlar arasında Yuhannâ dönemine ait bir İncil de bulunmaktadır.

Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in ve diğer bazı hükümdarların saray kütüphaneleri Karaviyyîn'e nakledilmiştir. 685'te (1286) Kastilya kralı olan IV. Sancho ile

Merînî Ebû Yûsuf Ya‘kūb arasında yapılan antlaşmadan sonra Fas’a gönderilen on üç deve yükü kitap Karaviyyîn Kütüphanesi’ne konmuştur. Filâlîler’den Mevlây İsmâil’in esir alınan her hıristiyanı 100 kitap karşılığında serbest bırakması koleksiyonları zenginleştirmiştir. Gerek Filâlîler gerekse Sa‘dîler ve onlardan sonra gelenler Karaviyyîn Kütüphanesi’ni geliştirmek için büyük çaba göstermişlerdir. Günümüzde Karaviyyîn Kütüphanesi Fas’ın en önemli millî kütüphanelerinden biridir. Muhammed Âbid el-Fâsî, Karaviyyîn Kütüphanesi’nde bulunan yazmaların katalogunu neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Mesâlik, II, 795-798; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 230; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1973, s. 54-76; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 239; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 290; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 27, 52-78; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 29, 76-78; Câmiʿatü’l-Ḳaraviyyîn fî ẕikrihe’l-miʾeti baʿde’l-elf: 245-1379, Muhammediye, ts. (Vezâretü’t-terbiyeti’l-vatanî); Roger le Tourneau, Fâs fî ʿaṣri Benî Merîn (trc. Nikola Ziyâde), Beyrut 1967, s. 21, 28-29, 38, 174, 193; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, I-III; a.mlf., Câmiʿatü’l-Ḳaraviyyîn, Muhammediye, ts. (Vezâretü’t-terbiyeti’l-vatanî); Muhammed Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti’l-Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1400/1979-80, I-II; Hüseyin Mûnis, el-Mesâcid, Küveyt 1981, s. 188-193; a.mlf., Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1992, I, 289, 389, 411, 413, 415; T. Burckhardt, “Fez”, City of Islam, Cambridge 1992, s. 3, 8-9, 109-128; Muhammed el-Fellâh el-Alevî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn ve’l-fikrü’s-selefî: 1873-1914, Dârülbeyzâ 1994, s. 19 vd.; G. Deverdun, “al-Ḳarawiyyīn”, EI² (İng.), IV, 632-635; İbrâhim Harekât, “Fas”, DİA, XII, 188-190, 200-202.

Abdülhâdî et-Tâzî

MİMARİ.

Karaviyyîn Camii küçük bir camiden başlayarak çeşitli tamir, tâdilât ve genişletmeler sonucunda şimdiki şeklini almıştır. Caminin, özellikle mihrap duvarına dikey uzanan neflerden teşekkül etmiş ibadet mekânına sahip camiler yapmanın tercih sebebi olduğu bir muhitte mihrap duvarına paralel yatay neflerden müteşekkil bir ibadet mekânının bulunması ilgi çekicidir. İslâm âleminin batısındaki büyük camiler arasında yatay nefli plana sahip tek cami Karaviyyîn Camii'dir.

Başlangıçta kare şekline yakın ve basit bir üslûpta yapılan caminin malzemesinin önemli bir kısmı arsasından temin edilmişti. Karaviyyîn Camii, kuzey-güney istikametinde on iki neften müteşekkil 32 m. kadar olup mevcut caminin dördüncü ve yedinci yatay nefleri ve bu nefleri teşkil eden on iki kemer açıklığına tekabül eden 1248 m²'lik (39 × 32) bir alanı kaplamaktaydı. Caminin tavanından yüksek olmayan bir minare de yapılmıştı. İkisi avlu tarafında doğu ve batı yönünde bulunanlarla birlikte dört adet kapısı olan bu küçük caminin eski dış duvarlarından kıble tarafında yer alanların izleri kemer sıraları arasında farkedilmektedir. Daha sonra yıkılarak kemerli sütun dizileri haline getirilen bu kısım ilk binanın ne şekilde tâdil edildiği hususunda da bilgi vermektedir.

IV. (X.) yüzyılın başlarında Fâtımî idaresinde bir cuma camii olarak hizmet veren bina, Endülüs Emevîleri'nin müttefiki olan Berberî soyundan gelme Zenâte emîrlerinin bölgeyi egemenlikleri altına almalarıyla ilgiye mazhar oldu. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman zamanında Fas'a hâkim olan Ahmed b. Ebû Bekir ez-Zenâtî halifeden Karaviyyîn Camii'ni genişletmek için yardım ve izin istedi. III. Abdurrahman da Fas'a önemli miktarda para ve ustalar göndererek yardımda bulundu. Güney (kıble) yönü hariç cami üç tarafından genişletildi ve dört kapı ilâvesiyle 4000 m²'lik bir alana ulaştı. Genişletme esnasında abdest alma mahalli ilâve edilmişti. Bu sırada yapılan ve günümüze kadar korunan minare Afrika'da ayakta kalan en eski İslâm eseridir. 344'te (955) inşasına başlanan minarenin ertesi yıl bitirildiği üzerindeki kitâbede kayıtlıdır. Kare bir kaide üzerinde yükselmekte olup üst tarafı yarım küre şeklindedir, yüksekliği ise yaklaşık 26,75 metredir. Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye'deki (Sevilla) minarelere benzerlik arzeden ve basit bir üslûpla yapılan minare 688'de (1289) bazı tamiratlar geçirdiyse de ilk şeklini korudu. Merînîler zamanında konulan kum ve güneş saatleriyle birlikte Karaviyyîn Camii'nin minaresi Fas'ta

vakitlerin belirlendiği bir yer haline geldi. Eski avlunun ilâvelerle beraber ortadan kalkmış olması sebebiyle yeni bir avlu yapıldı. İbadet mekânının inşasında, dış duvarlarda taş kullanılmıştır. Yuvarlak at nalı biçiminde olan kemerler ve üzerlerindeki süslemelerde Endülüs etkisi açıkça görülür.

V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında Fas'ın Murâbıtlar'ın hâkimiyeti altına girmesinden sonra da camiye duyulan ilgi devam etti. Murâbıt hükümdarları arasında imar faaliyetleriyle meşhur olan Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn 528'de (1134) camide önemli bir imar faaliyetine başladı. Daha önce yapılan

genişletmenin asıl özellikleri korunarak mevcut bina genişliğiyle güney kısmı dahil olmak üzere ilâveler yapıldı. Fazla süslü binalar inşasını doğru bulmayan Murâbıt an'anesine uygun olarak bina içindeki sınırlı yerlerde kalan süslemelerin ağırlığını teşkil eden mihrap önü kısmı ve burayı örten mukarnaslı kubbe bu sırada teçhiz edildi. 531'de (1136) önemli ölçüde tamamlanan çalışmalar 537 (1143) yılına kadar sürdü. Caminin yeni minberi ise 538'de (1144) bitirildi. Muvahhidler devrinde bu yeni devletin anlayışına göre binanın iç süslemelerinin üzeri kapatıldı.

Karaviyyîn Camii içinde gerçekleştirilen son imar faaliyeti XVII. yüzyılda Sa'dî şerifleri devrinde olmuştur. Sa'dî Sultanı Abdullah b. Şeyh tarafından binanın avlusuna Endülüs anlayışını aksettiren ve Elhamra Sarayı'nın Aslanlı Avlusu'nu hatırlatan, bir fıskıye ve havuz teşkilâtına da sahip olan iki küçük bina inşa ettirilmiş ve avluda düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenleme ve binalar tam mânasıyla Endülüs anlayışına uygun bir durum arzetmekte olup Endülüs'ten gelen ustaların eseridir.

Mevcut şekliyle Karaviyyîn Camii, mihrap duvarına paralel on yatay nef ve onları mihraba dikey olarak kesen bir dikey neften ibaret ibadet mekânı ve içerideki neflere açılan yan neflere sahip bir avlu kısmından müteşekkil plana sahiptir. Sa'dî şerifleri tarafından düzenlenen bu avluya göre ibadet mekânının eksenini oluşturan dikey nefin durumu da tayin edilmiştir. İbadet mekânının en önemli kısmı olan ve mihrabın ehemmiyetini gösteren bu dikey nefin yatay neflerle kesişmesi sebebiyle meydana gelen on bölmenin üzerinde sekiz kubbe ve iki tonoz örtüsü mevcuttur. Hepsi farklı mimari özellikler gösteren bu örtü sistemlerinin avludan girişteki ilki kare planlı ve

stalaktitli şekilde inşa edilmiş olup beşinci ve yedinciden itibaren hepsi stalaktitli olarak düzenlenmiş bulunan değişik örtüler silsilesine giriş teşkil etmektedir. Mevcut binanın ölçüleri 85 × 70 m. olarak tesbit edilmektedir.

Murâbıt an‘anesine göre sade bir biçimde süslenen caminin içinde önemli mimari kısımlar ve özellikle mihrap önündeki kubbe ve maksûre mahallî süslemenin ağırlığını yansıtmaktadır. Murâbıt zevkine uygun akantusların hâkim olduğu kabartmalar boya kullanılarak zenginleştirilmiştir. Muvahhidler devrinde üstü örtülen bu süslemeler Henri Terrasse tarafından açılmış olup bütün ihtişamıyla gözler önüne serilmiş bulunmaktadır. Mihrap XVIII. yüzyılda değiştirilmişse de mihrabın arkasında bulunan sekizgen odayı örten kubbe ilk şekliyle korunmuştur. Mihrapta akantuslu iki sütun başlığına rastlanırken Murâbıt süsleme geleneğine esas teşkil eden ve Endülüs an‘anesiyle irtibatı bulunan bu süslemelere mihrabın arkasındaki odada da rastlanmaktadır. Caminin muhteşem minberi 538 (1144) tarihli olup Kurtuba’dan getirtilmiş veya Kurtubalı bir ustaya yaptırılmıştır. Avluda yer alan ve Endülüs zevkini aksettiren çini süslemeler yine Endülüslü ustaların elinden çıkmış olup bütün ihtişamıyla göz doldurmaktadır.

Karaviyyîn Camii, diğer İslâm ülkelerindeki eserler gibi tek başına bir yapı olmayıp başta Kayseriyye adı verilen çarşı olmak üzere çok amaçlı yapılar topluluğu olarak öne çıkar. Caminin avlusu şehirdeki en büyük boş alandır ve cami ile bütünlük arzeder. Caminin çevresinde onun bir uzantısı olarak medreseler, görevliler için evler, haftalık toplantıların yapıldığı salonlar, kütüphaneler gibi unsurlar yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Terrasse, La mosquée al-Qaraouiyin à Fès avec une étude da Gaston Deverdun sur les inscriptions historiques de la mosquée, Paris 1968; a.mlf., “La reviviscence de l’acanthe dans l’art hispano-mauresque sous les almoravids”, al-Andalus, XXVI, Madrid 1961, s. 426-435; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, I-III; D. T. Rice, Islamic Art,

London 1975, tür.yer.; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; J. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 49-51; T. Balbas, “Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los almoravides”, al-Andalus, XVIII, Madrid 1952, s. 411-424; G. Deverdun, “al-Ḳarawiyyīn”, EI² (İng.), IV, 632-633.

A. Engin Beksaç

KARAY, Refik Halit

(1888-1965)

Türk hikâyeci ve romancısı.

14 Mart 1888'de İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. Babası maliye başveznedarı ve Bank-ı Osmânî nâzırı, Mevlevî tarikatına mensup Mudurnulu Mehmed Hâlid Bey, annesi Kırım Giray hanları sülâlesinden gelen Nefise Ruhsar Hanım'dır. Aile Karakayışoğulları diye bilindiğinden Refik Halit de bir süre Karakayış soyadını kullanmış, daha sonra bunu Karay'a çevirmiştir.

İlk öğrenimini Vezneciler'deki Şemsülmaârif Mektebi ile Göztepe'deki Taşmektep'te gören Refik Halit, on iki yaşında Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne kaydedildiyse de altı yıl sonra mezun olamadan ayrıldı (1906). Yazıldığı Mektebi Hukuk'ta öğrenci iken Maliye Nezâreti Devâir-i Merkeziyye Kalemi'nde kâtiplikle memuriyete başladı. Meşrutiyet'in ilânıyla okulu ve memuriyeti bırakarak Serveti Fünûn ve Tercümân-ı Hakîkat gazetelerinde çalıştı. Bir süre Son Havadis adıyla bir gazete çıkardı. Bu arada Beyoğlu Belediyesi'nde başkâtiplik yaptı. Kısa ömürlü Fecr-i Âtî edebî topluluğu arasında yer aldı. Eşref, Şehrah, Kalem ve Cem dergilerinde imzasız veya Kirpi takma adıyla yayımladığı siyasî yazı ve hicivlerinden dolayı tedirgin olan İttihat ve Terakkî iktidarı, Mahmud Şevket Paşa'nın katli hadisesiyle suçlananlar arasında onu da Sinop'a (1913), arkasından Çorum'a (1916) sürgün etti. Bu sürgün kendi isteğiyle önce Ankara'ya (1917), daha sonra Bilecik'e (1917-1918) çevrildi. Fırkada sözü geçen Ziya Gökalp'in aracılığıyla sürgün cezası kalkmaksızın İstanbul'da ikametine izin verildi (1918). Robert Kolej'de Türkçe

öğretmenliği yaptı. Mütareke'yi takip eden günlerde Zaman gazetesinde İttihat ve Terakkî'yi şiddetle tenkit eden yazıları yanında Vakit ve Tasvîr-i Efkâr gazetelerinde de edebî ve siyasî yazıları çıktı. İkinci kuruluşunda Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na üye oldu. Bu fırkanın teşkil ettiği hükümette aralıklarla iki defa posta ve telgraf umum müdürlüğünde bulundu (Nisan-

Ekim 1919; Nisan-Eylül 1920). Alemdar, Sabah ve Peyam-ı Sabah gazetelerinde siyasî yazıları çıkarken Aydede adıyla bir mizah dergisi yayımladı (1922). İzmir'in Yunanlılar tarafından işgaliyle başlayan ve Anadolu'da Millî Mücadele'nin en çetin günlerine rastlayan umum müdürlüğü sırasında postahanelere Kuvâ-yi Milliye'nin ve diğer direniş gruplarının telgraflarının kabul ve keşîde edilmemesi için emir verdiğinden ve Millî Mücadele aleyhindeki yazılarından dolayı savaş sonunda Yüzellilikler listesine alındı. Bu listenin çıkmasından önce 9 Ekim 1922'de Türkiye'den ayrılarak Suriye'de Beyrut yakınlarındaki Cünye kasabasına yerleşti. Burada geçimini Doğru Yol ve Vahdet gibi Türkçe gazetelere yazdığı makaleleriyle sağlayan Refik Halit'in daha sonra Cumhuriyet inkılâplarını takdir eden yazıları, Hatay'ın Türkiye'ye ilhakı için bölgedeki Türk gençlerini teşvik gayretleri Ankara hükümetini memnun ettiğinden önce özel olarak affı söz konusu oldu. Bir süre sonra da Yüzellilikler hakkında çıkarılan af kanununun yürürlüğe girmesiyle on altı yıllık sürgün hayatının ardından Türkiye'ye döndü (Temmuz 1938). Bundan sonraki geçimini gazete yazıları, roman tefrikaları ve kitaplarının neşrinden temin etti. Aydede'yi yeniden bir süre daha yayımladı (1948-1949). Geçirdiği bir ameliyat sonucu 18 Temmuz 1965'te öldü ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde okuyan, divan ve Tanzimat dönemi edebiyatlarına ilgi duymayan Refik Halit'i edebiyatçı olarak besleyen kaynaklar hemen tamamıyla Batı edebiyatına aittir. Roman tekniğindeki ustalığı açısından Edebiyât-ı Cedîde'yi takdir etmekle beraber dil ve millî ruh bakımından onları da eksik bulur. Sürgün olarak Anadolu'da geçirdiği yıllar, Anadolu insanlarının ilk defa gerçekçi bir gözle edebiyata yansımasına vesile olur. Ustalıkla kullandığı İstanbul Türkçesi, hikâyelerindeki her tabakadan Anadolu insanının psikolojisini ve davranışlarını ifadesiyle Millî Edebiyat çığırının başta gelen yazarları arasında yer almıştır. Özellikle Memleket Hikâyeleri samimi ve gerçekçi üslûbuyla Anadolucu edebiyatın ilk önemli ürünlerindendir. Yurt dışındaki sürgün yılları da ona bir taraftan vatan hasretinin en güzel hikâyelerini yazdırırken diğer taraftan Türk edebiyatının başarılı egzotik romanlarını kaleme almasına imkân vermiştir. Günlük hayatında etrafındaki kişilerin zaaflarını yakalayarak zeki ve iğneleyici nükteler sarfeden, yer yer onları küçültücü bir dil kullanan, bununla beraber sohbetleri aranan bir şahsiyet

olduğu değişik hâtıra ve portrelerde anlatılan Refik Halit'in bu üslûbu hiciv yazılarında, hatta roman ve hikâyelerinde de dikkati çeker. Böylece Türk toplumunun Meşrutiyet ve Cumhuriyet'le yaşadığı değişmeleri benimsemekle beraber yeni zengin, mirasyedi ve alafranga tipleri hicvetmekten de geri kalmamıştır.

Kirpi, Kirpi-i Nâtüvan, Aydede, Mübeccel Halid, Vak'anüvis, Rehak takma adlarını da kullanan Refik Halit'in roman, hikâye, tiyatro, deneme, fıkra, hiciv gibi değişik türlerde çok sayıda eseri sevilerek okunmuş ve defalarca basılmıştır. Çete, Sürgün, Nilgün, Karlı Dağdaki Ateş, İki Bin Yılın Sevgilisi ve Yatık Emine adlı eserleri filme de alınmıştır. Bunların dışında hayatını ve önemli olayları şahsî yorumlarıyla dile getirdiği hâtıraları ve çok defa günlük olaylardan hareket ederek hayat tecrübelerini ve düşüncelerini yansıttığı kronikleri de yakın dönem tarihine ışık tutması bakımından önemlidir.

Eserleri. Hikâyeler. Refik Halit'in, klasik bir Maupassant yapısı gösteren ve hemen bütün tenkitçiler tarafından en güzel Türkçe ile yazılmış olduğu kabul edilen hikâyelerinden 1908-1919 arasında yazılmış on dördü Memleket Hikâyeleri (İstanbul 1335) adı altında toplanmıştır. Bunlardan konusu İstanbul'un kenar semtlerinde geçen üçü dışında diğerleri yazarın ilk sürgün yerleri olan Sinop, Çorum, Ankara, Bilecik'te geçer. Anadolu'nun ilk defa sağlam bir hikâye tekniği ve usta bir kalemle dile getirildiği bu hikâyelerde memur, esnaf ve orta halli insanların sıkıntıları, geçim dertleri, kasaba eğlence hayatı, örflerin bağlayıcılığı gibi konular canlı ve realist tabiat tasvirleriyle işlenmiştir. Hikâyelerin dili mahallî ağız taklitlerine saplanmayan tabii bir İstanbul Türkçesi'dir. Çoğunu ikinci sürgün döneminde yazıp Türkiye'ye dönüşünde yayımladığı Gurbet Hikâyeleri'nde ise (İstanbul 1940) ikisi Anadolu'da, diğerleri Suriye'de geçen on yedi hikâye yer alır. Bunlarda yazarın yurt dışı hâtıra ve intibalarının zenginleştirdiği ve çöl insanlarının hayatı, vatanlarından uzakta yaşamak zorunda kalanların daüssıla duyguları ve bu duyguların birbirine bağladığı insanlar anlatılmıştır.

Romanlar. Refik Halit romanlarında genellikle Türk toplumunun geçirdiği sosyal değişmeleri, bunların kişilere yansımalarını, savaş gibi olağan üstü hallerden faydalanan vurguncuları, ezilen orta sınıf insanını ele alır. Yazar,

bu gibi meselelerde genellikle dejenere bir değişmeye karşı muhafazakâr tutumludur. Bunların dışında popülizme kaçmamak şartıyla hemen bütün romanlarının konusunu aşk, egzotik ülkelerde sürükleyici maceralar, seyahatler, hatta polisiye olaylar teşkil eder. İlk romanı İstanbul'un İçyüzü'nde (İstanbul 1336) II. Meşrutiyet'in öncesi ve sonrasında İstanbul'da yüksek memurlar, aile ilişkileri, siyasî olaylar ve savaş yıllarında zengin olan insanlar, roman kahramanı İsmet'in hâtıraları şeklinde ve her birinde ayrı kişi ve çevrelerin anlatıldığı altı bölüm halinde verilmiştir. Yazarın sürgün yıllarının ürünü olan Yezid'in Kızı (Halep 1937) Yezîdîler'in yaşayışını, örflerini, inançlarını zengin tabiat tasvirleriyle anlatır. Çete (1939) Hatay'da, Fransız işgali yıllarında bir Türk çetecisinin Fransızlar ve Nestûrîler'le olan mücadelesinin ayrı dünyalara mensup iki insanın aşkı çerçevesindeki hikâyesidir. Yazarın hayatının benzerini yaşayan bir Osmanlı yüzbaşısının Beyrut, Halep ve Şam'daki hayatını anlatan Sürgün (1941), hânedana mensup diğer sürgünlerle beraber çekilen sıkıntıların ve hazin âkıbetlerinin romanıdır. Anahtar (İslanbul 1947), Cumhuriyet'ten sonra yeni bir hayata ve sosyeteye ayak uydurmaya çalışan bir ailenin dramıdır. Nilgün (1950-1952), II. Dünya Savaşı yıllarında çeşitli sebeplerle yurt dışında kalmış Türkler'in hayatlarına yer yer temas eden Uzakdoğu egzotizmi ağırlıklı

bir aşk romanıdır. 2000 Yılın Sevgilisi (İstanbul 1954), Roma ve Selçuklu imparatorlukları devrinde ve aynı zamanda günümüzde yaşanan değişmeyen bir aşkı anlatır. İki Cisimli Kadın (İstanbul 1955), bir kadının iki uzak coğrafyada iki farklı ruhu taşımasının fantastik hikâyesidir. Diğer romanları: Bu Bizim Hayatımız (1950), Yer Altında Dünya Var (1953), Dişi Örümcek (İstanbul 1953), Bugünün Saraylısı (İstanbul 1954), Kadınlar Tekkesi (İstanbul 1956), Karlı Dağdaki Ateş (İstanbul 1956), Dört Yapraklı Yonca (İstanbul 1957), Sonuncu Kadeh (İstanbul 1965), Yerini Seven Fidan (1977), Yüzen Bahçe (1981). Tiyatro. Deli (Halep 1929). Mizah-hiciv. Sakın Aldanma, İnanma, Kanma ... (1335); Kirpinin Dedikleri (ts., 2. bs., 1336); Ago Paşa'nın Hatırâtı (İstanbul 1338), Ay Peşinde (1338); Tanıdıklarım (1341); Guguklu Saat (İstanbul 1341). Hâtıra. Minelbab İlelmihrab (İstanbul 1964); Bir Ömür Boyunca (İstanbul 1990). Kronik. Bir İçim Su (Halep 1931); Bir Avuç Saçma (Halep 1932), İlk Adım (1941), Makiyajlı Kadın (İstanbul 1943); Üç Nesil Üç Hayat (1943), Tanrıya

Şikâyet (İstanbul 1944).

BİBLİYOGRAFYA

Rûşen Eşref Ünaydın, Diyorlar ki (İstanbul 1334), İstanbul 1972, s. 227-238; İsmail Habip [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 634-637; Hikmet Münir Ebcioğlu, Kendi Yazdıklarıyla Refik Halid, İstanbul 1943, tür.yer.; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 107-112; Yahya Kemal Beyatlı, Siyâsî ve Edebî Portreler, İstanbul 1968, s. 44-47; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, Ankara 1969, s. 59-93; Şerif Aktaş, Refik Hâlid Karay, Ankara 1986, s. 7-38; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Refik Halit Karay", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1992, XII, 74-78; Taha Toros, Mazi Cenneti, İstanbul 1992, s. 90-99; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1997, s. 242-244; Erol Üyepazarcı, "Refik Halit'in 'Aydede'si ile 'Millî Mücadele' ve 'Millîci'ler", Müteferrika, sy. 2, İstanbul 1994, s. 135-143; Fahir İz, "Karay, Refīk Khālid", EI² (İng.), IV, 635-637; Mustafa Kutlu, "Karay, Refik Halid", TDEA, V, 192-195; Nihad Sâmi Banarlı, "Refik Hâlid Karay", Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1205-1209; Selim İleri, "Karay, Refik Halid", DBİst.A, IV, 462-464; Abdullah Uçman, "Karay, Refik Halit", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 16; "Karay, Refik Halit", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 482-485.

M. Orhan Okay

KARAYAZICI ABDÜLHALİM

(ö. 1010/1602)

III. Mehmed devrinde büyük bir isyan çıkaran Celâlî lideri.

Kaynaklarda Karayazıcı veya Yazıcı diye anılır. Karayazıcı lakabı sekban yazıcılığında bulunmasından ileri gelir. Halim Şah unvanıyla Anadolu'da saltanatını ilân eden ilk Celâlî olarak tanınmıştır. Urfa bölgesindeki Kılıçlı aşiretine mensup olan Abdülhalim, Osmanlı-Avusturya savaşları (1592-1606) yüzünden Anadolu'da sükûnetin bozulduğu yıllarda altı bölük zümresine (kapıkulu süvarisi) yazıldı. Bu görevde iken Şam'a veya bir başka sınır kalesine muhafız olarak gönderildi. Ardından Malatya taraflarına gelerek il erleri teşkilâtının başına yiğitbaşı tayin edildi. Altı bölük zümresine mensup bulunduğundan bir sancak beyinin vekili (kaymakam) oldu. Bu görevde iken etrafına levendlerden meydana gelen devriye bölükleri topladı. Daha sonra sancak başka birine verildiyse de burayı terketmediği gibi sancağı teslim almaya gelen beyi öldürdü. Böylece isyan bayrağını çeken Karayazıcı'nın yanına, Osmanlı-Avusturya savaşlarının ortaya çıkardığı sosyal ve ekonomik sıkıntıların da rolüyle çoğu asker kaçaklarından meydana gelen gruplar toplanmaya başladı.

Karayazıcı'nın 20.000 kadar sekbandan oluşan bir kuvveti bulunuyordu. Bölgede huzur ve asayişin tamamen bozulması üzerine Harput, Malatya ve Maraş sancak beyleri birleşerek onunla mücadeleye giriştiler, ancak mağlûp olup geri çekildiler. Bu hadiseden sonra Karayazıcı'nın şöhreti daha da arttı ve Anadolu'da isyan halinde olan Celâlî reisleri etrafına toplandı. Bunlar arasında kardeşi Deli Hasan, Amasyalı Deli Zülfikar, Malatyalı Karakaş Ahmed, Kalenderoğlu Mehmed, Gâvur Murad, Tekeli Mehmed, Ağaçtan Pîrî, Kara Said, Hüseyinoğlu İshak, Adanalı Sevündük, Bağdatlı Uzun Halil, Kalın Dudak Mahmud ve Köprülü Şâban da bulunuyordu. Vaktiyle Habeş beylerbeyiliği yapmış olan, fakat daha sonra istediği göreve getirilmeyince Karaman'da isyan eden Hüseyin Paşa ile de birleşerek devlet için çok ciddi bir tehlike haline geldi. Bu durum, Anadolu'da halkın büyük sıkıntılar çekmesine ve göçlere yol açtığı gibi Osmanlı sosyal ve ekonomik

yapısında da önemli değişmelerin başlangıcını oluşturdu. Bâbıâli, Sinan Paşazâde Mehmed Paşa'yı isyanı bastırmakla görevlendirdi. Mehmed Paşa Muharrem 1008'de (Ağustos 1599) Üsküdar'dan yola çıktı. Mehmed Paşa'dan, Karayazıcı ile Hüseyin Paşa'nın Rebîülâhir 1008'de (Kasım 1599) Urfa Kalesi'ni ele geçirdiklerine dair haberler İstanbul'a ulaştı. Bu haberlerden Celâlîler'in iç kaleye giremedikleri anlaşılıyordu. Öte yandan Şam Beylerbeyi Hüsrev Paşa ile Halep Beylerbeyi Hacı İbrâhim Paşa askerleriyle gelip serdara yardımcı olduktan sonra Urfa'nın kuşatıldığı öğrenilmişti. Serdardan aralık sonlarında Urfa'nın iç kalesinin Celâlîler'in eline geçtiği, dizdarının da öldürüldüğü haberleri geldi. İki taraf arasındaki mücadelede Mehmed Paşa emrindeki hükümet kuvvetlerinin geri çekildiği, kaledeki topları ele geçiren Celâlîler'in daha da tehlikeli duruma geldiği bildirilmişti. Kaynaklardaki bilgilere göre artık kendisini güçlü hisseden Karayazıcı, padişahlığını ilân ederek etrafa "Halim Şah muzaffer-bâdâ" tuğralı fermanlar göndermeye başladı. Hüseyin Paşa'yı da kendisine vezîriâzam tayin etti. Ordusunu Osmanlı askerî teşkilâtı gibi düzenledi. Teşkilâtını yaymak

üzere etrafa kadılar gönderdi. Öte yandan Karayazıcı rüyasında Hz. Muhammed'i gördüğünü, onun kendisine, "Adl ü dâd ile devlet senindir" dediğini halk arasında yaymaktaydı.

Serdar Mehmed Paşa yeniden Urfa'ya Karayazıcı üzerine yürüdü. Şam ve Halep beylerbeyilerinin kuvvetlerine yerli kuvvetlerin de katılması Karayazıcı'yı zor durumda bıraktı. Cephanesi tükenen ve iâşe temini zorlaşan Karayazıcı uzlaşma çareleri aramaya başladı ve aman diledi. Amasya veya Antep sancağının idaresinin kendisine verileceği sözünü alınca yanında bulunan Hüseyin Paşa'yı hükümet kuvvetlerine teslim etti. Hüseyin Paşa İstanbul'a gönderilerek idam edildi.

Karayazıcı, Urfa Kalesi'nden çıkıp sancağına giderken Hüseyin Paşa'yı ayırmak ve Urfa Kalesi'nden çıkarmak için sözde kalan bir anlaşma yapmış olduğu anlaşılan Serdar Mehmed Paşa'nın müdahalesiyle karşılaştı. Şiddetli savaşlardan sonra Divrik civarında Cehennem deresi mevkiinde mağlûp olup Sivas taraflarında dağlara çekilen Karayazıcı'nın âkıbeti hususunda hükümet merkezine çelişkili haberler geldi.

Bu sırada Avusturya seferine katılmak üzere İstanbul'a gelen Sivas Beylerbeyi Çerkez Mahmud Paşa, kendisine sancak verilmişken yeniden devlete baş kaldıran Karayazıcı'nın bu durumuna Serdar Mehmed Paşa'nın sebep olduğu iddiasında bulundu. Ona göre Karayazıcı Celâlî liderliğinden ziyade büyük işlerin adamı idi. Ayrıca Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin Anadolu'da kadılık yapan yeğeninin yazdığı mektuplarda Karayazıcı lehindeki ifadeler hükümeti etkilemişti. Ancak Sun'ullah Efendi'nin, yeğeni vasıtasıyla Karayazıcı'dan 30.000 kuruş rüşvet aldığı iddiaları da vardı. Hükümet Karayazıcı hakkında olumlu davranıp onu Çorum sancak beyliğine tayin etti. Serdar Mehmed Paşa da İstanbul'a çağrıldı. Fakat Karayazıcı Çorum'da halka zulmetmekle itham edilince Sokulluzâde Hasan Paşa onun üzerine yürümekle görevlendirildi. Altıncı vezir Hacı İbrâhim Paşa da serasker oldu. Bağdat'tan hareket eden Hasan Paşa gecikince Hacı İbrâhim Paşa kuvvetleri Karayazıcı'nın 20.000 kişilik ordusuna Kayseri ovasında mağlûp oldu (14 Rebîülevvel 1009 / 23 Eylül 1600). Karayazıcı'nın saltanatını bu galibiyetten sonra ilân ettiği rivayeti de vardır. Onun Rebîülevvel 1009 (Eylül 1600) tarihli bir de ferman yazdığı ve burada bir padişah gibi, kendisine hizmet eden Kayserili Mehmed adında birini vergilerden muaf tuttuğu belirtilir (Kâtib Çelebi, I, 143; Naîmâ, I, 237).

Sokulluzâde Hasan Paşa ise bu yenilgi haberini alınca vakit geçirmeden Karayazıcı'nın üzerine yürüdü. Onu Elbistan civarında Sepetli mevkiinde mağlûp etti (12 Safer 1010 / 12 Ağustos 1601). 30.000 kişilik ordusunun üçte biri telef olan Karayazıcı yaralı olarak Canik dağlarına, kardeşi Hasan ise Tokat Kalesi'ne çekildi. Karayazıcı bir rivayete göre anlaşmazlığa düştüğü adamları tarafından öldürülmüş, diğer rivayete göre ise ölümüne aldığı yaralar sebep olmuştur. Ölüm haberinin İstanbul'a 1010 yılı Ramazanında (Şubat-Mart 1602) ulaştığı kaynaklarda belirtilir. Onun yerine geçen kardeşi Deli Hasan da büyük karışıklıklara yol açmış ve isyanı kendisine beylerbeyilik verilmek suretiyle yatıştırılmıştır.

Karayazıcı'nın isyanı, Celâlî denilen zümrelerin bir araya gelerek topluca bir tavır ortaya koydukları ilk hareket olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Onun oluşturduğu bu ittifak daha sonra kardeşi Deli Hasan tarafından da sürdürülmüş görünmektedir. Karayazıcı'nın saltanat iddiası ise bazı aksi yorumlara rağmen ciddi olmayıp doğrudan Osmanlı hânedanını hedeflemiş değildi. Ayrıca dönemin kaynaklarında ima edildiği

üzere Anadolu yakasına hâkim olup burada kendi başkanlığında bir devlet kurma düşüncesinden ziyade sancak beyilik veya beylerbeyilik elde etme amacı taşıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, 816-817, 827, 829, 834, 836-837, 841, 842, 863; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 57, II, 240-243, 247, 266, 271, 272, 313; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. TE 80, s. 259-263, 264; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 252-254, 270; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 127, 143, 173-175, 184-185, 196, 226, 272, 280, 289; Solakzâde, Târih, s. 662-663, 673, 674, 686; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 489, 490, 491; Naîmâ, Târih, I, 223-225, 237-238, 281-284, 293-295, 300, 421-422; II, 3, 4; Amasya Tarihi, III, 346-351, 361; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 12, 21, 26, 59, 140-154; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları: 1550-1603, Ankara 1963, bk. İndeks; a.mlf., "Karayazıcı", İA, VI, 339-343; a.mlf., "Ḳarā Yazid̲ji", EI² (İng.), IV, 594-595; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 14-16, 19, 21, 22, 87; W. J. Griswold, The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611, Berlin 1983, s. 24-26, 27, 28, 29-31, 32-35, 36-37, 38, 39-40, 41-43, 55, 89-93, 102; K. Barkey, Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezîleşmesi (trc. Zeynep Altok), İstanbul 1999, s. 158, 171, 188, 202-231; Faruk Sümer, "Celâlî İsyanlarının Sebebi ve Neticeleri", Resimli Tarih Mecmuası, IV/38, İstanbul 1953, s. 2042-2044; H. D. Andreasyan, "Bir Ermeni Kaynağına Göre Celâlî İsyanları", XII/17-18, TD (1963), s. 31-33.

Mücteba İlgürel

KARAZA b. KÂ‘B

(قرظة بن كعب)

Ebû Amr (Ebû Ömer) Karaza b. Kâ‘b b. Sa‘lebe el-Hazrecî (ö. 41/661)

Valilik ve kumandanlık yapan sahâbî.

Annesi Huleyde (Cündübe) bint Sâbit’in de sahâbî olduğu belirtilmektedir. Uhud Gazvesi’ne ve daha sonraki gazvelere katıldı. Hz. Ömer tarafından ensardan on kişilik bir irşad heyetiyle birlikte Kûfe’ye gönderilen Karaza buraya yerleşti. Kûfe kadısı Abdullah b. Mes‘ûd, Müseylimetülkezzâb taraftarlarından İbnü’n-Nevvâha el-Hanefî’nin ölüm cezasını ona infaz ettirdi. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Râmhürmüz ve Tüster’in fethinde (20/641) süvari birliklerinin başına Karaza’yı getirdi. 23 (644) yılında Rey’i ve muhtemelen aynı tarihte Hemedan şehrini ikinci defa fethetti. Cemel Vak‘ası’ndan önce Hz. Ali, Ebû Mûsâ’yı Kûfe valiliğinden azlederek yerine Karaza’yı getirip oğlu Hasan ve Ammâr b. Yâsir ile Kûfe halkını muhaliflerine karşı savaşa hazırlamasını istedi. Sıffîn Savaşı’na giderken Kûfe valiliğine Ebû Mes‘ûd el-Bedrî el-Ensârî’yi vekil bırakarak Karaza’yı beraberinde götürdü. Karaza bu savaşta ensarın başında onların bayrağını taşıdı. Sıffîn’den sonra Kûfe valiliği görevini sürdüren Karaza, Hz. Ali’nin bütün mücadelelerinde onun yanında bulundu. Muâviye döneminin ilk günlerinde vefat etti. Onun 40 (660) yılında Kûfe valisi iken öldüğü ve cenaze namazını Hz. Ali’nin kıldırdığı da kaydedilmiştir.

Hz. Peygamber’in düğünlerde şarkı söylemeye izin verdiğine dair hadis Ebû Mes‘ûd el-Bedrî ile Karaza’dan rivayet edilmiş (Nesâî, “Nikâḥ”, 80), Karaza’nın Hz. Ömer’den yaptığı bir rivayette ise halifenin irşad heyetini Kûfe’ye gönderdiği gün kendilerini Medine yakınındaki Sırâr mevkiine kadar uğurladığı, yeni müslüman olan Kûfeliler henüz Kur’an’ı doğru okuyamadıkları için onların daha çok Kur’an’a önem vermelerini sağlamak maksadıyla az hadis rivayetinde

bulunmalarını tavsiye ettiği belirtilmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 28; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 3). Karaza’dan Âmir b. Sa‘d b. Ebû Vakkās ile Şa‘bî hadis rivayet etmiş olup efendi ile kölesi arasında yapılan mükâtebe anlaşmasının ilk örneklerinden birinin kölesi Süfyân’la yaptığı 70.000 dirhemlik anlaşma ile Karaza’ya ait bulunduğu belirtilmektedir. Karaza’nın iki oğlundan Amr, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in yanında yer alarak hayatını kaybetmiş, diğer oğlu ise aynı olayda karşı safta Ömer b. Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın kumandasında savaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Muḳaddime”, 28; Müslim, “Cenâʾiz”, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 154; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 3; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 23, 25; Nesâî, “Nikâḥ”, 80; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 17; VIII, 369; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân, Beyrut 1987, s. 446, 535; İbn Kānî‘, Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hamdî Demirdâş Muhammed), Mekke 1418/1998, XII, 4403-4407; İbn Hazm, Cemhere, s. 365; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 185; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 265-268; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġabe, IV, 399-400; a.mlf., el-Kâmil, III, 23-24, 260, 365, 403; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIII, 563-566; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 231-232; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 369.

Asri Çubukçu

KARCIĞAR

Türk mûsikisinde bir makam.

Türk mûsikisinin on üç basit makamından biri olup beş-beş buçuk asırlık bir geçmişi olduğu tahmin edilmektedir. Dizisi, dügâh perdesi üzerinde bir uşşak dörtlüsüne nevâ perdesinde bir hicaz beşlisinin eklenmesinden meydana gelir:

Nota yazımında donanımına si için koma bemolü (segâh), mi için bakiye bemolü (hisar) ve fa için bakiye diyezi (eviç) yazılır; gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni rast, durağı dügâh, güçlüsü nevâ perdesi olup güçlü üzerinde hicaz beşlisiyle yarım karar yapılır. Karcığar makamında güçlü üzerindeki hicaz çeşnili yarım kararın sonucu olarak çârgâhta nikrizli, segâhta hüzzamlı asma kararlar yapılır. Ayrıca rast perdesine düşüldüğünde basit sûzinak makamına bir geçki yapılmış olur.

Bu makam, nevâ perdesindeki hicaz beşlisinin nevâda uzzâl dizisi halinde uzatılmasıyla genişlerse de nevâda ortalama hicaz dizisi oluşturmak suretiyle yapılan genişleme daha çok kullanılır. Bu genişleme sonucunda çıkıcı nağmelerde muhayyer perdesi üzerinde bir uşşak dörtlüsü, inici nağmelerde ise kürdî dörtlüsü meydana gelir. Bu durumda birincisinde tiz segâh, ikincisinde sünbüle perdeleri kullanılır. Bu makamda zorunlu olmamakla beraber karar sırasında hisar ve eviç perdeleri atılıp yerine hüseynî ve acem perdeleri alınarak bayatî dizisiyle karar vermek de mümkündür.

İnici-çıkıcı bir seyir takip eden makamın seyrine güçlü civarından başlanır. Dizinin iki tarafındaki çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü üzerinde hicaz çeşnili yarım karar yapılır. Yine bütün dizide karışık olarak ve gerekirse genişlemiş bölgede de gezinilip asma kararlar gösterildikten sonra genellikle ana diziyle, bazan da bayatî dizisiyle dügâh perdesinde tam karar yapılır.

Karcığar makamı, hareketli ve coşkun karakteriyle bu özellikleri taşıyan

eserlerde tercih edilmiş olup bunun en açık örneği karcığar köçekçelerdir. Ayrıca şarkı formunda da çok kullanılan makam pastoral özelliği sebebiyle halk mûsikisinde çokça tercih edilmiştir. Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "O mâhtâbı aceb gösterir mi bana felek" ve unutulmaya yüz tut

muş olan bu makamı yeniden canlandıran Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin, "Yıkıldı aşk ile âbâd gördüğün gönlüm" mısraı ile başlayan zencir besteleri, yine Dellâlzâde'nin, "Ne dâne vü ne dâm ü ne sayyâd gerektir" mısraı ile başlayan ağır semâisiyle, "Nihânî ol büt-i şîrinsühanla söyleşiriz" mısraıyla başlayan yürük semâisi bu makamın seçkin eserleri arasındadır. Ayrıca Enderûnî Ali Bey'in aksak usulünde, "Aldın dil-i nâşâdımı"; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin aynı usulde, "Girdi gönül aşk yoluna"; Leon Hancıyan'ın Türk aksağı usulünde, "Bilmem ki safâ neş'e bu ömrün neresinde"; Fehmi Tokay'ın curcuna usulünde, "O âhû bakışlara bir anda kandın gönül" mısraıyla başlayan şarkıları ve Yeniköylü Hasan Efendi'nin düyek usulünde, "Yine yaz ayları geldi" mısraı ile başlayan ilâhisiyle sofyan usulünde bestekârı belli olmayan, "Bülbül niçin böyle feryâd edersin" mısraıyla başlayan ilâhi de karcığar makamının bilinen örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikī, I, 111; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, I, 124-127; IV, 223-224; Özkan, TMNU, s. 176-180; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 56-57, 352-353.

İsmail hakkı Özkan

KARDEŞ

Arapça’da erkek kardeşe ah, kız kardeşe uht denilir. Ayrıca aynı kaynaktan (ayn) gelmeleri veya diğer kardeşlere nisbetle daha asıl ve önemli (ayn) olmaları bakımından ana baba bir kardeşler için benü’l-a‘yân, aynı şeyin parçaları olmaları dolayısıyla da şakīk, annelerinin birbirine kuma (alle) olması sebebiyle baba bir kardeşler için benü’l-allât, ayrı babalarından dolayı farklı şekil ve özelliklere sahip olmaları (ahyâf) sebebiyle de ana bir kardeşler için benü’l-ahyâf tabirleri kullanılır. Kardeşler arasındaki akrabalık bağı, İslâm hukukunun çeşitli alanlarında karşılıklı hak ve yükümlülüklere ve bazı özel hükümlere konu teşkil eder. Sütkardeşliği de özellikle evlenme engelleri bakımından önem taşır (bk. RADÂ‘).

Kardeşlik ilişkisinin ağırlıklı şekilde söz konusu edildiği miras hukukunda kardeşler erkek veya kız yahut öz veya üvey oluşlarına göre farklı hükümlere tâbidir. Ana baba bir veya baba bir erkek kardeşler “asabe” sıfatıyla mirasçı olup ashâbü’l-ferâizden artakalanı paylaşırlar. Ancak asabe grubunda fürû (oğul, oğlun oğlu ...) veya usul (baba, babanın babası ...) varsa kardeşler mirastan mahrum kalacakları gibi iki yönden kan bağına sahip ana baba bir kardeşler varken de baba bir kardeşler mirasçı olamazlar. Ana baba bir veya baba bir kız kardeşler ise asabe yahut ashâb-ı ferâiz olarak mirasa hak

kazanırlar. Bu kız kardeşler kendi erkek kardeşleriyle birlikte bulunduklarında “bi-gayrihî” asabe olur ve onların yarısı nisbetinde pay alırlar. Erkek kardeşleri olmayıp da ölenin kızı veya oğlunun kızı ile birlikte bulunan kız kardeşler “maa’l-gayr” asabe olur ve onlardan artakalan mirası alırlar. Bu durumda da ana baba bir kız kardeş varken baba bir kız kardeş mirasçı olamaz.

Ana baba bir veya baba bir kız kardeşler başkaları vasıtasıyla asabe oldukları bu iki durum dışında ashâbü’l-ferâiz sıfatıyla miras alırlar. Bu şekilde mirasa hak kazanabilmeleri için erkek kardeşlerini de mirasçılıktan düşüren yakın asabeden kimsenin bulunmaması gerekir. Bu durumda ana baba bir kız kardeş bir tane ise mirasın yarısını alır; birden fazla ise mirasın

üçte ikisini eşit şekilde bölüşürler. Ana baba bir kız kardeşler bulunmayınca baba bir kız kardeşlerin hükmü de böyledir. Baba bir kız kardeş, ana baba bir tek kız kardeşle bulunursa payı altıda bire düşer; ana baba bir kız kardeşler birden fazla olursa baba bir kız kardeşler mirastan pay alamazlar. Ana bir kardeş, erkek kız ayırımı yapılmaksızın bir tane ise mirasın altıda birini alır; birden fazla ise üçte birini eşit olarak paylaşırlar. Bu kardeşler ölenin oğlu, kızı, oğlunun oğlu veya oğlunun kızı, babası veya dedesiyle birlikte bulunduklarında miras alamazlar.

Aile hukuku alanında kardeşlik evlenme mânileri, hidâne ve nafakayla ilgili olarak söz konusu edilir. Kur'an'da evlenilmesi yasak kadınlar (muharremât) arasında kız kardeşler, kardeş kızları, kız kardeş kızları ve ayrıca süt kız kardeşler sayılmış (en-Nisâ 4/23), âlimler de ister öz ister üvey olsun kardeşlerle sütkardeşi ve bunların çocukları, çocuklarının çocukları ile evlenmenin haram olduğunda ittifak etmişlerdir. İlgili âyette ayrıca iki kız kardeşle aynı anda evli bulunmak da yasaklanmıştır. Şahsın hukuku bakımından evlenmede velâyet konusunda erkek kardeşin rolü de tartışılmış, kadının velisi olarak Hanefî ve Şâfiîler baba ve dededen, Mâlikîler oğul ve babadan, Hanbelîler baba, dede ve oğuldan sonra kardeşe yer vermişlerdir. Kardeşler arasında da önce ana baba bir, sonra baba bir kardeşler gelir. Hanefîler'in aksine diğer üç mezhebe göre nesep birliği olmadığından ana bir kardeşlerin velâyet yetkisi yoktur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ana bir kardeşin veliliği için asabenin icâzeti gerekli iken Ebû Hanîfe buna gerek görmez.

Küçüğün velâyeti kural olarak babaya; bakımı, gözetimi ve terbiyesi anlamındaki hidâne hak ve sorumluluğu da anneye aittir. Anne olmayınca bu hak kadın akrabaya, onlar da bulunmazsa erkek akrabaya geçer. Çoğunluk bu hakkın anneden sonra anneanneye, Ahmed b. Hanbel ise babaanneye geçeceğini belirtmiştir. Bundan sonraki sırayla ilgili çok farklı görüşler ileri sürülmüş olup bazı hukukçular kız kardeşe, bazıları ise babaanneye, teyze veya babaya, daha sonra kız kardeşe yer vermişlerdir. Bazılarına göre ise bu sıralama daha da karmaşıktır (bk. HİDÂNE). Kız kardeşler arasında öncelik sıralaması genel olarak ana baba bir, ana bir ve baba bir kardeşler şeklindedir. Kadın akrabanın yokluğunda hidâne sorumluluğu asabe sırasına göre erkeklere ve bu çerçevede erkek kardeşlere geçer. Şâfiîler kardeşler arasındaki öncelik sırasını ana baba bir, baba bir ve

ana bir şeklinde belirlerken Hanefîler asabe olmadıkları için ana bir kardeşlere bu hakkı tanımaz. Hanbelîler de bu kardeşlere ancak zevi'l-erhâm akraba içinde belli bir sıraya göre yer verir. Mâlikîler ise ana baba bir kardeşten sonra hidâne kavramıyla bağlantılı olarak ana bir kardeşe, sonra da baba bir kardeşe öncelik tanırlar.

Şâfiî mezhebinde nafaka sorumluluğu sadece usul ve fürû, Mâlikî mezhebinde sadece ana, baba ve çocuklarla sınırlı tutulurken Hanefîler birbirleriyle evlenmesi yasak olan bütün akraba, Hanbelîler de ashâbü'l-ferâiz ve asabe sıfatıyla mirasçı olanlar ve bu çerçevede kardeşler arasında karşılıklı olarak nafaka sorumluluğunu gerekli görürler. Erkek veya kız kardeşler birden fazla ise, bu mezheplere göre mirastaki hisseleri ölçüsünde sorumluluk yüklenirler. Hanbelîler'e göre kardeşin mirasçı olmasına engel teşkil eden daha yakın birisinin bulunması halinde (oğul gibi) kardeşin nafaka sorumluluğu kalkar.

Yargılama hukuku alanında Hanefîler kardeşin kardeşe şahitlikte bulunabileceğini kabul ederken Şâfiîler, şahitlik yapana bir menfaat sağlayıcı veya ondan zararı önleyici bir durum söz konusu olmadıkça şahitliği geçerli sayarlar. Mâlikî ve Hanbelîler'in bu konuda ileri sürdükleri bazı şartlar da genel anlamda bu yaklaşıma dayanmaktadır.

Kişinin usul ve fürûu dışındaki akrabasına zekât verip veremeyeceği konusu tartışmalıdır. Hanefîler'e göre kişi ister kendisine nafaka verme sorumluluğu taşısın ister taşımasın bu akrabalarına ve dolayısıyla erkek ve kız kardeşlerine zekât verebilir. Diğer üç mezhepte ise kişinin nafaka sorumluluğu taşıdığı akrabasına zekât veremeyeceği belirtilmiştir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre erkek ve kız kardeşe nafaka ödeme sorumluluğu bulunmadığından bunlara zekât verilebileceği anlaşılmaktadır. Hanbelî mezhebinde nafaka sorumluluğu için mirasçılık şartı arandığından kişi mirasçısı olduğu kimseye zekât veremez, zira ona nafaka ödemek zorundadır. İki kişi (kardeş) karşılıklı olarak birbirine mirasçı olduğunda ise Ahmed b. Hanbel'den nakledilen kuvvetli rivayete göre zekâtlarını birbirine verebilir. Diğer rivayet mirasçı olanın diğerine zekât veremeyeceği, aksinin geçerli olduğu yönündedir. Buna göre meselâ iki kardeşten biri diğerine mirasçı olabilirken oğlunun varlığı gibi bir engel sebebiyle diğeri buna mirasçı olamıyorsa mirasçı olamayan diğerine zekât verebilir, çünkü ona

karşı nafaka sorumluluğu yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 333; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîᶜ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, I, 297-298; II, 212-213; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 182; II, 166-167; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, IV, 98-100, 314-315; VII, 314-315; XI, 374-378, 384-386; XII, 461; XIV, 184-185; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, II, 171-172; VI, 489; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 221; IV, 202-204; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 200; VI, 361; Bilmen, Kamus, V, 247-248, 263-268, 271; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̠, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 129, 138-147, 184; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 395, 397, 404-408; "Aḫ", Mv.Fİ, IV, 40-60.

Rahmi Yaran

KARDEŞLİK

İslâmî literatürde kardeşlik karşılığında kullanılan Arapça uhuvvet, aynı ana babadan veya bunlardan birinden dünyaya gelenler arasındaki kan bağını belirtmesi yanında aynı sülâleye, kabile veya millete mensup olma, aynı inanç ve değerleri, dünya görüşünü paylaşma gibi ortaklık ve benzerlikleri bulunan kişi ya da gruplar arasındaki birlik ve dayanışma ruhunu da ifade etmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “eḫ” md.). Kelime Kur’an ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda, Câhiliye telakkisinde soy birliğine

ve kan bağına dayanan asabiyet kavramının karşıtı olarak tevhid inancını esas alan mânevî birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğunu anlatmak üzere yaygın biçimde geçmektedir. Klasik sözlüklerde uhuvvet kelimesinin iki farklı çoğulundan ihvenin daha çok kan kardeşleri, ihvânın ise kan bağı olsun veya olmasın aynı inanç ve idealleri paylaşmaktan dolayı aralarında mânevî yakınlık bulunan kişileri ifade etmek için kullanıldığı belirtilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “eḫv” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de ihvan, çoğu mânevî kardeşlik olmak üzere her iki anlamda geçerken müminlerin birbirlerinin kardeşleri olduğunu bildiren âyet (el-Hucurât 49/10) dışında ihve kelimesi özellikle gerçek kardeşleri ifade eder. Fahreddin er-Râzî’ye göre bu istisnaî kullanımdaki amaç din kardeşliğinin en az kan kardeşliği kadar önemli olduğunu vurgulamaktır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 129).

Kur’an’da kardeşlik kavramının farklı ilişki biçimlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Nesep ilişkisi. Miras, evlenme gibi fıkhî düzenlemeler üzerinde durulurken kardeşlerden söz edilmesi yanında (bk. KARDEŞ) ahlâk açısından Hz. Âdem’in oğullarından Kābil’in kıskançlık ve menfaat duygularına mağlûp olarak kardeşi Hâbil’i öldürmesi (el-Mâide 5/27-31), yine kıskançlık yüzünden Hz. Ya‘kūb’un oğullarının kardeşleri Yûsuf’a ihanet etmeleri (Yûsuf 12/8-15) anlatılır. Ayrıca bazı âyetlerde müslümanların putperest akrabalarıyla ilişkileri çerçevesinde kardeşlerden de söz edilmekte ve müslümanların bunları dost kabul etmemeleri gerektiği bildirilmektedir (et-Tevbe 9/23-24; el-Mücâdile 58/22). Aynı soya ve kavme mensubiyet. Özellikle Hûd, Sâlih, Şuayb gibi peygamberlerin kendi toplumlarıyla ilişkilerinden söz edilirken bunlar kavimlerinin kardeşleri

olarak takdim edilir. Kaynaklarda, bu bağlamda kardeşlik kavramının soy birliğini veya bütün insanların aynı atadan geldiğini ifade etmesi yanında peygamberlerin kavimlerine duydukları şefkati, dolayısıyla onların mânevî kurtuluşları için besledikleri arzuyu dile getirdiği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "eḫ" md.; Zemahşerî, II, 86; Şevkânî, II, 249). İnanç, amaç ve davranış birliği. Kur'an bu açıdan müslümanları birbirinin kardeşleri olarak gördüğü gibi (Âl-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Hucurât 49/10; el-Haşr 59/10) müslümanların dışında kalan inanç grupları arasındaki ortaklık ve iş birliğini de kardeşlik kavramıyla ifade eder. Buna göre inkârcılar ve münafıklar birbirinin kardeşleridir (Âl-i İmrân 3/156, 168; el-Ahzâb 33/18). Hatta Kur'an münafıklarla Ehl-i kitap arasında da bir kardeşlik ilişkisi kurar (el-Haşr 59/11). Fahreddin er-Râzî bu ilişkiyi iki tarafın da Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmesine, ona karşı tutumlarında aynı düşmanca niyeti beslemesine bağlar (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIX, 288). Öte yandan mallarını benlik iddiası uğruna saçıp savuran veya müslümanları başarısız kılmak için harcayan putperestler kastedilerek (a.g.e., XX, 194), "Savurganlar şeytanların kardeşleridir" denilmekte (el-İsrâ 17/27), aynı ilişki A'râf sûresinde de (7/202) yine kardeşlik kavramıyla belirtilmektedir.

Hz. Peygamber, kabileci asabiyetin bir sonucu olarak kan bağına büyük değer veren bir zihniyet dünyasında her türlü ırkî yakınlığı değerler alanının dışına atmak, bunun yerine din ve inanç birliğini koymaya girişmekle tamamen yeni bir toplum tesis etmek gibi güç bir işe teşebbüs etmişti. Nitekim içlerinde Ebû Cehil'in de bulunduğu putperest liderler grubunun Resûlullah'ı Araplar içinde benzeri görülmemiş bir şekilde halkının atalarını kötülemek, saygın kişileri aşağılamak ve toplumda ayrılık tohumları ekmekle suçlaması (İbn İshak, s. 178), bunların neden Hz. Peygamber'in amansız düşmanları olduğunu açıklamaktadır. Resûl-i Ekrem aile, aşiret, nesep, kavim gibi kan bağına dayalı birlik duygularının ve ilişkilerin önemini kabul etmekle birlikte ilkel şekliyle şahsî veya ırkî çıkarlara yönelik olan asabiyet kavramının içeriğinde köklü bir değişiklik yaparak bu kavramı özellikle dinî öğretilerin yayılması, gerçeğin gün ışığına çıkarılması, daha faziletli bir toplum kurulması gibi yüksek hedefler için bir araç olarak değerlendirmiştir (bk. ASABİYET). İslâm'ın temel toplumsal dinamiği başından itibaren inanç birliği etrafında yoğunlaşan mânevî kardeşlik duygusu olmuş, asabiyetten kaynaklanan farklılaşma ve

çatışma eğilimleri yok edilerek yerine ilkelerini Kur'an'ın belirlediği inanç ve değerler birliğine dayalı bir kardeşlik ruhu konulmuştur. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde (3/103), Câhiliye Arapları'ndaki kabilecilik çatışmaları kendilerini bir yıkım noktasına sürüklemişken onların gönüllerinde barış ve kardeşlik duygularının gelişmesi, bu suretle de bir kardeşler topluluğu haline gelmeleri Allah'ın onlara bir nimeti olarak nitelendirilir. Zemahşerî, Araplar'ın Câhiliye döneminde ihanet ve düşmanlık duygularıyla sürekli savaş halinde olduklarını hatırlattıktan sonra âyetteki "kardeşler" kavramını bu bağlamda "birbirine karşı şefkat duyan, temel noktalarda uzlaşıp anlaşan topluluk" şeklinde açıklar ve bunun "Allah için kardeşlik" (el-uhuvve fillâh) olduğunu belirtir (el-Keşşâf, I, 451). "el-Hubbü lillâh" gibi bu tabir de İslâmî literatürde çıkar gütmeyen kardeşlik ve sevgi duygusunu ifade eder. Hz. Peygamber, bütün maddî varlıklarını Mekke'de bırakarak Medine'ye hicret etmek zorunda kalan Mekkeliler'le onlara kucak açan ve daha sonra kendilerine ensar (yardımcılar) adı verilen Medineli müslümanlar arasında "muâhât" denilen bir kardeşlik bağı kurmak suretiyle geçici mal ortaklığını da içine alan bir uygulama gerçekleştirmiştir.

Hucurât sûresinde (49/9-13), "Müminler sadece kardeştirler" şeklinde kategorik bir hüküm konulmuş ve bu hükmün gerektirdiği ahlâkî ve insanî ödevler özetlenmiştir. Hadislerde de müslümanların kardeşliği ilkesi üzerinde önemle durulmuş ve aynı ödevlere daha ayrıntılı olarak yer verilmiştir (bk. bibl.). İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı (IV, 3-134), Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i (s. 148-226), Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i (II, 157-221) gibi geleneksel İslâm ahlâk literatüründe müslümanlar arasında kurulması gereken kardeşlik ve dostluk ilişkilerinin önemine, bu çerçevedeki hak ve sorumluluklara, muaşeret kaidelerine geniş yer verilmiştir. Tasavvuf kaynaklarında ilk zamanlarda sohbet ve müridliğin âdâbına dair bölümlerde kardeşlik konusuna da yer verilirken tarikatların ortaya çıkmasıyla bir tarikata veya onun kollarına mensup olanlara ihvan denilmeye başlanmıştır (bk. İHVAN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “eḫ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “eḫv” md.; Müsned, II, 9, 68, 156; Buhârî, “Îmân”, 7, 22, “Menâḳıb”, 20, “Nikâḥ”, 11, 45, “Meẓâlim”, 3, 4, “Ferâʾiż”, 9, “Edeb”, 44, 57, 58, 62, 73; Müslim, “Îmân”, 71, 72, “Ẕikir”, 88, “ʿAkżıye”, 4, “Birr”, 23-32; Tirmîzî, “Ḥudûd”, 3, “Birr”, 20, 36, 45; İbn İshak, es-Sîre, s. 178; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), IV, 3-134; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 85-94, 114-117, 242-246; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 148-226; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 157-221; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 451; II, 86; IV, 564-565; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XX, 194; XXVIII, 129; XXIX, 288; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 249; T. Izutsu, The Structure of the Etical Terms in the Koran, Tokyo 1959, s. 48-54.

Mustafa Çağrıcı

KAREDE SERİYYESİ

(سرية القردة)

Hz. Peygamber'in, Necid-Irak üzerinden Suriye'ye gitmeye çalışan bir Kureyş kervanına karşı çıkardığı seriyye (3/624).

Kureyşli müşrikler Bedir Gazvesi'nde uğradıkları yenilginin intikamını almak için savaş hazırlıkları yaptıkları sırada Medine'ye âni bir baskın düzenlediler (Zilhicce 2 / Haziran 624). Hz. Peygamber, baskını yapan Ebû Süfyân ve askerlerini bir süre takip ettikten sonra Medine'ye döndü (bk. SEVÎK GAZVESİ). Bu olaydan birkaç ay sonra da bir Kureyş kervanının Necid-Irak güzergâhından Suriye'ye doğru hareket ettiğini öğrendi.

Resûl-i Ekrem, Medine'ye hicret etmesinin ardından bölgede kontrol ve hâkimiyeti sağlamak amacıyla Mekke-Suriye sahil yolundaki kabilelerle antlaşmalar yapmış, düzenlediği gazve ve seriyyelerle Mekke müşriklerinin Suriye ve yöresine yaptığı ticarî seferleri büyük ölçüde engellemiş, Bedir zaferinden sonra Suriye yolunu Mekkeliler'e hemen hemen kapatmıştı. Büyük ölçüde Suriye civarına gönderdikleri ticarî kervanlarla geçimlerini sağlayan Kureyş müşrikleri, Kızıldeniz sahil yolunu kullanmaktan korktuklarından bu yol yerine Necid bölgesi ve Irak üzerinden Suriye'ye ulaşan yolu kullanmayı kararlaştırdılar. Çöllerle kaplı ve sahil yoluna göre ulaşımı çok daha zor olan bu yolu geçebilmek için bir kılavuz buldular. Birçok zengin tâcirin katıldığı kervan Safvân b. Ümeyye'nin başkanlığında yola çıktı. Kureyş eşrafından Ebû Süfyân, Huveytıb b. Abdüluzzâ, Abdullah b. Ebû Rebîa ve Hz. Peygamber'in damadı Ebü'l-Âs da kervanda bulunuyordu. Kervan yükünün büyük kısmını külçe gümüş ve gümüş eşyalar oluşturuyordu. Bu hazırlıklar sırasında Mekke'de bulunan Eşca' kabilesi reislerinden Nuaym b. Mes'ûd, Medine'de misafir olduğu bir yahudinin evinde içki içtikten sonra Kureyş kervanı hakkında bildiklerini anlattı. Orada bulunan bir sahâbî duyduklarını Resûl-i Ekrem'e aktardı. Resûlullah kısa sürede 100 kişilik bir seriyye hazırladı. Seriyyenin başına kumandan tayin edilen Zeyd b. Hârise, cemâziyelâhir ayının ilk günlerinde Medine'den ayrılarak kervanın geçeceği Necid istikametine yöneldi,

Rebeze ile Gamre arasında kalan Karede suyu civarında Kureyş kervanını pusuya düşürdü. Saldırıya uğrayan Kureyşli tâcirler kervanı bırakarak kaçmak zorunda kaldılar. Kervan bütün mallarıyla birlikte Medine'ye götürüldü. Ganimetin 20.000 veya 25.000 dirhemi bulan beşte birlik kısmı beytülmâle ayrıldıktan sonra kalanı seriyyede bulunan sahâbîler arasında taksim edildi. Esir alınan kılavuz Furât b. Hayyân müslüman olduğunu söyleyince Hz. Peygamber tarafından serbest bırakıldı (Cemâziyelâhir 3 / Kasım 624).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 296; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 3, 197-198; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 50; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 36; III, 45; Belâzürî, Ensâb, I, 374; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 70-71; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 492-493; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, V, 395-396, 408-412; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 282, 366; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 51-53; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 29-31.

Ahmet Önkal

KARESİ BEY

(ö. 728/1328’den önce)

Karesioğulları Beyliği’nin kurucusu.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Çağdaşı Bizanslı tarihçi Gregoras ondan “Calames’in oğlu Carases” diye bahseder. Osmanlı kaynaklarında ise II. Gıyâseddin Mesud’un (birinci saltanatı 1284-1296) nökeri olduğu belirtilir. Tokat’ta bulunan Karesi ailesinden Kutlu Melek ile oğlu Mustafa Çelebi’ye ait iki mezar taşı kitâbesinden Karesi Bey’in soyunun Dânişmendliler’e dayandığı anlaşılmaktadır. Babasının, Melik Dânişmend Gazi neslinden gelen Yağdı Bey’in oğlu Kalem Bey olduğu, babası ile birlikte Selçuklu Sultanı II. Mesud’un emirlerinden biri iken Balıkesir ve civarını fethettiği ve bağımsızlığını ilân etmek suretiyle kendi adıyla anılan bir beylik kurduğu söylenebilir. Ancak bu beyliği ne zaman kurduğu kesin olarak belli değildir. Bununla beraber Bizans İmparatoru II. Andronikos’un (1282-1328) saltanatının ilk yıllarından itibaren faaliyete geçtiği ve muhtemelen 1296-1297’de Erdek, Biga, Edremit, Bergama ve Çanakkale hariç Büyük Mysia sahasına hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Karesi Bey’in hâkimiyetindeki topraklar Bulgar baskısıyla Rumeli’den, Moğol baskısıyla Anadolu’dan kopup gelen göç dalgalarına son durak olabilecek elverişli bir mekân konumundaydı. Nüfusu artan beylik giderek güçlendi. Bizans İmparatorluğu’nun Alan ve Katalanlar ile ittifak kurmak suretiyle Batı Anadolu beyliklerine yönelik iki seferinden sonra (1302-1308) Karesi Bey topraklarını Küçük Mysia ve Saruhan Beyliği sınırlarına kadar genişletti. Trakya’da uzun süre Bizanslılar’a karşı mücadele veren Ece Halil liderliğindeki Sarı Saltuk Türkmenleri’ni destekledi (1311) ve bu mücadeleden geriye kalan Türkmenler’i ülkesine kabul etti.

Oğlu Demirhan Bey ile Bizans İmparatoru III. Andronikos arasında 1328 yılında bir anlaşmanın yapılmış olması Karesi Bey’in bu tarihten önce vefat ettiğini düşündürmektedir. Bazı araştırmacılar, Osmanlı kaynaklarından yola çıkarak bu tarihi 1334 veya 1336 olarak göstermişlerdir. Osmanlı

tarihlerinde bir Karesi beyinin ölümünden bahsedilmekte ve adı Aclan Bey şeklinde verilmektedir. Cahen'e göre Aclan Karesi Bey'in unvanıdır. Osmanlı tarihlerinde ise Aclan Bey Karesioğlu şeklinde yer almaktadır. Karesi Bey'in kesin olarak bilinen Yahşi (Aclan) adında bir oğlu vardır. Karesioğulları diye adları geçen Demirhan ve Dursun beylerin onun çocukları olduğu şüphelidir. Balıkesir Mustafa Fakih mahallesinde Paşa Camii yakınında yer alan türbesi 1920 yılında yeniden yapılmıştır. İçinde Karesi Bey ile beş oğluna ait olduğu kabul edilen mezarlar mevcuttur. Karesi Bey'in sandukası kûfî yazı ile süslüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, vr. 280a; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 338-339; N. Gregoras, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (ed. L. Schopen), Bonnae 1829, I, 214; I. Kantakuzenos, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (ed. L. Schopen), Bonnae 1828-32, I, 339; III, 457; A. Tevhid, "Balıkesir'de Karesioğulları", TOEM, II/9 (1327), s. 565; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Karasioğulları", İA, VI, 331-332; Cl. Cahen, "Ḳarasi", EI² (İng.), IV, 628.

Zerrin Günal Öden

KARESİOĞULLARI

XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın ilk yarısında Kuzeybatı Anadolu'da hüküm süren bir Türk beyliği.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çökmesinden sonra uç beyleri tarafından kurulan küçük devletlerden biri olup adını kurucusu Karesi (doğrusu Karası) Bey'den alır. Karesi adı Osmanlılar zamanında da yaşamaya devam etmiş ve beyliğin merkezi olan Balıkesir'e Cumhuriyet dönemine kadar Karesi sancağı denilmiştir. Karesioğulları'nın menşei hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamakta, ancak Tokat'taki Hamzalar Mezarlığı'nda bulunan hânedana mensup Kutlu Melek Hatun ile oğlu Mustafa Çelebi'nin mezar taşlarından şecerelerinin Dânişmendliler'e dayandığı anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, Kitâbeler, s. 43-45).

VII. (XIII.) yüzyılın sonlarından, muhtemelen 696 (1296-97) yılından itibaren Selçuklu uç beyi Kalem Bey ile (Kalemşah) oğlu Karesi Bey Bizanslılar'ın Erdek, Biga, Edremit, Bergama gibi şehirlerini fethedip Antikçağ'da Mysia adıyla bilinen Balıkesir, Bergama ve Çanakkale topraklarının büyük bir kısmına hâkim oldular. Karesi Bey, Bizanslılar'ın karşı hücumlarıyla geçirilen birkaç yıldan ve bu arada vuku bulan babasının ölümünden sonra Balıkesir'de çöküş halindeki Selçuklu Devleti'ne karşı bağımsızlığını ilân ederek kendi adını taşıyan beyliği kurdu. Kısa sürede Mysia bölgesinin tamamını ele geçiren Karesi Bey'in zamanında beyliğin gücü giderek arttı. Onun ölümü (728/1328'den önce) üzerine yerine oğlu Yahşi Bey geçti. O yıllarda güneyde Saruhan, doğuda Osmanlı beylikleriyle komşu olan Karesioğulları'nın topraklarını genişletme imkânı daha çok Ege adalarında ve karşıdaki Rumeli sahillerinde idi. Bu sebeple Yahşi Bey idare merkezini Bergama'ya taşıdı ve kardeşi veya oğlu olduğu sanılan Demirhan Bey'i de Balıkesir'in idaresiyle görevlendirdi. Bu arada, gelişen Osmanlı akınlarına ve ele geçirdikleri yerlerde bağımsızlık amacı güden Latinler'e karşı öncelikle onların çevresindeki Türkmen beyliklerinin tarafsızlığını sağlamaya çalışan Bizans İmparatoru III. Andronikos'un 1328'de Biga'ya gelerek Demirhan Bey'le bir saldırmazlık anlaşması yapması, Demirhan Bey'in müstakil bir bey gibi hareket ettiğini ve böylece Karesioğulları'nın

biri Balıkesir, diğeri Bergama olmak üzere iki merkezden yönetilen geniş topraklara sahip bir beylik haline geldiğini göstermektedir. Demirhan Bey, Çanakkale Boğazı ve Marmara denizinden gemilerle Rumeli'ye asker çıkararak akınlar yaparken Bergama'da oturan, "han" ve "melik" unvanlarını kullanan Yahşi Bey de Ege adaları civarında faaliyette bulunuyordu. Ege sahillerindeki Türkmen beyliklerinin batıya doğru genişlemeye çalışmaları ve özellikle Avrupalılar'ın deniz ticaretine engel teşkil etmeleri karşısında Venedikliler, Rodos şövalyeleri ve Bizans İmparatorluğu bir Haçlı ittifakı kurdular. 735 Muharreminde (Eylül 1334) Edremit sularında Yahşi Bey'in kumandasındaki Türk donanmasıyla Haçlılar arasında meydana gelen şiddetli savaşta Haçlı donanması Türkler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Haçlılar'ın bu başarısı Ege'deki Türk yayılmasını geçici olarak durdurduysa da tamamen önleyemedi; kısa sürede kendilerini toparlayan Karesioğulları ile diğer beylikler akınlarına tekrar başladılar. 1337'de Çanakkale sahillerinden karşıya geçen Karesi akıncıları Trakya içlerine kadar yağma hareketlerinde bulundular. Fakat Yahşi Bey, Bizans İmparatoru III. Andronikos'un 1341'de ölmesinin üzerinden çok geçmeden Trakya'ya yaptığı iki saldırıda da başarısızlığa uğradı ve Bizans'la bir daha topraklarına saldırmayacağına dair bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Yahşi Bey hakkında bu tarihten sonra herhangi bir bilgiye rastlanmamakta, o sıralarda veya bir süre sonra vefat ettiği sanılmaktadır.

Yahşi Bey'den sonra Karesi Beyliği karışıklıklar içine düştü. Demirhan Bey ile Dursun Bey arasında meydana gelen olaylar, aynı zamanda beyliğin Osmanlı idaresi altına girişinin de başlangıcını teşkil etti. Demirhan Bey'in idaresinden memnun olmayan Vezir Hacı İlbey ve Karesi ümerâsından Evrenos Bey, Gazi Fâzıl Bey, Ece Bey gibi ileri gelenler, halk tarafından çok sevilen Dursun Bey'i (halen adı Balıkesir'in Dursunbey ilçesinde yaşamaktadır) Karesi tahtına davet ettiler ve bu hususta Orhan Bey'den yardım istediler; daveti kabul eden Dursun Bey de Orhan Bey'e kendisine yapacağı yardım karşılığında Bergama, Edremit ve Balıkesir'i vermeyi önerdi. Teklifi olumlu karşılayan Orhan Bey onu da yanına alarak Ulubat'ı ele geçirdikten sonra Balıkesir'e geldi. Demirhan Bey karşı koyamayacağını anlayarak Bergama Kalesi'ne çekildi. Orhan Bey daha sonra Bergama'yı kuşatmak üzere harekete geçti; bu arada Dursun Bey'den ağabeyi ile görüşerek onu barışa ikna etmesini istedi. Fakat Demirhan Bey'le

konuşmak için Karesi âyanı ile birlikte Bergama surlarının önüne gelen Dursun Bey ansızın kaleden atılan bir okla öldürüldü. Bunun üzerine Orhan Bey'den korkan Bergamalılar Demirhan Bey'i teslim olmaya zorladılar; böylece kaleden anlaşma yoluyla çıkan Demirhan Bey Bursa'ya gönderildi; iki yıl sonra da orada öldü. Böylece Karesi Beyliği Osmanlı Beyliği topraklarına katılmış oldu (746/1345 veya hemen sonrası). Orhan Bey ele geçirdiği Karesi topraklarını oğlu Süleyman Paşa'ya (Rumeli fâtihi) iktâ etti.

Kısa süren hâkimiyetine rağmen Karesi Beyliği, bulunduğu mevki açısından hem kara hem de deniz devleti olma özelliğinden dolayı önem taşımaktaydı. Beylik, 40.000 atlı askerden oluşan bir kara ordusuna ve etkili bir donanmaya sahipti. Karesi Beyliği'nin denizcilikteki ileri seviyesi Osmanlı bahriye teşkilâtı için bir kaynak ve örnek teşkil etmiştir denilebilir. Balıkesir'de bol miktarda ipek ve ladin reçinesi üretilmekte ve Avrupa pazarlarına gönderilmekteydi. İstanbul kumaşları da çoğunlukla Balıkesir ipeğinden dokunuyordu. Günümüzde Karesi Beyliği'nden kalan herhangi bir mimari eser yoktur; sadece Bergama'daki Güdük Minare'nin XIV. yüzyıl başlarında Karesi Beyliği zamanında yapıldığı ileri sürülmektedir. Karesioğulları'ndan Yahşi Bey ile oğlu Beylerbeyi'ne ait gümüş ve bakır sikkeler mevcuttur.

Karesi soyunun hemen hemen XVIII. yüzyıla kadar devam ettiği ve mensuplarından bazılarının kendilerine Osmanlı sultanları tarafından verilen vakıfları yönettikleri, bazılarının da timar sahibi ve yaya müsellem sıfatıyla Osmanlı devlet teşkilâtında görev aldıkları bilinmektedir. Balıkesir'de Zağanos Paşa Camii civarında Karesi Dede adıyla ziyaretgâh haline getirilmiş, Karaisa adıyla da anılan bir türbe ve içinde biri büyük, altısı küçük yedi kitâbesiz sanduka bulunmaktadır.

Karesi Beyliği'nin tarih sahnesinden çekilmesi ve yerini Osmanlı Beyliği'ne bırakması, Osmanlılar için askerî ve siyasî genişleme açısından önemli bir merhale teşkil eder. Süleyman Paşa, Rumeli'ye geçişinin gerek hazırlık döneminde gerekse gerçekleşmesi sırasında Karesi ümerâsının büyük yardım ve desteğini görmüştür. Yeni fethedilen Rumeli topraklarını Türkleştirmek maksadıyla Anadolu'dan getirilen Türk nüfusu arasında Karesi ilinden gelenler Süleyman Paşa zamanında Gelibolu yarımadası ile

kuzeyine yerleştirildiler. Hasköy'deki Balıkesirli, Karasili, Gönenli, Dânişmendli ve Dimetoka'daki Karesiyurdu gibi yer adları o tarihten kalmadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 453 (tarihsiz), vr. 162a; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, I, 109-111; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 338-339; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, vr. 280a; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 5; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 43-45, 47-51, 62, 65, 81; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 16, 90; Kantakuzenos, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (ed. L. Schopen), Bonnae 1828-32, I, 339-340, 390, 427, 435-436; II, 475-476, 507, 529-530, 552-556; III, 65-66, 69-70, 457, 546; N. Gregoras, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. L. Schopen), Bonnae 1829-55, I, 214-215, 538; II, 741-742; III (nşr. I. Bekker), s. 562; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 96, 99, 199; a.mlf., Karasi Vilâyeti Tarihçesi, İstanbul 1341, s. 71, 76, 85; a.mlf., Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, s. 43-45; a.mlf., "Karasioğulları", İA, VI, 331-335; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium (1261-1453), London 1972, s. 203-204, 208, 210; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 130-131, 264-265, 272-274, 644, 645; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 476-477; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 17-18; E. A. Zachariadou, "Karesi ve Osmanlı Beylikleri: İki Rakib Devlet", Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 240-255; Zerrin Günal Öden, Karası Beyliği, Ankara 1999; Ahmed Tevhîd, "Balıkesir'de Karasioğulları", TOEM, II/9 (1327), s. 563-568; Beyhan Karamağaralı, "Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mâhiyeti Hakkında", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1971, s. 85-86; İbrahim Artuk, "Karasıoğulları Adına Basılmış Olan İki Sikke", TD, sy. 33 (1982), s. 283-284; Halil İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalites in Anatolia, Byzantium and Crusades", Byzantinische Forschungen, sy. 9, Amsterdam 1985, s. 192, 208; Cl. Cahen, "Ḳarasi", EI² (İng.), IV, 628.

Zerrin Günal Öden

KARGI

(bk. MIZRAK).

KĀRİ

(bk. KIRAAT).

KĀRİA SÛRESİ

(سورة القارعة)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz birinci sûresi.

Mekke döneminde Kureyş sûresinden sonra nâzil olmuştur. On bir âyet olup fâsılası ة، ث، ش، هـ harfleridir. Adını ilk âyetindeki "el-kāria" kelimesinden alır. "Bir şeyi diğer bir şeye sert şekilde çarpmak" anlamındaki kar' kökünden türetilen kāria sözlükte "çarpan, kapıyı çalan", mecazi olarak da "dehşetten yürekleri hoplatan" mânasına gelir. Hâkka ve gāşiye kelimeleri gibi kāria da dinî bir kavram olarak kıyamet gününün isimlerinden biri kabul edilir. Kelime bu sûrenin dışında bir âyette (el-Hâkka 69/4) "kıyamet", bir âyette de (er-Ra'd 13/31) "beklenmedik musibet" anlamında kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in korkutucu mesajlar ihtiva eden âyetleri kāria kelimesinin çoğul şekliyle "kavâriu'l-Kur'ân" diye adlandırılır. Kur'an'ın yüksek fesâhat ve belâgatını yansıtan bir örnek olarak değerlendirilen Kāria sûresinin nüzûl sebebiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan önceki Âdiyât sûresi, "O gün rableri onların her halini bilir" meâlindeki âyetle biter; Kāria sûresinde ise bu hallerin kısa ve etkileyici bir tasviri yapılır.

Sûre kıyamet gününün dehşetine vurgu yapan âyetlerle başlar (âyet 1-3). Hz. Peygamber'e, "Sen kārianın ne olduğunu nereden bileceksin?" denilmesi, kıyamet hadisesinin şiddet ve dehşetinin bizzat yaşanmadıkça Resûlullah tarafından dahi gerçek anlamıyla idrak edilemeyeceğine işaret eder. Kāria kelimesi daha sonraki âyetlerde açıklanarak o günde insanların sağanak halinde uçuşup ateşe düşen pervaneler, böcekler, dağların ise atılmış renkli yün gibi olacağı belirtilir (âyet 4-5). Müteakip âyetlerde insanların dünya hayatındaki davranışlarına göre âhirette karşılaşacakları ceza ve elde edecekleri mükâfattan bahsedilir. Tartıları ağır gelenlerin memnun edici bir hayata kavuşacakları,

tartıları hafif gelenlerin ise kızgın bir ateş uçurumuna atılacakları haber verilir (âyet 6-11). 6. âyette geçen "mevâzîn" kelimesi, Arapça'da hem

“mîzân”ın (tartı aleti) hem de “mevzûn”un (tartılan şey) çoğul şeklidir. Bu âyetle ilgili yorumlarda, âhirette amellerin cisim haline getirilerek tartılacağı belirtildiği gibi mevâzîn kelimesinin mecazi anlamda kullanıldığı ve bununla insanların davranışlarına takdir edilecek ceza veya mükâfatta tam adaletin geçerli olacağının kastedildiği de belirtilmektedir. Kāria sûresinde, kıyamet gününün gerçekliği çarpıcı sahnelerle gözler önüne serilerek hem müjdeleyici hem korkutucu mesajlara yer verilmiş, öte yandan sorumluluk ilkesine vurgu yapılarak dünya hayatındaki davranışların karşılıksız kalmayacağı bildirilmiştir.

Hz. Peygamber’den, kendisini Hûd sûresi ve buna benzer sûrelerin kocalttığı şeklinde nakledilen hadisler arasında Kāria sûresinin de yer aldığı rivayet zayıf kabul edilmiştir (M. Nâsırüddin el-Elbânî, IV, 403-404). Michael Sells, Kāria sûresindeki fonetik özellikler ve sesanlam uyumu üzerine bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳrʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳrʿa” md.; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 279-280; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 70-74; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6024-6025; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-mevżûʿa, Riyad 1408/1988, IV, 403-404; M. Sells, “Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri’a”, Arabica, XL/3 (1993), s. 403-430; Zuhûr Ahmed Azhar, “el-Ḳāriʿa”, UDMİ, XVI/1, s. 23-24.

Kâmil Yaşaroğlu

KARÎN

(القرين)

İnsana refakat edip onu mânevî açıdan ve daha çok menfî olarak etkileyen görünmez varlık anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte karîn "yaklaştırmak, bir araya getirmek" anlamındaki karn kökünden türemiş bir sıfat olup "dost, arkadaş, eş, yaştaş" mânalarına gelir. İslâm'dan önce Araplar insanı takip eden ve onunla beraber olan ruhanî varlıkların bulunduğuna inanırlardı. Bunlara genellikle "reiy, şeytan, cin, tâbi'" ve karîn adını veriyorlardı. Özellikle kâhin ve şairler kendilerine haber taşıyan ve şiir ilham eden şeytan ve karînlerinin olduğunu ileri sürüyorlardı.

Karn kavramı değişik kullanımlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de otuz dokuz yerde geçmekte olup bunların yedisi karîn, biri de çoğulu olan kurenâ şeklindedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳrn" md.). Karîn, Kur'an'da "insanla beraber bulunan arkadaş" anlamına gelmekte, şeytan (en-Nisâ 4/38; es-Saffât 37/51; Fussılet 41/25; ez-Zuhruf 43/36, 38; Kāf 50/27), inkârcı insan (es-Sâffât 37/51) ve melek (Kāf 50/23) türünden arkadaş yerine kullanılmaktadır. Kur'an, şeytan türünden olan karînin insanı riyakârlığa teşvik eden ve ona kötülükleri güzel gösteren kötü bir arkadaş olduğunu, dünyada onunla dost olanların âhirette kendilerini suçlayacaklarını ve uzak durmasını isteyeceklerini beyan etmektedir. Bazı müfessirler Sâffât sûresinde yer alan karînin şeytan mânasına geldiğini söylerken bazıları onun insan olduğunu kaydederler (Taberî, XXIII, 38; Beyzâvî, V, 234; Süyûtî, VII, 90).

Hadis rivayetlerinde de karn kavramı çeşitli türevleriyle yer almaktadır. Karîn kelimesi bazan arkadaş, dost şeklinde (Buhârî, "Diyât", 22), bazan da insanla beraber olan ve ondan hiç ayrılmayan "ruhanî dost" (şeytan veya melek) anlamında kullanılmaktadır (Buhârî, "Tefsîr", 37; Müslim, "Ṣalât", 260; İbn Mâce, "İḳāme", 39, "Duʿâʾ", 18). Hz. Peygamber, insanın hem melekten hem de şeytandan arkadaşı olduğunu belirtmiş, Hz. Âişe'nin,

“Buna sen de dahil misin?” sorusuna “evet” cevabını vermiş, ancak Allah’ın inâyetiyle kendisinin onun kötülüklerinden korunduğunu bildirmiştir (Müsned, I, 385, 397, 401, 460; Dârimî, “Riḳāḳ”, 25; Müslim, “Münâfiḳīn”, 69). Bu hadisin sonunda yer alan (أسلم) kelimesi bazı âlimlerce mâzi fiil olarak (esleme) kabul edilmiş ve Resûlullah’ın şeytanının müslüman veya teslim olup kendisine hayırdan başka bir şey telkin etmediği şeklinde yorumlanmıştır. Süfyân b. Uyeyne ve Hattâbî gibi âlimler ise şeytanın müslüman olmasını mümkün görmeyerek kelimeyi sülâsîden muzâri mütekellim kalıbında okumuş (eslemü) ve Resûl-i Ekrem’in onun kötülüklerinden korunduğu mânasını çıkarmıştır (Nevevî, XVII, 156-158; Bedreddin eş-Şiblî, s. 28-29).

Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre bazı âlimler insana arkadaş olan şeytanın asla müslüman olmayacağı, bazıları etki altına alındığı takdirde müslüman olabileceği, bir kısmı ise müslüman olma durumunun sadece Hz. Peygamber’in karînine ait olduğu kanaatine sahip olmuştur. Hattâbî birinci görüşü, Ömer Süleyman el-Eşkar ikinci görüşü ve Bedreddin eş-Şiblî üçüncü görüşü savunmaktadır. Gazzâlî karînle ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra insan kalbinin melek ve şeytanın etkisi altında olduğunu, her iki kaynaktan da kalbin yoklandığını, hayra çağrı yapan duygu ve düşüncelerin meleğin ilhamı, şerre çağıranın ise şeytanın vesvesesi olduğunu kaydetmiş ve insanın iki karîn arasında imtihana tâbi tutulduğunu belirtmiştir (İḥyâʾ, III, 27; Zebîdî, VII, 265-267).

S. M. Zwemer ve D. B. Macdonald gibi şarkiyatçılar, karîn kavramının Arap-İslâm folkloruna yönelik tarafının da bulunduğunu söylemekte ve Hz. Muhammed’in anlatımlarında bunun etkisinin olabileceğini ileri sürmektedir. Doğrudan vahiy ürünü olan Kur’an’ın ifadelerinde folklorik unsur aramanın doğru olamayacağı ortadadır. Câhiliye döneminde karînin şairin ilham perisi, İslâmiyet’te ise Peygamber’e vahiy getiren melek mânasında kullanıldığına dair iddia da aynı niteliktedir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadis rivayetlerinde karîn ile vahiy getiren Cebrâil arasında herhangi bir münasebetten veya benzerlikten söz edilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳrn” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ḳrn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳrn” md.; Müsned, I, 385, 397, 401, 460; II, 89; Dârimî, “Riḳāḳ”, 25; Buhârî, “Tefsîr”, 37, “Diyât”, 22; Müslim, “Ṣalât”, 260, “Münâfiḳīn”, 69; İbn Mâce, “İḳāme”, 39, “Duʿâʾ”, 18; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, Beyrut, ts., I, 299-300; VI, 164, 177, 202-205, 225-229; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1328, XXIII, 38; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 27; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVII, 156-158; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl (Mecmûʿa mine’t-tefâsîr içinde), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 234; Bedreddin eş-Şiblî, Âkâmü’l-mercân fî aḥkâmi’l-cân, Beyrut 1408/1988, s. 28-30; Süyûtî, ed-Dürrü’l-menṡûr, Beyrut 1403/1983, VII, 90; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, VII, 265-267; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 730-737; Ömer Süleyman el-Eşkar, ʿÂlemü’l-cin ve’ş-şeyâṭîn, Küveyt 1984, s. 65; D. B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam, London 1985, s. 19-20, 274-275; a.mlf., “Karîn”, İA, VI, 343; a.mlf., “Ḳarīn”, EI² (İng.), IV, 643-644; Hamdî ed-Demirdâş, ʿÂlemü’l-cin ve’l-melâʾike beyne’l-ḥaḳīḳa ve’l-ẖayâl, Kahire 1413/1992, s. 80-81.

İlyas Çelebi

KARİNÂBÂD

Bulgaristan'ın doğusunda bugün Karnobat adını taşıyan eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Yambolu'nun 50 km. kuzeydoğusunda olup Çatal Balkan adı verilen dağ sırasının güneyinde kurulmuş küçük bir tarım kasabasıdır. Sofya-Burgaz demiryolu

üzerindedir. 1953-1962 arasında bir ara ismi Poljanovgrad olarak değiştirilen kasaba, ilk dönem Osmanlı belgelerinde zaman zaman Karinovası şeklinde zikredilir. 1368-1878 yılları arasındaki Osmanlı devrinde Silistre livâsına bağlı 100 civarında köyü bulunan bir kaza merkezi idi. Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılından itibaren Karinâbâd nüfusunun çoğunluğunu müslüman Türkler teşkil etmeye başladı. Burada bulunan cami ve tekkelerin bir kısmı hâlâ ayakta olup kasabada kalan az sayıdaki müslüman tarafından kullanılmaktadır.

Karinâbâd Osmanlılar tarafından kurulmuş bir yerleşim birimidir. Bölge daha önceki Bizans dönemlerinde çok seyrek bir nüfus yapısına sahipti. Osmanlılar burayı ele geçirince Anadolu'dan kalabalık Yörük grupları iskân ettiler. Bu durum, günümüzde tamamen Bulgarcalaştırılmış olsa da tarihî yer isimlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ Yörük Hacı, Yörük Kasım, Yörük Orhan ve Yeni Yörük gibi köy isimleri bunlar arasındadır. Ahlatlı, Germiyanlı, Maraşlı ve Saruhanlı gibi köy adları da burada iskân edilen insanların aslen nereden geldiğine işaret etmektedir. Hatta küçük derelerin, otlakların ve tepelerin bile adlarının Türkçe olması yeni gelenlerin burada yaşamaya başlayan ilk insanlar olduğunun göstergesidir. Karinâbâd, eski bir Bizans-Bulgar kalesinin kalıntıları bulunan ve Hisar adı verilen bir tepenin eteklerine kurulmuştur. Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre I. Murad burayı 770'te (1369) bir çatışma olmadan almış ve aynen Aydos'ta olduğu gibi mahallî aristokratlar bölgenin kapılarını Osmanlılar'a açmıştır (Tâcü't-tevârîh, I, 85).

Burada kastedilen bölge kapısı Karinâbâd ve yakınlarındaki Markeli

kaleleri olmalıdır. Kasabanın adı “yoldaşlık, kardeşlik kasabası” anlamlarına gelir. Karinâbâd ismi bu ilişkiye, yani yeni gelen Osmanlılar’la bölgede bulunanların yakınlığına işaret edebilir. Zira bunlar daha sonra Osmanlı akıncı güçlerine katılmıştır. Evliya Çelebi Karinâbâd Kalesi’ni gördüğünü, fakat burada garnizon bulunmadığını yazmaktadır. Osmanlı yönetimini ilk zamanlarında Karinâbâd, Tuna Bulgaristanı ve Eflak topraklarına akınlarda bulunan akıncı güçlerin üssü idi. Bu akınları durdurmak isteyen Eflak Voyvadası Mirchea cel Butrin Karinâbâd’ı istilâ etti. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid de yarı bağımsız Tirnovo Bulgar Çarlığı’nı ilhak etti (795/1393).

Karinâbâd akıncılarının ismi, Çelebi Mehmed ve Şehzade Mûsâ arasındaki taht mücadelesi sırasında Bizans imparatorunun Şehzade Orhan’ı taht için öne sürmesi vesilesiyle de geçmektedir. Âşıkpaşazâde ve Hoca Sâdeddin’e göre Orhan önce Karinâbâd’a gitmiş orada akıncılardan bir kuvvet oluşturmuş, ancak Çelebi Mehmed tarafından mağlûp edilince gözlerine mil çekilerek Bursa’ya gönderilmiştir.

Bir taşra merkezi olarak Karinâbâd, II. Mehmed ve II. Bayezid dönemi Osmanlı eşrafından Lala Rakkas Sinan Bey tarafından bir hayli geliştirilmiştir. 881’de (1476) Silistre sancak beyi olduğu bilinen Sinan Bey üç yıl sonra Amasya’da Şehzade II. Bayezid’in lalası olmuş ve Torul Kalesi’ni fethetmişti. 889’da (1484) yeniden Silistre sancak beyliğine tayin edildikten sonra Karinâbâd’da bir cami, bir mektep, bir imaret ve su kanalı ile yakınlarındaki Köpekli köyünde bir cami yaptırmıştır. Bu bilgilerin bulunduğu kendi vakıfnâmesinden anlaşıldığına göre Sinan Bey muhtemelen Köpekli köyünde doğmuş, Karinâbâd’da yaşamıştır. Daha sonra ilâve edilen bir hanla birlikte Karinâbâd’da onun inşa ettirdiği eserler buranın en önemli yapılarıdır.

936 (1529-30) tarihli tahrir defteri (nr. 370) Karinâbâd’ın bağlı olduğu Silistre sancağı hakkındaki en eski Osmanlı kaynağıdır. Buna göre nisbeten küçük olan kazada sekiz mahallede tamamı müslüman 205 hâne, yani yaklaşık 950-1000 nüfus bulunmaktadır. Ancak etrafındaki kırk dört köydeki toplam 668 hânenin 108’i hıristiyandır. Dolayısıyla kazanın toplam nüfusunun yüzde seksen dokuzunun müslüman olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Silistre’nin 1006 (1597-98) tarihli mufassal tahrirleri

Karinâbâd'ın nüfusunun hızlı bir artış kaydettiğini göstermektedir. 353 hâne ve 175 mücerret yaklaşık 1800-1850 nüfusuna tekabül etmekte ve bunların arasında üç hâne kadar hıristiyan nüfus bulunmaktadır. Aynı yılın Silistre vakıf defterinde Karinâbâd'da Çavuşoğlu Mehmed Bey tarafından ikinci bir cuma camisi ile bir hamam daha inşa ettirildiği kayıtlıdır.

Karinâbâd'ı 1069'da (1659) ziyaret eden Evliya Çelebi burada 1000 kadar bakımsız görünümlü ev bulunduğunu söyleyerek "tarz-ı kadîm" inşa edilmiş bir caminin de dahil olduğu Sinan Bey vakıf eserlerini sıralamaktadır. Karinâbâd'dan pek fazla bilgi verilmeden birkaç başka seyahatnâmede de bahsedilmektedir. 1700'de Kont Wolfgang Ettingen buranın büyük bir çarşısı olan Türk kasabası, 1762'de Josip Boskovic geniş bir Türk yerleşim birimi olduğunu yazarken 1785'te buradan geçen Kont d'Hauterive de büyük evler ve dört minare gördüğünü söylemektedir. Karinâbâd XVIII. yüzyılın sonlarında yaşanan Dağlı isyanlarından zarar görmüş ve büyük oranda tahrip edilmiştir. 1244 (1828-29) Osmanlı Rus savaşı sırasında Rus işgaline uğrayan bölgeden binlerce hıristiyan Romanya taraflarına giderken pek çok müslüman da güneye göç etmiş ve bir daha geri dönmemiştir. Bu iki olayın ortalarında 1241'de (1825-26) Karinâbâd âyanı Halil Ağa buradaki ikinci en büyük cami olan Kara Cami'yi yeni baştan inşa ettirmiştir. Bektaşî şair Âşık Hıfzî'nin hattını ihtiva eden kitâbe bu durumu kaydetmiştir.

Karinâbâd'ı 1872'de gören Felix Kanitz, kaydettiği 700 kadar bakımsız hânenin 400'ünün müslümanlara, 200'ünün Bulgarlar'a, geri kalanın da Çingene ve yahudilere ait olduğunu belirtmektedir. Bölge Bulgaristan'a bırakılmadan hazırlanan son Edirne vilâyeti salnâmesinde Karinâbâd'da 855 hâne, 2414 müslüman, 3114 hıristiyan nüfus olduğu, dört cami, bir kilise, bir sinagog, on han, bir hamam ve 565 dükkân; Karinâbâd kaza sınırları dahilinde ise elli bir köy, 16.680 müslüman, 8616 hıristiyan ve altmış yahudi hâne bulunduğu yazılıdır. Dolayısıyla başlangıçta tamamen müslüman olan kaza merkezinde zamanla hıristiyanlar çoğunluğu teşkil etmiş, ancak köylerde bu durum farklı olmuştur. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında ve sonrasında müslüman nüfusun büyük kısmı bölgeden göç etmiş, onların terkettiği yerlere dağlık bölgelerden gelen Bulgarlar yerleşmiştir. 1887 Bulgar nüfus sayımında kaza merkezinde 5096 nüfus bulunduğu, bunlardan 1335'inin Türk olduğu tesbit edilmiştir. 1934'te ise

7660 Bulgar'a karşılık Türk nüfusu 1413'te kalmıştır. Karinâbâd XX. yüzyılın sonunda 26.000 nüfusa ulaşmıştır. Burada azınlık Türk nüfusu hâlâ yaşamaktadır. 1970'lerde restore edilen Kara Cami de ibadete açıktır. Rakkas Sinan Bey'in yaptırdığı Ak Cami ise XX. yüzyılın başlarında yıkılmış, fakat bütün Bulgaristan'ın en güzel duvar tezyinatını ihtiva eden hamam bir tarihî eser olarak koruma altına alınmıştır. Yan yana durmakta olan cami, hamam ve 1841 tarihli saat kulesi Karinâbâd'ın uzun Osmanlı geçmişiyle bağını teşkil etmektedir.

Osmanlı tarihçi ve yazarı Hüseyin Râcî Efendi Karinâbâdlı'dır. Târihçe-i Vak'a-i Zağra (Zağra Müftüsünün Hâtıraları, İstanbul 1208) adını taşıyan ve bölge Türkler'inin trajik son dönem tarihleri ve göçlerine dair gözlemleri ihtiva eden tanınmış eserin yazarı Râcî Efendi uzun yıllar Eski Zağra (Stara Zagora) müftülüğü yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370; TK, TD, nr. 86, 561; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 85; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 330-331; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1877, III, 98-99; C. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, s. 515-516; B. T. Pregled, God. 5, Knj., Sofia 1898, IV, 43-48 (Rakkas Sinan Bey Vakfiyesi'nin Bulgarca tercümesi); Z. Čankov, Geografski Recnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 194-195; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 129-133; M. Varbanova, Patevoditel Burgas, Sofia 1971; T. Sabev, Iz karnobatski Kraj, Sofia 1972; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im Ostlichen Teil der Europaischen Türkei: 1864-1878, Freiburg 1976, s. 289; G. Zanetov, "Edno patuvane ot Tsarigrad do Jaš v Moldova pres zimata na 1786 g.", Periodičeski Spisanie, XVI/5-6, Sofia 1905, s. 391-402; İsmail Eren, "Rucer Yosip Boşkoviç'in Hatıra Defteri", TD, XIII/17-18 (1963), s. 192-195; K. Veliki, "Izselvaneto ot Karnobat vav Vlaško prez 1830 g.", Izvestija na Instituta po Istorija, XVI-XVII, Sofia 1966; A. Sirkorov, "Bani ot epohata na Turskoto Vladičestvo v Burgaski Kraj", Izvestija Naroden Muzej Burgas, II (1965), s.

130-132; M. Kiel, “The Vakıfnâme of rakkas Sinan Bey and the Ottoman Colonisation of Bulgarian Thrace”, Osm.Ar., sy. 1 (1980), s. 15-31; “Karnobat”, Entsiklopedija na Balgarija, Sofia 1982, III, 357-359.

Machıel Kıel

KARÎNE

(القرينة)

Mecazda gerçek anlamın kastedilmesine engel olan ve bir sözden neyin kastedildiğini gösteren ipucu

(bk. MECAZ).

KARÎNE

(القرينة)

Yargılamada iki farklı olay arasında aklî çıkarsama yoluyla bağlantı kurularak elde edilen ve bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyin yanında ve yakınında olmak, ona eşlik etmek, onunla bir arada bulunmak” anlamındaki karn kökünden türeyen karîne, “bu birliktelik sebebiyle bir başka şeye delâlet eden durum, maksada işaret eden ipucu, alâmet, emâre” mânasına gelir. Kelimenin diğer ilim dallarındaki kullanımıyla dil ve belâgat, mantık ve fıkıhta kazandığı terim mânaları da bu sözlük anlamına dayanır. Karînenin hükme delâleti, bilinen bir durumdan hareketle bilinmeyen bir durum hakkında fikir yürütme şeklinde olduğundan dil ve belâgatla mantık ilimlerini yakından ilgilendirir. Arap dilinde karîne, lafızla anlam arasında ilişki kurulurken zihni lafzın gerçek anlamından vazgeçirip mecazi anlama yönelten durumun adı olup lafzın içinde yer alan bir unsur olduğunda lafzî, lafız haricinden geldiğinde aklî, mânevî, hâlî karîneden söz edilir (bk. MECAZ; mantıkta karîne için bk. Tehânevî, II, 1228; Ferîd Cebr, s. 608-609).

İslâm hukukunda karîne, yargılama hukukunun yardımcı ispat vasıtalarından biri olarak terim anlamı kazanmış olmakla birlikte meseleci bir metotla telif edilmiş klasik fıkıh kitaplarında karînenin terim olarak açık bir tanımına rastlanmaz. Verilen örneklerde karînenin, özellikle sözlükteki veya dil ve belâgattaki anlamı çerçevesinde emâre ve alâmet kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanıldığı ve bununla da bilinmeyen duruma delâlet eden bilinen emârelerin, teknik tabiriyle kanunî emârelerin kastedildiği söylenebilir. İbn Âbidîn karîneyi “duruma katiyet kazandıran şey” (Reddü’l-muḥtâr, V, 354), Mecelle “yakīn derecesine ulaşan emâre” (md. 1741) şeklinde açıklarken yargılamada ispat vasıtası olabilen kati karîneyi kastederler. Çağdaş İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkā’nın “gizli bir durumla bir arada bulunup ona delâlet eden her açık emâre” şeklinde tanımladığı karîne (el-Medḫal, II, 918), sözlük anlamıyla olan

bağlantısı da kurularak “yargılamada iki farklı olay arasında aklî çıkarsama yoluyla bağlantı veya sebebiyet ilişkisi kurularak elde edilen ve bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil” şeklinde tanımlanabilir.

Karîne gibi aklî ve mantıkî çıkarıma dayanmakla birlikte maddî unsuru bulunmayan firâset gizli durumları bilmeye, karîne ise duyu organlarıyla algılanan açık durumları bilmeye ilişkindir. Bunun için de karîneye nisbetle firâsetin ispat gücü daha zayıftır. Nesep tesbitinde Hanefîler’in aksine fakihlerin çoğunluğunun yardımcı bir delil niteliğinde gördüğü kıyâfe, kişilerin fizikî yapı ve özelliklerinden hareketle nesebe ilişkin bazı yargılara vardığı için karînenin özel bir çeşidi sayılır. Alâmet, emâre ve delâletten her biri karînenin maddî unsurunu teşkil eder ve karînenin bir kademesi sayılabilirse de karînenin ispat gücü ve karînede yapılan zihnî istidlâl bunlara nisbetle daha fazladır.

Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu yargılamada ispat vasıtalarına etkin bir rol verip onları belli sayı ve türle sınırlandırmaktan yanadır. Bunun için de beyyine terimine dar bir anlam verirler. Yargılamada objektiflik ve kanunîliği sağlaması, zan ve tahmine dayalı hüküm vermeyi önlemesi yönüyle olumlu karşılanan bu usulün aynı zamanda hâkimin takdir hakkını kısıtladığı ve kati delilin bulunmadığı durumlarda yardımcı delillerle ispat yolunu zorlaştırdığı da açıktır. Bu sebeple bir grup fakih, ispat vasıtalarını takdirde hâkime daha aktif bir rol vererek ispata elverişli her delilin kullanılabileceği ve bu usulün adaletin gerçekleşmesi açısından daha yararlı olacağı tezini benimsemiş, bunun için de beyyine kapsamına diğer bazı delillerin yanı sıra kati karîneyi de dahil etmiştir (bk. İSBAT). Esasen adaleti gerçekleştirebilmek için karînelerin hükme delâlet gücü oranınca ispat vasıtası sayılmasına da, ispat vasıtaları arasındaki hiyerarşinin gözetilmesine ve zayıf karînelere dayanarak hüküm verilmekten kaçınmaya da eşit derecede ihtiyaç vardır. Fakihlerin karînenin ispat hukukundaki delil değeri konusunda farklı görüşlerde olmaları bu dengeyi kurmada gösterilen yaklaşım farklılığından kaynaklanır. Öte yandan kati delil ve beyyine kapsamına karîneyi dahil etmeyen fakihlerin çoğunluğunun, karînelerin yargılamada ispat vasıtası olarak kullanılması konusunda lehte veya aleyhte genel bir hüküm vermekten de kaçındığı, böylece karînenin her bir olayda o olayın şartları içinde ele alınmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır.

Karîne ve emârelere dayanarak hüküm vermenin cevazı aklî ve örfî olduğu kadar naklî delillere de dayanır. Kur'an'da Hz. Yûsuf kıssası anlatılırken kardeşlerinin Yûsuf'u kurdun yediği iddiasıyla getirdiği kanlı gömleğin parçalanmamış olmasını gören Hz. Ya'kūb'un bu iddiaya inanmadığına işaret edilir (Yûsuf 12/18). Aynı kıssanın devamında Hz. Yûsuf'un Azîz'in karısının iftirasına mâruz kalması ve gömleğinin arkadan yırtılmış olmasının onun suçsuzluğunun delili sayılması anlatılır (Yûsuf 12/25-28). Resûl-i Ekrem "Çocuk yatağa aittir" diyerek doğan çocuğun nesebinin aksi ispat edilmediği

sürece meşrû bir ilişki içinde annesiyle yatağı paylaşan erkeğe ait olduğunu ifade etmiş (Buhârî, "Büyûʿ", 3; "Ḫuṣûmât", 6; Müslim, "Raḍâʿ", 36), evlenmemiş kızın sükûtunu evliliğe rızâ alâmeti saymış (Buhârî, "Ḥiyel", 11; "Nikâḥ", 41; Müslim, "Nikâḥ", 64-67), Bedir Gazvesi'nde sahâbeden iki kardeşten her birinin Ebû Cehil'i kendisinin öldürdüğü iddiasını da kılıç üzerindeki kan lekesinden hareketle sonuca bağlamıştır (Müslim, "Cihâd", 42). Sünnette, buluntu mal üzerinde mülkiyet iddia eden kimseler çıktığında o malı tarif ve tavsif edebilmenin iddianın ispatı için delil sayılması (Müslim, "Luḳaṭa", 6), Hz. Süleyman'ın bir çocuk üzerindeki annelik iddiasında annelik şefkatinden hareketle hüküm vermesinin aktarılması (Nesâî, "Âdâbü'l-ḳuḍât", 14-15), bazı sahâbîlerin ağız kokusu ve kusma gibi karînelerden hareketle sarhoşluk suçunu sabit görmeleri, evli olmayan kadının hamileliğinin zinanın delili sayılması da karînelerin yeri geldiğinde ispat vasıtası işlevine sahip olduğunu gösterir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 11-13). Yargılama hukukuna dair yazılan eserler, hem bu örnekleri hem de dönemlerine kadarki fıkhî birikimi ve uygulamaları esas alıp hangi durumlarda karîne ve emârelere dayanılarak hüküm verilebileceğini meseleci bir metotla örneklendirmeye çalışır. Meselâ İbn Ferhûn karîneye müsteniden hüküm verilebilir elli, Alâeddin et-Trablusî yirmi dört fer'î mesele zikreder. Ancak konu örf ve âdete, içinde bulunulan şartlara ve teknolojik imkânlara göre değişime açık olduğundan zikredilenler sınırlandırıcı / tüketici değil örnek kabilinden meselelerdir.

Diğer alanlarda karînelerin her türlüsünden belli ölçüde istidlâller yapmak mümkünse de karînenin yargılamada ispata elverişli olabilmesi için hükme delâletinin açık, kesin veya kesine yakın olması aranır. Çünkü zilyedlik ve evlilik gibi fiilî durumun, suçsuzluk ve borçsuzluğun asıl olması ilkesinin

(berâet-i asliyye) esasen mevcut durumu koruyan bir karîne olarak var olduğu düşünülürse bunun aksine bir hakkın sübûtuna, bir cezanın infazına karar verecek olan yargının daha kuvvetli bir delile dayanması, ispatta kullanılan karînenin kati olması şartı aranır. Literatürde karînenin delâlet gücü itibariyle kati, zannî ve zayıf şeklinde üçlü taksimi de onun ispat vasıtası olarak kullanılabilirlik ölçütünü vermeye yöneliktir (Burhâneddin İbn Ferhûn, II, 101).

Kati karîne, Mecelle'nin ifadesiyle yakīn derecesine ulaşan emâre olup (md. 1741) müstakil bir delil olarak kabul edilir ve hükmün dayanağı olabilir. Klasik kaynaklarda evli olmayan bir kadının hamile kalmasının zinaya, ağızdaki kokunun içki içildiğine, çalınan malın bir kimsenin yanında çıkması hırsızlığa, bir kimsenin, içinde yeni öldürülmüş bir ceset bulunan evden elinde kanlı bir bıçakla çıkması cinayet suçuna delâlet eden kati karîne örnekleri olarak verilir. Bu durumların kati karîne olması aksinin ispat edilemeyeceği anlamına gelmeyip aksine bir delil bulunmadığında bunlara dayanılarak hüküm verilebileceği anlamını taşır. Karînelerin ikinci grubunu oluşturan ve kati olmamakla birlikte galip zan bildiren, İbn Ferhûn'un ifadesiyle kuvvetli ve zayıf arasında orta grubu teşkil eden (Tebṣıratü'l-ḥükkâm, II, 101), bazan da "zâhir, zâhirü'l-hâl" olarak adlandırılan karîneler ise hükmün tek başına dayanağı olmayıp eşitlik durumunda veya aksine bir delil bulunmadığında tercih sebebi ve yardımcı bir delil olarak devreye girer. Zilyedlik karînesi, karı-koca arasında ev eşyasının mülkiyetinde ihtilâf olduğunda örfün delâleti, hayat tecrübesinden doğan ve belli ölçüde hükme delâleti kabul edilen karîneler böyledir. Üçüncü grupta zayıf karîneler yer alır ve bununla da ispat gücü taşımayıp hükme delâleti şek derecesinden de aşağıda kalanlar kastedilir. Bu gruptaki karînelerin yargı kararlarında göz önüne alınmayacağı açıktır.

Karînenin delil kuvveti örfe, takip edilen akıl yürütmeye, hatta her bir olayın kendine mahsus şartlarına, hukuk ve ceza davasının türüne göre değişebilir olduğundan karînelerle ilgili olarak yapılacak kuvvetli, kati, zayıf gibi tasnifler ve nitelendirmeler yargılama hukuku açısından sınırlı bir anlam taşır. Hatta fakihleri ve fıkıh mezheplerini karîneyle ispatı câiz görüp görmeme açısından gruplandırarak genel yargılarda bulunmak da kolay değildir. Meselâ kısas ve hadlerde ispat konusunda titiz davranan ve karînenin katiyet ifade etmesini sınırlı örneklere bağlamaya çalışan

fakihlerin ta'zîr suçlarında ve hukuk davalarında, klasik tabiriyle muâmelâtta daha rahat davrandıkları, bunun için de karînelerin ispat gücünün bu alanlarda daha yüksek olduğu görülür (Zühaylî, s. 527-541). Bu bilindiği için de klasik kaynaklarda karînenin ispata elverişliliğini belirleyici tasnif ve tanıtımlarda ayrıntıya inilmeyip daha çok örnekler üzerinde durulduğu ve hâkime bu konuda yol göstermekle yetinildiği görülür. Böyle bir yaklaşım, bu konuda hâkime takdir yetkisi vermenin kaçınılmazlığından da kaynaklanıyor olmalıdır. Bu sebeple klasik literatürde karînelerin hükme delâletlerinin değerlendirilmesi hâkimin firâsetinin ve takdir hakkını kullanmasının, hatta kadılık mesleğinde dirayetin göstergesi olarak sunulur ve meşhur kadıların meslekî kariyerleri anlatılırken karîneleri değerlendirerek gerçeği ortaya çıkaran ince zekâ ürünü uygulamalarına yer verilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḳarîne” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1228; Türk Hukuk Lûgati, Ankara 1944, s. 192; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 608-609; Buhârî, “Büyûʿ”, 3, “Ḫuṣûmât”, 6, “Ḥiyel”, 11, “Nikâḥ”, 41; Müslim, “Raḍâʿ”, 36, “Nikâḥ”, 64-67, “Cihâd”, 42, “Luḳaṭa”, 6; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 14-15; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), s. 4-58, 248-249; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 59-61; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, II, 93-103; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 166-168; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 354; Mecelle, md. 1741; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 558-561; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ʿâm, Beyrut 1387/1968, II, 845, 895, 917-928; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü’l-is̱bât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1402/1982, s. 488-562; Muhammed b. Ma'cûz, Vesâʾilü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dârülbeyzâ 1404/1984, s. 375-411; Ahmed İbrâhim Bey, Ṭuruḳu’l-is̱bâti’ş-şerʿiyye, Kahire 1405/1985, s. 439-462; Mahmûd M. Hâşim, el-Ḳażâʾ ve niẓâmü’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-enẓımeti’l-vażʿiyye, Riyad

1408/1988, s. 311-319; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, III, 188-199; M. Ahmed Dav et-Terhûnî, Ḥücciyyetü'l-ḳarâʾin fi'l-is̱bâti'l-cinâʾî, Bingazi 1993; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1999, s. 212-213; Celal Erbay, İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları, İstanbul 1999, s. 218-228; W. B. Hallaq, "Notes on the Term Qarīna in Islamic Legal Discorse", JAOS, CVIII/3 (1988), s. 475-480; Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Karine", İslâmî Araştırmalar, II/6, Ankara 1988, s. 54-60; "Karîne", Mv.F, XXXIII, 157-160.

Davut Yaylalı

KĀRİNÎLER

(آل قارنی)

I. Hüsrev Enûşirvân devrinden (531-579) 840 yılına kadar Taberistan'ın dağlık bölgesinde hüküm süren mahallî bir hânedan.

Kārinîler'in (Kārinverd), Sâsânî Hükümdarı I. Kavâz (Kubad) döneminin (488-531) güçlü siması Sûhrâ'nın oğlu Kārin'in torunları oldukları ve İran'ın efsane kahramanı

Kâve'nin soyundan geldikleri ileri sürülmektedir. I. Hüsrev Enûşirvân, Türkler'in saldırılarının püskürtülmesinde kendisine yardımcı olan Zermihr ile kardeşi Kārin'i mükâfatlandırmış, Kārin'e daha sonra Kûh-i Kārin diye bilinen Vendâ-Ümmîdkûh, Âmül, Lafûr ve Firîm'in de içinde yer aldığı toprakları vermiş ve onu Taberistan ispehbedi (hükümdar) ilân etmiştir. İbn Havkal, Kārinîler'in merkezlerinin Sâsânîler devrinden beri Firîm olduğunu kaydetmektedir.

İran'ın müslüman Araplar tarafından fethedilmesinden önce Kārinîler Taberistan'daki bu üstün mevkilerini kaybettiler. Taberistan İspehbedi Ferruhân Gîlânşah Rey, Cürcân, Kūmis ve Dünbâvend'in teslim olması sebebiyle İslâm ordusu kumandanı Süveyd b. Mukarrin ile bir barış antlaşması imzalamak mecburiyetinde kaldı. Ferruhân'ın iki torunu Taberistan'da Dâbûyîler ve Bâduspânîler adlı iki hânedanın kurucusu oldu. Kārinî Hükümdarı Vendâd Hürmüz'ün (Hürmüzd) 165 (781) yılındaki isyanına kadar kaynaklarda Kārinîler hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Taberistan halkının sık sık ayaklanıp antlaşma gereği taahhüt ettiği vergiyi düzenli olarak ödemekten kaçınması, Muâviye'den itibaren Emevîler devri boyunca bölgeye çok sayıda askerî sefer yapılmasına sebep olduysa da coğrafî şartların olumsuzluğu yüzünden Taberistan'ın doğrudan Emevîler'e bağlanması mümkün olmadı. Ancak Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Taberistan'ın idarecileri olan Dâbûyîler'in ispehbedi Hurşîd'in isyan ederek topraklarındaki müslümanları katletmesi üzerine 759-760 yıllarında

sevkettiği ordularla bölgeyi ilhak etmeye muvaffak oldu. Dâbûyîler'in ortadan kalkmasından sonra bölge Bâvendîler'in eline geçti. Kārinîler de Bâvendîler'i metbû tanıdılar.

Hâlid b. Bermek, Taberistan valiliği sırasında (768-772) dağlık bölgelerde İslâm hâkimiyetini yaymaya çalıştı. Kārinî Hükümdarı Hürmüz ile de dostane ilişkiler kurdu. Taberistan böylece doğrudan Abbâsî valilerince yönetilmeye başlandı. Ancak dağlık bölgedeki mahallî hânedanlar varlıklarını devam ettirdiler. Valinin uygulamaya koyduğu ve Ahmed b. Hanbel'in de onayladığı, vergilerdeki yüzde onluk artış halkın tepkisine yol açtı. Ümmîdvârkûh sakinleri Hürmüz'e gelerek valinin zulüm ve haksızlıklarından şikâyet ettiler ve isyan ettiği takdirde kendisini destekleyeceklerini bildirdiler. Hürmüz, diğer mahallî hükümdarların da kendisine destek vermesi şartıyla bu teklifi kabul etti. Bunun üzerine Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh isyanı bastırmak için bölgeye güçlü ordular sevketti (165/781). Abbâsî ordularına karşı birçok zafer kazanan Hürmüz ve müttefikleri dağlık bölgeyi dört yıl ellerinde tuttular. Bu durumdan endişe eden Mehdî-Billâh, oğlu ve veliahdı Mûsâ el-Hâdî'yi iyi teçhiz edilmiş bir ordu ile Taberistan'a gönderdi (167/783-84). Savaşta yaralanan Hürmüz affedilmek şartıyla teslim oldu. Mûsâ el-Hâdî 169'da (785) halife olunca onu Bağdat'a götürdü, fakat daha sonra ülkesine dönmesine izin verdi.

Hârûnürreşîd devrinde bölgede yeniden bazı karışıklıklar ortaya çıktı. Hürmüz, Bâvendî Meliki Şervin ile iş birliği yaparak Tamîşa'dan Rûyân'a kadar bütün dağlık bölgeyi kontrol altına aldı. Kardeşi Vindâspağan, halife tarafından toprakların ölçümü ve vergi tahsili için gönderilen Ca'fer b. Hârûn'u öldürdü. Bunun üzerine 189'da (805) Rey'e gelen Hârûnürreşîd, Taberistan'ın dağlık bölgesindeki bütün mahallî hükümdarların huzuruna gelmesini emretti. Hürmüz de bu emre uydu ve halifenin huzurunda Abbâsî hâkimiyetini tanımayı, haraç ödemeyi, bazı topraklarını halifeye terketmeyi ve oğlu Kārin'i hilâfet sarayına rehin bırakmayı kabul etti. Bunlara karşılık halife kendisine "ispehbedi Horasân" lakabını verdi. Kārin üç dört yıl Bağdat'ta tutulduktan sonra babasına teslim edildi.

Kārin tahta çıkınca Bâvendî İspehbedi Şehriyâr b. Şervin'in saldırılarına karşı koyamayıp bir kısım topraklarını kaybetti. Bu sebeple oğlu Mâzyâr babasından iyice küçülmüş bir hânedanlık devraldı. Mâzyâr, çok geçmeden

giriştiği bir savaşta mağlûp olarak bütün topraklarını Şehriyâr'a kaptırdı ve amcasının oğlu Vendâd Ümmîd'e sığındı. Vendâd Ümmîd onu Bâvendîler'e teslim etmek zorunda kaldı. İbn İsfendiyâr, Mâzyâr'ın hapisten kaçarak Bağdat'a Me'mûn'un yanına gittiğini, Taberî ise Taberistan Valisi Abdullah b. Hurdâzbih'in Şehriyâr b. Şervin karşısında bir zafer kazandığını ve Abdullah'ın 201'de (816-17) Mâzyâr'ı Me'mûn'un yanına gönderdiğini kaydetmektedir. Me'mûn'un huzurunda müslüman olan ve kendisine Ebü'l-Hasan Muhammed adıyla "mevlâ emîri'l-mü'minîn" lakabı verilen Mâzyâr 207'de (822-23) Taberistan'a döndü.

Mâzyâr hâkimiyetini bütün Taberistan'a yaymaya çalıştı. Bir süre sonra Me'mûn'a şikâyet edildi ve Bağdat'a çağrıldı. Bağdat'a gitmeyi reddettiyse de Me'mûn'un ısrarı üzerine hareketleri hakkında bilgi vermek için Âmül ve Rûyân kadılarını göndermek zorunda kaldı. Âmül kadısı Mâzyâr'ı irtidad etmekle suçladı, ancak Me'mûn buna inanmadı ve onu Taberistan'a vali tayin etti. Mu'tasım-Billâh halife olunca (218/833) Mâzyâr'ı yerinde bıraktı. Böylece kendisini küçük bir kral gibi görmeye başlayan Mâzyâr'ın bağlı olduğu Horasan'daki Tâhirî valilerine ödediği haracı doğrudan Abbâsîler'e vermekte ısrar etmesi Tâhirîler'in düşmanlığına sebep oldu. Tâhirîler, Mâzyâr'a karşı bir muhalefet başlatmaya ve Mu'tasım'ı ona karşı harekete geçirmeye çalıştılar. Kaynaklarda Mâzyâr'ın, Abbâsîler'e isyan eden Bâbek ile mektuplaştığına ve onu isyana teşvik ettiğine, Bâbek, Afşin (Haydar b. Kâvûs) ve Bizans imparatoru ile birlikte Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırıp eski İran İmparatorluğu'nu canlandırma planı yaptığına dair rivayetler vardır.

Mâzyâr'ı Tâhirîler'e karşı muhalefete Afşin'in teşvik ettiği söylenmektedir. Taberî'ye göre gözü Horasan'da olan Afşin, Mâzyâr'ın Tâhirîler'e karşı muhalefetini işitince bundan yararlanmayı düşündü. Mâzyâr isyan ederse Abdullah b. Tâhir'i zorlayacak ve Mu'tasım Mâzyâr'a karşı Abdullah'ı yardıma gönderecekti. Bu durum, Abdullah'ın Horasan valiliğinden azledilmesine ve yerine kendisinin getirilmesine yol açacaktı.

Mâzyâr, Mu'tasım'ın hilâfetinin altıncı yılında isyan etti (224/839). Taberistan, Mu'tasım ve Abdullah b. Tâhir'in gönderdiği beş ordu tarafından kuşatıldı. Mâzyâr aldığı tedbirlere güvenerek kendini emniyette hissediyordu. Ancak yeğeni Kārin b. Şehriyâr, atalarının sahip olduğu

dağlık bölgeye melik tayin edileceği kendisine vaad edilince Mâzyâr'a ihanet edip Şervin dağlarını Abdullah b. Tâhir'in ordu kumandanlarından Hayyân b. Cebele'ye teslim etti. Mâzyâr'a en büyük darbeyi ise kardeşi Kûhyâr vurdu. Kûhyâr, babasından kalan toprakların kendisine verilmesine karşılık Mâzyâr'ı teslim etmeyi kabul etti. Böylece ele geçirilen Mâzyâr Şevval 225'te (Ağustos 840) Sâmerrâ'ya getirildi. Sorgulama sırasında kendisini Afşin'in isyana teşvik ettiğini söyledi.

Bazı kaynaklar Mâzyâr'ın isyana giriştiği zaman "kâfir olduğunu" belirtir ve bu ifadeyle muhtemelen irtidad ettiğini

kastederler. Ancak yargılanması sırasında ona böyle bir suçlamanın yapılmamış olması bu iddianın muhaliflerince uydurulduğunu düşündürmektedir. Yargılanma sonucunda Mâzyâr'a ceza olarak 400 sopa vurulmasına hükmedildi ve Mâzyâr cezanın infazı sırasında öldü. Kardeşi Kûhyâr ise ihanetinden dolayı Mâzyâr'ın Deylemli muhafızları tarafından katledildi. Kārinîler hânedanı Kûhyâr'ın ölümüyle tarihe karışmış ve Taberistan Tâhirîler'in yönetimine geçmiştir (225/840).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 330-331, 332, 333, 334; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 304, 305, 308, 309; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 318, 425, 476, 477, 479; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, Leiden 1967, s. 277-278; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 150, 151, 152, 153; VI, 534-535; VII, 510-511, 512-513; VIII, 164, 191, 316, 556, 574, 596, 614, 618; IX, 80-101, 103-104, 105; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 150; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 377; İbn İsfendiyâr, Târîẖ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 42-44, 94-95, 98, 122-123, 125-126, 127-132, 140-157; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîẖ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1361 hş., s. 5-7, 59-67, 160; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 200-205; V. Minorsky,

“Mâzyâr”, İA, VII, 429-431; M. Rekaya, “Kārinids”, EI² (İng.), IV, 644-647.

Ahmet Güner

KĀRİÜLHİDÂYE

(قارىء الهداية)

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısrî (ö. 829/1426)

Hanefî fakihi.

Kahire’de doğdu. Kendisiyle birlikte Alâ es-Seyrâmî’den ders okuduğu Sirâceddin adlı bir arkadaşından ayırt edilmesi için Kāriülhidâye diye anılmıştır. Hanefî fıkhının meşhur metinlerinden el-Hidâye’yi Ekmeleddin el-Bâbertî’den on altı defa okuduğu ve bu konuda hocasından daha yetenekli bir duruma geldiği için bu lakapla anıldığı (Sehâvî, VI, 109), kendisine bu lakabı hocası Seyrâmî’nin verdiği kaydedilir (İbn İyâs, II, 105). Kāriülhidâye ilim hayatına atılmadan önce terzilik yaptı. Ardından Berkūkiyye Medresesi’nde öğrenime başladı. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Arap dili, fıkıh, usul ve tefsir gibi ilimleri tahsil etti. Alâ es-Seyrâmî, Ekmeleddin el-Bâbertî, Bedreddin İbn Hâs Bek, Ömer b. Raslân el-Bulkīnî ve Zeynüddin el-Irâkī belli başlı hocalarındandır. Zamanında Hanefî ulemâsının önde gelenlerinden biri olan Kāriülhidâye, İbn Tolun Camii’nde muîdlik, Berkūkiyye, Nâsıriyye, Şeyhûniyye, el-Eşrefiyye el-Kadîme, ez-Zâhiriyye el-Kadîme ve Akboğaviyye medreselerinde müderrislik yaptı. 827 Saferinde (Ocak 1424) Şeyhûniyye meşihatine tayin edildi. Öğrencileri arasında en tanınmışları İbnü’l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve Nâsırüddin İbnü’l-Adîm’dir. Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî, Kāriülhidâye’nin döneminin Ebû Hanîfe’si olduğunu, Makrîzî de ondan sonra Hanefî fıkhını kendisi kadar bilen bir kimsenin gelmediğini söyler. Kāriülhidâye, seksen yaşını aşmış olarak 22 Rebîülâhir 829’da (3 Mart 1426) Kahire’de vefat etti ve Berkūkıyye’nin sahra tarafında Eşref Barsbay’ın avlusuna defnedildi.

Kâriülhidâye’nin günümüze ulaşan tek eseri Fetâvâ Ḳāriʾi’l-Hidâye’dir (el-Fetâva’s-Sirâciyye). Çeşitli konularda verdiği fetvaları içeren eser öğrencisi İbnü’l-Hümâm tarafından derlenmiştir. Fetvalar fıkıh sistematiğine göre sıralanmakla birlikte fıkhın bütün konularını değil bazı meselelerini

kapsamaktadır. Sayfaların ebadına göre yirmi ile elli varak arasında bir hacme sahip olan ve İstanbul'daki kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1064, Şehid Ali Paşa, nr. 936, 947, 948, Ayasofya, nr. 1423, Lâleli, nr. 1269, Cârullah Efendi, nr. 2095; Köprülü Ktp., nr. 652) Muhammed er-Rahîl Garâyibe ve Muhammed Ali ez-Zagūl tarafından yayımlanmıştır (Amman 1999). Kâtib Çelebi'nin bu eseri Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî'ye (ö 773/1372) nisbet etmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1227) doğru değildir. Kāriülhidâye'nin ayrıca Sindî'nin Lübâbü'l-menâsik adlı eserine bir şerh ve el-Hidâye'ye bir ta'lik yazdığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk, XI, 730; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VIII, 115-116; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 501-502; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 330; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 109-110; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 105; İbnü'ş-Şemmâ' el-Halebî, el-Ḳabesü'l-ḥâvî li-ġureri Ḍavʾi's-Seḫâvî (nşr. Hasan İsmâil Merve - Haldûn Hasan Merve), Beyrut 1998, II, 19-21; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1227, 2034; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 191; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 180; Brockelmann, GAL, II, 98; Suppl., II, 91; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 92-93.

Hüseyin Kayapınar

KARİYE CAMİİ

İstanbul’da XV. yüzyıl sonunda kiliseden çevrilmiş cami.

Edirnekapı’nın Haliç’e bakan yamacında bulunan mâbed, Bizans döneminin önemli manastırlarından Khora’nın Îsâ’ya adanmış kilisesidir. Tarihçesi ve ilk yapısı hakkında birçok bilgi olmakla beraber bunlardan büyük bir kısmı tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Khora kelime olarak bir yerleşim yerinin dışını, taşrayı ifade etmektedir. Türkçe’de “köy” anlamındaki karyeden gelen kariye de bir bakıma bunun tercümesidir. IV. yüzyıl başlarında Konstantinos tarafından yaptırılan surların dışında kaldığından manastıra bu adın verildiği ileri sürülürse de bu görüş pek inandırıcı değildir. Fakat kilisenin içinde

Îsâ ve Meryem’i tasvir eden mozaiklerde her ikisinin de adları ile birlikte Khora kelimesinin yazılmış olması bunun mistik bir anlamı olduğunu gösterir. Bazı eski filozofların Tanrı’nın sınırsızlığını ifade eden tarifleri Geç Bizans devrinde Îsâ ile Meryem’e de yakıştırılmıştır. Böylece Khora sıfatı her türlü çerçeveyi aşan bir âlemi belirtmektedir.

Öteden beri Khora Manastırı ve Kilisesi’ni İmparator Iustinianos’un VI. yüzyıl içinde kurduğu ileri sürülürse de IX. yüzyıla doğru yazıldığı bilinen bir kaynakta anlatılan bu kuruluş efsanesi gerçeğe uymaz. Manastır ilk defa, 742 yıllarında isyan edip kendisini imparator ilân eden bir valinin çocukları ile birlikte buraya kapatılması dolayısıyla zikredilir. Bundan sonra XI. yüzyıl sonlarında imparator olan I. Aleksios Komnenos’un kayınvâlidesi Maria Dukaina tarafından, o tarihlerde harabeye dönmüş olan yapıların restorasyonu ile kilisenin eskisine nazaran daha değişik bir mimaride yeniden inşası dolayısıyla ikinci defa anılır. Bugünkü binanın esasını teşkil ettiği sanılan bu kilise “Soteros” yani kurtarıcı Îsâ’ya adanmıştı. Fakat ardından yine tamir gerektiren binayı Aleksios’un küçük oğlu Isaakios Komnenos ihya ederek iç holünde kendisi için bir mezar yeri hazırlatmış ve buranın duvarında mozaik Îsâ tasvirinin bir köşesinde kendi portresini yaptırmıştır. Buna göre kilisenin bu orta kısmının XII. yüzyıla ait olduğu söylenebilir. IV. Haçlı Seferi sırasında (1204-1261) tekrar harap olan

mâbedin Bizans İmparatorluğu ihya edildiğinde saray ileri gelenlerinden Theodoros Metokhites tarafından çok büyük ölçüde tamir ettirilip genişletilerek 1321'de tamamlandığı bilinmektedir. Bu sırada binanın güney tarafına bir ek şapelle batı cephesi önüne bir dış hol eklendiği gibi içi mozaikler ve fresko resimlerle bezenmiş, ayrıca Metokhites'in mozaik portresi iç kapının üstündeki Îsâ tasvirinin ayakları dibine yerleştirilmiştir. Theodoros'un manastıra komşu bir sarayı olduğu gibi bu dinî tesisin içinde de dostlarıyla ilmî konuşmalar yaptığı bir dairesi vardı. Palailogos sülâlesinden ve ileri gelenlerden birçok kişinin gömüldüğü manastır İstanbul'un fethine kadar kullanılmıştır. Kuşatma sırasında şehrin koruyucusu olduğu kabul edilen ve öteden beri Sarayburnu'nda bir manastırda muhafaza edilen Meryem ikonası surlara yakın olduğu için buraya getirilmiştir.

Fetihte ilk ele geçirilen yapılardan olan Khora Manastırı bir süre boş kalmış, şehrin içindeki bazı kilise ve harabeler bilhassa II. Bayezid döneminde camiye dönüştürüldüğünde Sadrazam Atik Ali Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Nitekim 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde "Kenîse (kilise) Camii" adıyla zikredilen mâbedin paşanın Çemberlitaş'taki evkafına bağlı olduğu kayıtlıdır. Türk döneminde Kahriye Camii olarak da adlandırılmıştır. İstanbul'daki sahâbe mezarlarından Ebû Saîd el-Hudrî'nin makam-kabrinin de burada olduğu kabul edilmektedir. Mimar Sinan'ın eserlerinin adlarını bildiren listelerden Tezkiretü'l-bünyân ve Tezkiretü'l-ebniye'den Mimar Sinan'ın Kariye Camii'ne yakın bir medrese inşa etmiş olduğu öğrenilmektedir. İstanbul medreseleri hakkında 20 Ağustos 1330'da (2 Eylül 1914) yazılan bir raporda, dört odalı ahşap bir yapı olan Kariye Medresesi'nin son derece harap bir durumda olduğu belirtilmektedir. Anlaşıldığına göre bu yıllarda medrese küçültülmüş ve daha sonra tamamen ortadan kaldırılmıştır. İstanbul'da tarihî binalara büyük zarar veren şiddetli depremlerden bahseden ve 1059 (1648) yılına ait olduğu kabul edilen bir belgeye göre (TSMA, nr. D 9567) Kariye Camii XVII. yüzyıl ortasında oldukça hasar görmüştür. Öncekinden daha şiddetli olan ve camide önemli izler bırakan 1180 (1766) yılı depreminin hemen arkasından cami Mimar İsmâil Halîfe tarafından onarılmıştır.

Fetihten sonra Kariye Camii'ni gören yabancı seyyahların başında Fransız Albili Pierre Gilles bulunmaktadır. 1544-1550 yılları arasında Osmanlı

topraklarında yaşayan, İstanbul ve çevresiyle ilgili incelemeler yapan Gilles, Konstantinos Sarayı (Tekfur Sarayı) ile Edirnekapı arasında bir yerde gördüğü kiliseden adını vermeksizin bahseder. Yine XVI. yüzyıl içinde Avusturya elçiliği papazı Stephan Gerlach da burayı ziyaret ederek caminin yanında bir medrese ile içinde ip bükenlerin çalıştığı kuru bir sarnıç bulunduğunu kaydetmiştir. Gilles gibi o da üç tarafında revaklar olan binanın içinin mozaik ve freskolarla süslenmiş olduğunu bildirir. Bu seyyahın bahsettiği kuru sarnıç, Karagümrük açıksu haznesinin (Vefa Stadyumu) arka tarafında Kasım Ağa Mescidi'nin yanında XIX. yüzyıl sonlarına kadar içinde ip bükenlerin çalıştığı yapı değilse Kariye Camii yakınında aynı iş için kullanılan ve bugün hiçbir izi kalmayan başka bir sarnıcın olması gerekir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda Kariye Camii'nden onun "evvelce bir sanatlı kilise" olduğu şeklindeki tek cümle ile bahsederek herhalde içindeki zengin mozaik süslemelere işaret etmiştir. İstanbul'u dolaşan bazı yabancıların, seyahatnâmelerinde caminin içinde mozaikle işlenmiş resimler gördüklerini yazmalarından buradaki duvar resimlerinin bir kısmının üstlerinin açık olduğu anlaşılır. Nitekim tarihçi Joseph von Hammer-Purgstall, 1822'de basılan İstanbul'a dair kitabında bunların varlığından bahseder. İstanbul patriklerinden Konstantinos da Rumca'sı 1824'te, Fransızca'sı 1846'da basılan İstanbul hakkındaki kitabında yapıdaki mozaik süslemelerin varlığına işaret etmiştir. Fransız mimar ve seyyahı Charles Texier 1835'e doğru caminin ilk defa planını çizmek üzere ölçülerini almış, fakat bu kroki ve notları yayımlamamıştır.

Aynı yıllara doğru A. Lenoir, Kariye'nin batı cephesinin bir rölövesini çizmiş ve 1840'ta bir kitapta neşretmiştir. Bunun en ilgi çekici tarafı, bu cephedeki kemerlerin üstlerinin dalgalı bir mahya hattına sahip olmasıdır. XIX. yüzyılın ikinci yarısı başlarında çekilen bir fotoğrafta da bu durum açık şekilde görülür.

Kariye Camii, 1875'te İstanbullu Rumlar'dan P. Kuppas tarafından yürütüldüğü söylenen bir onarım geçirmiştir. Nitekim Fransız mimarlık tarihçisi A. Choisy, 28 Eylül 1875'te ziyaret ettiği Kariye Camii'nin o sırada tamir edildiğini yazar. Bu onarımda batı cephesinin dışındaki kemerlerin üstleri düz bir mahya hattıyla kesilmiştir. Onarımdan önce çekilmiş bir fotoğrafla D. Galanakis adında bir ressamın çizdiği resim litografya olarak A. G. Paspatis'in 1877'de yayımlanan eserinde Khora

Kilisesi’nin Bizans dönemindeki tarihçesiyle beraber basılmıştır. Aynı yıllarda Avusturyalı mimar D. Pulgher, İstanbul’daki Bizans kiliselerinin rölövelerinin yer aldığı büyük bir albüm halindeki kitabında Kariye Camii’nin pek gerçeğe uymayan planı ve cephe etütleriyle birlikte içindeki mozaik ve freskoların bir kısmının kopyalarını da neşretmiştir. Ayrıca 1886’da duvar resimlerinin bir de katalogu bastırılmıştır. İstanbul’da büyük zararlar veren 1894 depreminde Kariye Camii’nin bazı kısımları yine harap olmuş, hatta minaresi de yıkılmıştır. Ancak az sonra yeniden tamir edilen mâbedi, II. Abdülhamid döneminde İstanbul’a gelen Alman İmparatoru Kaiser II. Wilhelm ziyaret etmiştir. Alman mimar A. Rüdell, binanın rölövelerini büyük boyda bir kitap halinde 1908’de yayımlamış, Alexander van Millingen de büyük eserinde görülebilen duvar resimlerinin açıklamalı bir listesine yer vermiştir. Ayrıca İstanbul’daki Rus Arkeoloji Enstitüsü üyelerinden F. I. Schmit, Kariye Camii ve mozaikleri hakkında büyük bir eser neşretmiştir. İstanbul tarihi ve eski eserleri hakkında pek çok araştırması olan İhtifalci Mehmed Ziyâ 1910’da resimli bir kitapta bunları tanıtmıştır.

Ayasofya’da 1932’den beri mozaik araştırmaları yapan Thomas Whittemore başkanlığındaki Amerikan Bizans Enstitüsü 1948’de Kariye Camii’nde de çalışmalara girişti. O yıla kadar namaza açık olan cami vakıflardan alınarak müzeler dairesine bağlandı. Açıkta olan mozaikler temizlendiği gibi üstleri ince bir badana tabakasıyla örtülü olan güney tarafındaki ek kilisenin freskolarının meydana çıkarılmasına da başlandı. 1950’de Whittemore’un ölümü üzerine çalışmalar, merkezi Washington’da bulunan Dumbarton Oaks Bizans Araştırmaları Enstitüsü tarafından Paul Underwood’un başkanlığında bütünüyle yabancılardan oluşan bir ekiple sürdürüldü. Ousterhout’un hazırladığı, Kariye Camii’nin genel mimarisine dair monografya 1987’de yayımlandı. Binanın içindeki duvar resimlerinin tamamı ise dört büyük cilt halinde ayrıca basıldı. Bundan sonra Kariye tekrar cami haline dönüştürülmemiştir. Bu tarihî eserin 450 yıldan beri cami olarak kullanıldığı düşünülmeksizin içindeki bütün teberrükât eşyası kaldırılmış, ahşap minber Zeyrek Kilise Camii’ne taşınıp buranın orta bölümüne konulmuştur. Bizans Enstitüsü, binayı restore ettikten ve mimari bakımdan etraflı bir incelemesini yaptıktan sonra Kariye Camii Ayasofya Müzesi Müdürlüğü’ne bağlı olarak ziyarete açılmıştır. Semavi Eyice tarafından Kariye Camii’ne dair bol resimli bir monografya 1997 yılında

İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak yayımlanmıştır.

Bugün mevcut yapıda mimari bakımdan çeşitli dönemlere işaret eden değişik duvar örgülerine rastlanmakla beraber binanın ana mekânı dört ağır pâyeye oturan dört kemerden meydana gelmiş, ortasında kubbe bulunan kiborion biçimindedir. XI. yüzyıla, yani Komnenoslar dönemine ait olduğu anlaşılan bu ana mekânın batı tarafındaki giriş holü de (narteks) Aleksios Komnenos'un oğlu Isaakios tarafından yenilenen kiliseye ait olmalıdır. Bu ana mekânın apsis kısmının iki yanındaki kubbeli ve apsisli küçük mekânların da bu döneme ait olması gerekir. XIV. yüzyıl başlarında bina Metokhites tarafından ihya edilirken ana mekânın sağ (güney) cephesine bitişik olarak yapılan ek ince uzun tek nefli bir şapel karakterindedir. Aynı zamanda batı tarafına bir dış hol eklenmiştir. Binayı iki taraftan saran bu eklerin dış cepheleri kör kemerlerle hareketlendirilmiştir. Yapının güney-batı köşesindeki çıkıntının aslında çan kulesinin kaidesi olduğu ileri sürülür. Kilise camiye dönüştürüldükten sonra içinde merdiven olan bu çıkıntı minarenin kürsüsü olmuştur. Burada dikkati çeken bir özellik, minare gövdesine yakın kısımdaki kemerlerin Türk mimarisindeki kaş kemerler biçiminde oluşudur. Fakat bunların Bizans yapımı olduğu içlerinde tuğladan yapılmış, Metokhites'in adını veren monogramlardan anlaşılmaktadır. Gerek güneydeki ek şapelde gerekse batıdaki dış holde mevcut çok sayıdaki nişin son Bizans döneminin bazı ünlülerinin mezar yerleri olduğu tesbit edilmiştir. Bu ek şapelin altında üzeri beşik tonozlarla örtülü yüksek bir bodrum vardır. Bizans devrinde binanın doğu tarafında arazi meyilli olduğundan apsis çıkıntısı büyük bir kemerle desteklenmiştir. Yapının içinde ayrıca Bizans mermer işçiliğinin güzel bazı örnekleriyle de karşılaşılmaktadır. Kariye Camii'ne Türk devrinde önemli bir mimari ekleme yapılmamıştır ve bir harim avlusu olmadığı gibi bir şadırvanı da yoktur. Bugün görülen minare 1894 zelzelesinden sonra inşa edilmiş olup bir sanat değerine sahip değildir. Binanın bir vakitler cami olduğuna işaret eden tek

unsur mihrap da geç bir döneme ait olup sanat değeri yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9567; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 424; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 159; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 218-219; J. von Hammer-Purgstall, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, 383-384; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 326-332; a.mlf., "Recherches sur les églises byzantines transformées en mosquées", l'Universrevue orientale, sy. 5, İstanbul 1875, s. 288-289; D. Pulgher, Les anciennes églises byzantines de Constantinople, Wien 1878, s. 31-40; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1892, s. 162, 195-197, 247; A. Mordtmann, Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1892, s. 76; Ph. Forchheimer - J. Strzygowski, Die byzantinischen wasserbecälter von Konstantinopel, Wien 1893, s. 107, nr. 35; F. I. Schmit, "Kakhriedzami", Izvestija Russkogo Arkheologiceskogo Instituto v Konstantinopole XI, Sofia-München 1906, I-II; Mehmed Ziyâ, Kariye Cami-i Şerifi, İstanbul 1326; A. Rüdell, Die Kahrie-Djamissi in Konstantinopel, Ein Kleinod byzantinischer Kunst, Berlin 1908; A. van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, Their History and Architecture, London 1912, s. 288 vd.; J. Ebersolt, Monuments d'architecture byzantine, Paris 1934, s. 51-161; A. M. Schneider, Byzanz, Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt, Berlin 1936, s. 57-58; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 394-403; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahabe Kabirleri, İstanbul 1953; Aziz Ogan - Vl. Mirmiroğlu, Kariye Cami, Eski Hora Manastırı, Ankara 1955; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 48; R. Janin, La gèographie eclèsiastique de l'Empire byzantin, I-Le siège de Constantinople et de patriarcat œcuménique, II. Les èglises et les monastères, Paris 1969, s. 531-538; T. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey, Pennsylvania 1976, s. 40-58; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 159-163; a.e.: İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 159-163; Çelik Gülersoy, Kariye (Chora), İstanbul 1980; a.mlf., "Kariye", Arkeoloji ve Sanat, I/1, İstanbul 1978, s. 13-16; I/2, s. 18-22; III/3, s. 17-22; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980, s. 46-51; a.mlf., Kariye Mosque Church of Chora Manastery, İstanbul 1997; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 342; R. G. Ousterhout, The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul, Washington

1987; a.mlf., “A Sixteenth-Century Visitor to the Chora”, Dumbarton Oaks Papers, XXXIX, Washington 1985, s. 118-124; Şevket Gürel, İstanbul Evliyaları ve Fetih Şehidleri, İstanbul 1988, s. 49-52; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 142-143; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 253; a.mlf., “Dârü’l-hilâfeti’l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 136; Zarif Orgun, “Hassa Mimarları”, Arkitekt, VIII/12, İstanbul 1939, s. 333-342.

Semavi Eyice

KARÎZ

(القريض)

Recez vezni dışındaki bir vezinle yazılmış şiir

(bk. ŞİİR).

KARKARATÜLKÜDR GAZVESİ

(غزوة قرقرة الكدر)

Hz. Peygamber'in Benî Süleym ve Benî Gatafân'a karşı yaptığı sefer (2/624).

İslâm ordusunun Bedir Gazvesi'nden dönmesinden yaklaşık bir hafta sonra, Benî Süleym ve Benî Gatafân kabilelerine ait kuvvetlerin Medine'ye 8 berîdlik mesafede bulunan Karkara mevkiindeki Küdr suyunun başında toplanmakta oldukları haberi alındı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Medine'de yerine Siba' b. Urfuta'yı (veya İbn Ümmü Mektûm) bırakarak 200 kişilik bir kuvvetle yola çıktı; bu seferde yanına beyaz renkli sancağını almış ve onu Hz. Ali'ye vermişti. Küdr suyuna varıldığında orada hiç kimsenin bulunmadığı görüldü ve Resûl-i Ekrem, adamlarından bazılarını keşif için vadinin üst tarafına yollayarak kendisi iç bölgeye doğru ilerledi. Yolda karşılaşılan bir çoban sorguya çekildi; fakat işe yarar bir bilgi elde edilemedi. Çoban, Benî Süleym ve Benî Gatafân'a ait 500 deveyi beş gün boyunca suya indirmemekle görevliydi ve müslümanların gelişini duyan düşmanın dağıldığı anlaşılıyordu. Üç gece bekledikten sonra develer ganimet olarak alınıp Medine'ye doğru hareket edildi. Hz. Peygamber şehre yaklaşırken Sırâr mevkiine gelince develerin beşte birini ayırıp geriye kalanını müslümanlara ikişer ikişer dağıttı. Bazı kaynaklara göre Yesâr adlı çoban da esir alınmış ve bir sabah kendiliğinden namaza katıldığı görülünce Resûlullah tarafından âzat edilmiştir (Vâkıdî, I, 186; İbn Sa'd, II, 31). On beş gün süren bu seferin Şevval 2 (Nisan 624) veya Muharrem 3'te (Temmuz 624) vuku bulduğu rivayet edilmektedir. Bir müddet sonra Hz. Peygamber, Gālib b. Abdullah el-Leysî kumandasında bölgeye yeni bir birlik yollamış ve üç şehid veren müslümanlar çok sayıda hayvanı ganimet alarak geri dönmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 186-187; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 46; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 31; İbn Seyyidünnâs, ‘Uyûnü’l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 297-298; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 139; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 234.

Hüseyin Algül

KARKIN

Oğuz boylarından biri.

Kızık gibi bazı bakımlardan diğer boylardan ayrılan ve bu sebeple Kalaç (Halaç) adıyla da anılan Karkın boyu Kâşgarlı Mahmud'un listesinde bulunmamaktadır. Bununla beraber Anadolu'da altmış iki yer bunların adını taşıyordu. Yirmi dört Oğuz boyu arasında beşinci sırada yer alan Karkınlar Anadolu'nun fetih ve iskânında önemli rol oynamışlardır. Nitekim Türkiye'nin geniş bir kesimine yayılan boya ait sekiz köy Sivas, altı köy Karahisarısâhib (Afyon), altı köy Saruhan (Manisa) ve dört köy de Karesi (Balıkesir) sancaklarında bulunmaktaydı. Kaynaklardan, Karkınlar'ın adı geçen sancaklara bilhassa XII-XIV. yüzyıllarda kümeler halinde yerleştikleri anlaşılmaktadır.

Karkınlar'a Yıldız Han'ın oğulları arasında yer veren Reşîdüddin (XIV. yüzyıl başları) ülüşünün "sağ umaca", onkununun tavşancıl olduğunu belirttiği boyun damgasını da vermektedir. Yine aynı müellif Karkın'ın "çok ve doyurucu aş" mânasına geldiğini de belirtir. XV. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan Yazıcıoğlu Ali ise Reşîdüddin'in Karkınlar hakkında yazdıklarını eserine aynen almıştır.

Anadolu'daki Karkın oymakları içinde nüfus bakımından en önemlileri Halep Türkmenleri ile Dulkadırlı ulusu içinde ve Hamîdili'nin Eğridir kazasında bulunmaktaydı. Bunlardan Halep Türkmenleri arasındaki Karkın oymağının XVI. yüzyılda Antep yöresinde yurt tuttuğu görülmektedir. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren bu oymağın bir kısmı yerleşik hayata geçmiş, bunun sonucunda Oturak Karkın ve Göçer Karkın olmak üzere iki kol ortaya çıkmıştır. Günümüzde Uşak ilinin Banaz ilçesine bağlı Büyük Oturak ve Küçük Oturak köyleriyle demiryolu üzerinde Oturak adlı istasyon vardır. Daha sonraki yüzyıllarda bu kollardan Göçer Karkınlar'ın aynı yörede ve belki de diğer yörelerde yerleşik hayata geçtikleri tahmin edilmektedir.

Dulkadırlı ulusu içindeki Karkınlar ise nüfusça Halep Türkmenleri

Karkınları'ndan daha fazla idi; ancak onlar da toplu bir halde değil muhtelif kollara ayrılmış bir şekilde bulunmaktaydılar. Bu Karkın kollarından en büyüğü, Dulkadırlı elinin en tanınmış boylarından Dokuz'un (diğer adı Bişanlul; şimdi Beşenli) bir obasını meydana getirmekteydi. Bu durum iki teşekkül arasında kabilevî bir akrabalık

olduğu şeklinde yorumlanabilir. Dulkadırlı ulusu içinde yer alan bu grup daha sonra İfrâz-ı Zulkadriyye oymakları içerisinde görülmektedir. Diğer bir Karkın kolu da Dede Kargın adlı bir şeyhin Göksun'da bulunan zâviyesine hizmet etmekteydi. Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâme'sinde geçen "Dede Garkın" büyük ihtimalle aynı şahıs olmalıdır. Bugünkü Göksun halkı ne Dede Kargın ne de zâviyesiyle ilgili bilgiye sahiptir. Bunların yanı sıra Diyarbekir yöresinde Bozulus Türkmenleri arasında üç obaya ayrılmış, nüfusça az Karkın obaları görülmektedir. XVI. yüzyılda Birecik yöresiyle Mardin'in güneyinde Dede Karkın adlı köyler vardı; günümüzde ise Malatya'nın Yazıhan ilçesine bağlı aynı isimde bir köy bulunmaktadır. Ancak bu ünlü Türk velîsinin mezarı büyük bir ihtimalle Göksun'daki zâviyesindedir. Yine Malatya'ya bağlı Türkmen cemaatleri içinde Carsten Niebuhr'un 1000 çadır olarak bildirdiği bir Dede Karkın cemaati daha vardı. Bu grup 1734 yılında Alacahan'a iskân edilmek istenmişse de daha sonra bundan vazgeçilmiştir. Aynı şekilde Antep yöresinde 100 çadırlık bir Dede Karkın oymağı yaşadığı gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısında da Saruhan sancağında Dede Karkınlı oymağı mevcuttu. Öte yandan Hamîdili (İsparta-Burdur illeri) sancağının Eğridir kazasında 250 vergi nüfuslu oldukça büyük bir Karkın oymağı daha vardı. Kaynaklarda bu Karkın oymağının Karamanlı boyuna tâbi olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Teke-ili (Antalya), İçel, Tarsus ve Adana sancaklarında Karkın oymakları görülmekteyse de bunların nüfusları azdı. 1102 (1691) yılında Rakka eyaletine yerleştirilen Beydili obaları arasında muhtemelen Antep yöresindeki Göçer Karkınlar'ın kolu olan bir Karkın obasının adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 397, 777, 1040 (Haleb); nr. 402 (Dulkadırlı); nr. 561 (Bozulus); nr. 121 (Hamid); Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 41; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 22; Vilâyetnâme (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 22; C. Niebuhr, Voyage en Arabie, Amsterdam 1780, II, 338; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, s. 295; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü, İstanbul 1963, s. 58, 78, 137; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 312-314, 439-440, 461, 625; a.mlf., "Bozoklu Oğuz Boylarına Dair", DTCFD, XI (1953), s. 86-89, 101-102; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 51, 87, 107, 108.

Faruk Sümer

KARLI-İLİ

Batı Yunanistan'da bir Osmanlı sancağı.

Patras körfezinin kuzeyi ile Arta körfezinin güneyi arasında bulunan tarihî sancağın batısında İyon denizi, doğusunda Navpaktos (İnebahtı) dağlık yöresi bulunmaktadır. Osmanlı dönemindeki Karlı-ili adı "Karlo'nun (Carlo Tocco) toprakları" anlamındaki Karlo ilinden bozmadır.

Karlı-ili 1460-1821 arasında Osmanlı sınırlarına dahildi. Ancak etrafta bulunan Venedikliler, Franklar ve Güney İtalya'daki Aragon Krallığı'na karşı, kısmen de stratejik sebeplerle Osmanlılar'ın burasıyla ilgilenmeleri daha önceki tarihlere gitmektedir. Bölgeye kayda değer bir müslüman Türk yerleşmesi olmamışsa da XVIII. yüzyıldan itibaren daha çok ihtidâlar dolayısıyla yavaş yavaş İslâmî bir hayat belirmeye başlamıştır. Bu durum özellikle Vrahori (Agrinion) ve Zapandi (Megalohori) kasabalarında görülür. Günümüzde Yunanistan'ın Aetolo-Akarnania bölgesinin merkezi olan Vrahori esasen XVII. yüzyılda Osmanlılar tarafından kurulmuştur.

İlkçağ'larda bölge Aetolia ve Akarnania olmak üzere iki federasyona ayrılmıştı. Bizans döneminin ortalarından itibaren de Vonitsa, Aetos, Acheloos, Angelokastro ve Dragomesto piskoposluklarına taksim edilmişti. Osmanlılar zamanında Akarnania Ekseremere (Xeromeri) ve Vonitsa, Aetolia ise Engilikasrı (Angelokastro), Vrahori / Vrahor (Vloho) ve Valtos (Valtoz) kazalarına bölünmüştü. Kale isimlerine bağlı olarak yapılan bu taksimatın Osmanlılar öncesinde bölgenin yönetim merkezlerinin bulunduğu kalelere atıfla belirlendiği anlaşılmaktadır. Engilikasrı Kalesi'nin kalıntıları bugün hâlâ aynı adla anılan köyün yukarısında mevcuttur. Aetos (Aydos), Dragomesto ve Vonitsa kale kalıntıları da günümüzde ayakta olmasına karşılık Vloho ve Valtos kaleleri tamamen kaybolmuştur.

Karlıili'nin insanları İlkçağ'larda genellikle yüksek kale duvarlarıyla çevrili şehirlerde yaşardı. Milâttan sonra 467'den itibaren Vandallar'ın, 548-549'dan sonra da Avarlar'la Slavlar'ın işgalleri neticesinde bölgedeki antik medeniyet kayboldu. Ayrıca 522'de meydana gelen büyük bir deprem Batı

Yunanistan'ı tamamen tahrip etmişti. Milâttan sonra 587'den itibaren Avar-Slav koalisyonu bölgeye iyice hâkim oldu. Muhtemelen bu tarihten sonra çok sayıda Slav buralara göç etti ve yerleşim yerlerine Slav adları verdi. Bölgenin bu dönemden itibaren 750 yılına kadar olan tarihi neredeyse hiç bilinmemektedir. 750 yılı civarında Bizanslılar Kephalonia askerî bölgesini kurdular. 827 ve 829'da Arap korsanlarının Akarnania kıyılarını yağmaladığı kaydedilmektedir. 881 ile 886 yılları arasında merkezi Navpaktos olan diğer bir askerî vilâyet Nikopolis kuruldu. Bu tarihten sonra bölgenin yeniden hıristiyanlaşması ile Slavlar ve diğer işgalcilerin yavaş yavaş Helenleşme süreci başladı. Arap coğrafyacısı İdrîsî, XII. yüzyılın ortalarında Vonitsa'nın duvarlarla çevrili küçük bir ticaret şehri olduğunu yazmaktadır.

Haçlılar'ın 1204'te İstanbul'u alması ve Bizans İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra Batı Yunanistan'da belli başlı merkezleri Arta (Narda) ve Ionnina (Yanya) olan Epirus Despotluğu kuruldu. Aetolo-Akarnania da bu yeni devletin topraklarına dahildi. 1323'te İtalyan asıllı Giovanni Orsini despotluğun başına geçti. 1346 yılında Sırplar Epirus ve Tesalya'yı zaptettiler. 1359'da Gjin Bue Shpata ve Peter Ljosha idaresindeki Arnavut birlikleri Engilikasrı ve Arta'ya hâkim oldular. Bölge Arnavut tarihçiliğinde Shpata Arnavut Prensliği olarak tanımlanırken Yunan tarihçileri aynı dönemi "hırsız baronlar zamanı" şeklinde adlandırır. Bu devirde buralara ciddi sayıda Arnavut yerleşimi gerçekleşti. Osmanlı döneminde bölgede ihtidâ edenlerin büyük bir kısmı da esasen bu Arnavutlar'dır. Bölgenin 1521 ve 1562 tarihli en eski Osmanlı tahrirlerinde Arnavutlar'ın kurduğu ve Paleo-Katuna, Katuna, Lepura gibi Arnavutça adlar taşıyan yerleşim birimlerine ait kayıtlar bulunmaktadır.

1374'te Arnavutlar, Valtos'un kuzeyindeki stratejik öneme sahip Arta'yı ele geçirdiler. 1380'de Yanya Despotu Thomas Arnavutlar'a karşı Osmanlılar'dan yardım istedi; bölgeye Lala Şâhin kumandasında asker gönderildi. Dört yıl sonra da Timurtaş Paşa Arta'ya hücum etti. 1390'da Gazi Evrenos ve Yahşi beyler Arta'yı zaptettiler. 1399'da İyonya adalarının İtalyan dükü Carlo Tocco (I.) Vonitsa toprakları ile Zaverda köyüne saldırdı. Osmanlılar'ın yardımıyla Xeromeri bölgesindeki Kandili, Varnaka, Aetos ve Katochi kalelerini ele geçirdi. Aetolo-Akarnania'da hâkimiyet tesis etmek isteyen Carlo'ya karşı Arnavutlar ve İtalyanlar Osmanlılar'dan

yardım isteyince Teselya Valisi Yûsuf Bey Vonitsa'ya asker gönderdi (1400). Osmanlı askerlerinin büyük kısmı Aksu (Aspropotamo) ırmağını geçerken boğuldu. Daha

sonra yapılan çatışmalarda her iki taraf da bir netice alamadı ve Yûsuf Bey ile Carlo arasında bir dostluk ve barış anlaşması imzalandı. Osmanlı kaynakları bu uzak bölgede yapılan sınır savaşları hakkında pek bilgi içermemektedir. Sadece Âşıkpaşazâde, 1385'te Timurtaş Paşa'nın Karlıili seferinden söz etmekle birlikte bu tarihte henüz bu isimde bir sancak olmadığı için adı geçen sefer Arta'ya yapılan hücum olmalıdır (Karlı-ili'nin adının nisbet edildiği Carlo ilk defa 1399'da ortaya çıktı, bölgeye nihaî hâkimiyeti ise 1416'dan sonra gerçekleşti).

1404-1405'te Carlo Dragomesto'yu aldı. Gjin'in yerine geçen Paul Shpata 1407'de Engilikasrı'nı Gazi Evrenos Bey'e verdi, fakat bir yıl sonra Carlo buraya hâkim oldu ve kaleyi de yıktırdı. 1410'da Carlo ve Paul Shpata ile hasım olan Arta hâkimi Muriki Shpata, Yanya hâkimi Esau Buondelmonti ile ittifak yaptı ve Teselya'daki Osmanlı birliklerinden yardım sağlayarak Vonitsa seferine çıktıysa da başarılı olamadı. Buondelmonti'nin ölümünden sonra 1411'de Carlo önce Yanya'yı ele geçirdi, ardından 1407'de Venedikliler'in yerleştiği Lepanto ile Arnavutlar'ın elindeki Arta dışında kuzeyde Arnavutluk'tan güneyde Patras körfezine kadar bütün bölgede hâkimiyetini tesis etti.

1412-1413'te Carlo kızını Osmanlı kumandanı Mûsâ Bey ile evlendirdi, arkasından da Çelebi Mehmed'le iyi ilişkiler kurarak bir çeşit Osmanlı vasalı oldu. 1414'te Muriki Shpata ölünce yerine müslüman olan oğlu Yâkub geçti. Ekim 1416'da Carlo Yâkub'u öldürterek Yanya'dan İnebahtı'ya kadar olan bölgenin tek hâkimi oldu. 1429'da ölen Carlo'nun beş oğlu ve pek çok kızı bulunmasına rağmen bu çocukların hepsi gayri meşrû olduğu için yerine yeğeni II. Carlo geçti. I. Carlo'nun oğullarından bazılarının hak iddia etmesi üzerine II. Carlo, II. Murad'dan yardım istedi. Padişah da Selânik'i Venedikliler'den aldıktan sonra (1430) Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa'yı Yanya'ya gönderdi ve Yanya böylece Osmanlılar'a teslim edildi. Bu arada I. Carlo'nun oğullarından bazıları müslüman olunca Karlozâdeler olarak bilinen ünlü Osmanlı ailesi ortaya çıkmış oldu. II. Carlo, küçük bir krallık halinde 1448'de ölümüne kadar

Osmanlı vasalı olarak varlığını devam ettirdi. Yerine küçük yaştaki oğlu III. Leonardo geçti. Venedikliler'in desteğini sağlama çabaları, Osmanlılar'ın yeniden harekete geçerek 1449 Martında Arta'yı almalarına yol açtı. Fakat III. Leonardo'nun Vonitsa, Varnaka, Engilikasrı ve İyon adalarını yönetmesine izin verildi. Ancak Leonardo 1460'ta Osmanlılar'a direnince Vonitsa dışında bütün topraklarını kaybetti. Bu durum kısmen Fâtih Sultan Mehmed'in aynı yılda vuku bulan Mora seferiyle de ilgilidir. Âşıkpaşazâde ile Neşrî, İbn Kemal ve Hoca Sâdeddin Efendi, padişah tarafından ele geçirilen yerler arasında Karlı-ili Kalesi'nden de bahsederler ki bu bir sehiv olmalıdır. Zira 1460'ta neredeyse bütün Carlo arazisi yani Karlo-ili Osmanlılar'a geçmişti. Çağdaş Bizans tarihçisi Sphranzes, aynı dönem için Engilikasrı'nda bir Osmanlı subaşısı bulunduğunu yazmaktadır. Leonardo, Gedik Ahmed Paşa'nın seferinin ardından son tutunma yeri olan Vonitsa'yı ve Ayamavra'nın da dahil olduğu İyon adalarını kaybedince İtalya'ya kaçtı.

Karlı-ili'nin merkezi önceleri Arta idi. Vali Fâik Paşa 1493'te burada kubbeli bir cami, medrese, hamam ve imaret yaptırarak bunlar için vakıf kurdu. Cami ve hamamın hâlâ ayakta olduğu bu külliye Batı Yunanistan'daki en önemli Osmanlı mimari eserlerindendir. 1521 tarihli Osmanlı tahrirleri, Fâik Paşa'nın Vonitsa çevresindeki ve Ayamavra'daki boş toprakları ıslah ederek yerleşime açtığını ve mülk edindiğini kaydetmektedir. Bu topraklar daha sonra paşanın oğulları Mustafa, Ahmed ve Mehmed beylerle nihayet torunu Süleyman Çelebi'ye intikal etmiştir. Fâik Paşa'nın adı, verimli Aksu deltasında pirinç üretiminin başlatılması vesilesiyle de geçmektedir. 1562 tarihli mufassal tahrir paşanın vakıf arazisi olan Surovigli köyü civarındaki çeltik üretimini kaydetmiştir (TK, TD, nr. 77, vr. 11a-b).

Ayamavra'nın 1502'de kısa bir süre Venedikliler'in eline geçmesi üzerine Arta Karlıili'nden ayrılarak Yanya sancağına bağlanmış olmalıdır. Yeni sancak merkezi Engilikasrı'na taşınmakla birlikte Ayamavra kasabası, sancağın en önemli ve en fazla müslüman nüfusu barındıran yerleşim yeri olarak gelişimini sürdürdü.

Karlı-ili sancağında sadece üç kale muhafaza edildi. 367 numaralı 927 (1521) tarihli Tahrir Defteri'nden Ayamavra'da 120 kişilik bir garnizonla 149 azeb askerinin bulunduğunu, buna karşılık daha kenardaki Vonitsa ve

Engilikasrı'nda aralarında imam, kethüdâ ve dizdarın da yer aldığı yirmi sekiz kişinin yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu toprakları dört zaîm ve 123 sipahi ile bunların silâhlı cebelüleri korumaktaydı. 1521'de bütün sancakta sadece iki cami ile üç mescidin yer alması, bu uzak bölgede bir sivil Türk ve müslüman iskânının gerçekleşmediğini gösterir. Camilerin ikisi de Ayamavra'da idi. Vonitsa ve Engilikasrı'nda ise mescidler bulunuyordu.

Osmanlı yönetiminin ilk 150 senesinde bölge idarî açıdan iki kazaya ayrıldı; 1521'de 253 köyü bulunan Engilikasrı ve adadaki köylerinden başka kara kesiminde altı köyü bulunan Ayamavra, 1600 yılından sonra Engilikasrı, merkez dışında Ekseremere, Vrahori, Valtos kazalarına taksim edildi. Osmanlı idarî görevlileri Ekseremere'de oturmaya başladılar. Vonitsa da Ayamavra'dan ayrıldı. Böylece Karlı-ili altı kazadan oluşan bir idarî birim oldu. Bir ada olan Ayamavra dışında diğer kazalar anakarada idi. Vergi (cizye) düzenlemelerinde Ayamavra, Vonitsa ve Ekseremere genellikle beraberce gruplandırılırdı. Diğer grubu ise Engilikasrı, Vrahori ve Valtos oluştururdu. 1022 (1613) tarihli cizye defterinde (BA, MAD, nr. 1348) görülen bu durum Kâtib Çelebi tarafından da Cihannümâ'da zikredilmiştir. Uygulama Osmanlı yönetiminin sonuna kadar bu şekilde sürdü.

Osmanlı döneminde Karlı-ili sancağı genellikle bir nüfus ve yerleşim hareketiyle dikkati çeker. XV. yüzyıldaki savaşlardan bölgenin çok etkilendiği âşikârdır. 894 (1489) tarihli cizye defterinde Engilikasrı kazasında 6818 hıristiyan hânenin bulunduğu kayıtlıdır. 1521 tahririnde bu rakam 253 köyde 9402'ye çıkmıştır ki bunda Osmanlı barışının etkisi açıkça belli olmaktadır. Bu durum 1562'ye kadar aynı şekilde kapasitesini zorlayarak devam etti. Zira genelde verimsiz ve kayalık olan arazi daha fazla nüfusu barındıramazdı. Aynı şekilde Ekseremere bölgesinde 1521'de yetmiş beş köyde 2706 olan hâne sayısı 1562'de 4363'e çıkmıştı. Elli dokuz köye sahip Engilikasrı'nda 1521'de 1760 hâne olan nüfus 1562'de 2708'e ulaştı. Ancak iç kesimdeki Vloho'da hiç artış gözlenmezken fazla dağlık ve ormanlık Valtos bölgesinde nisbî bir büyüme oldu. Bu da XV. yüzyılın savaş şartlarında iskân için güvenli bölgelerin tercih edildiğini, Osmanlı yönetimindeki huzur ve güvenlik ortamında dağlık bölgelerindeki fazla nüfusun düzlüklere indiğini göstermektedir.

Osmanlı öncesi ve Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde Karlıili taşra hayatı da çok az gelişmiştir. 1521'de 100 hâneden fazla nüfusu olan sadece on dört yerleşim biriminin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunların en büyüğü 331 hâne ile bir ada kasabası olan Anatoliko idi. Bunu 286 hâne ile

Pozikişte, 230 hâne ile Aetos, 218 hâne ile Mesolongi, 188 hâne ile Velagosta ve 170 hâne ile Dragomesto gibi kasabalar izliyordu. Sancak merkezi olan Engilikasrı 144 hâneye sahipti. 1521-1562 arasında bu yerleşim birimleri gelişti, bazıları iki misli kalabalıklaştı. Sancakta tesis edilen barış ve güvenlik, XVI. yüzyılda burada hıristiyanlar tarafından inşa edilen kilise ve manastır sayısındaki artıştan da belli olmaktadır. Meselâ 1491'de küçük bir XII. yüzyıl manastır kilisesi bulunan Myrtia'ya 1539'da büyük bir yeni kilise yapıldı. Bu arada eskisi de fresklerle tezyin edildi ve bunlar XVI. yüzyılın sanat değeri yüksek en iyi Yunan kiliseleri haline getirildi. Ayrıca Engilikasrı'nın güneyinde Gouria köyündeki Taksiarchi Kilisesi ile Xeromeri'de Konopina köyündeki Aziz Apostol Manastırı Kilisesi süslemeleri de dikkat çekicidir. Karlıili'nde 927 (1521) tahrirlerinde on manastır kaydedilmişken bu sayı 1562'de yirmi dokuza ulaşmıştır. Aynı şekilde 1521'de Anatoliko'da iki, Engilikasrı'nda bir manastır mevcutken 969'a (1562) kadar birer yeni manastır inşa edilmiştir. Bu durum ve hıristiyan toplumunun refah seviyesindeki nisbî gelişme Osmanlılar'ın dinî politikalarındaki pragmatik tavırlarının bir sonucudur.

927 (1521) ve 969 (1562) tahrirleri, Karlıili'nde tarım ve hayvancılık alanlarında ciddi ilerlemelerin yaşandığı bölgede pirinç üretiminin başlatıldığını, tahıl ziraatı ve şarapçılığın geliştiğini, orman ürünlerinde artış olduğunu açıkça göstermektedir. Özellikle dericilikte kullanılan meşe palamudu önemli gelir kaynağıydı. Aynı şekilde sadece Aksu deltasındaki balıkçılıktan hazineye 260.124 akçe, Karlıili genelindeki koyunculuktan ise 1521'de 142.000 akçe gelir kaydedildiği, bu meblağın 284.000 baş hayvana tekabül ettiği ve hâne başına ortalama yirmi beş koyun demek olan bu durumun o günkü şartlarda ciddi bir servet olduğu anlaşılmaktadır. Sancağın kıyı kesimindeki beş iskele üretilen malların dışarıya pazarlandığı yerlerdir. Bunlardan kuzeyde Amvraki 1521'de 14.000 akçe, Dragomesto 7586 akçe ve Anatoliko 7250 akçe gümrük resmi gelirine sahipti.

Karlıili'nde XVII. yüzyılda hızlı bir gerileme oldu. 1052 (1642-43), 1061 (1651), 1088 (1677-78) ve 1095 (1684) yıllarına ait cizye defterlerinde bu süreci takip etmek mümkündür. 1562 ile 1684 yılları arasında Vonitsa ve Ekseremere kazaları hıristiyan nüfusunun dörtte üçünü kaybetti. Yine 1562-1677 arasında Engilikasrı nüfusunda üçte iki, Valtos'ta ise üçte biri nisbetinde azalma oldu. Bu durum İslâmlaşma yüzünden değildir. İslâmlaşma sadece Engilikasrı ve Vloho bölgelerinde etkili olmuştur ve 1562 tahririne göre henüz başlangıç aşamasındadır. Nitekim sadece Pozikişte köyünde 229 hâneden on sekizi müslümandır. Bunlardan onu da yeni ihtidâ etmiştir. Esasen imparatorluğun bütün Balkan eyaletlerinde görülen bu nüfus kaybı, kısmen Girit savaşları yüzünden bölgede bozulan huzur ve asayiş sonucu artan çete ve gerilla faaliyetleriyle Osmanlılar'ın denetimlerinin zayıflaması sebebiyledir. Karlıili'ndeki hıristiyan nüfus kaybında iki yeni müslüman kasabasının kurulması da pay sahibi olabilir. 1670'te buraları dolaşan Evliya Çelebi, bölgede 1562'den sonra kurulmuş olan Zapandi ve Vrahori kasabalarından bahseder. Onun nüfusla ilgili verdiği rakamların doğruluğu şüpheli olsa da camileri, okulları, hamamları bulunan bu iki kasabanın önemli İslâmî merkezler olduğu kesindir.

1683'te başlayıp 1699'da Karlofça Antlaşması ile sonuçlanan savaş bölgede çok büyük tahribata sebep olmuştur. Nitekim Vonitsa ve Ekseremere kazalarında 1684'te toplam 1126 hâne mevcutken bu rakam 1732'de 913'e inmiştir. Savaş sırasında Vonitsa Venedikliler tarafından ele geçirildi ve Karlofça Antlaşması ile de onlara bırakıldı. Etraftaki köylerin birçoğu Osmanlılar'da kaldıysa da bu durum artık sembolik bir hâkimiyetti. 1702'de Zapandi kasabası müslümanlarından Bâbıâli'ye yazılan bir mektupta cami, hamam ve Hızır Ağa Vakfı'nın hıristiyanların işgali sırasında yıkıldığı bildirilmektedir. Bunun üzerine Eğriboz valisi durumu incelemekle görevlendirilmiş, vali yıkılan eserlerin yeniden yapılması için gereken parayı göndermiştir. Venedikliler'in ulaşamayacağı kadar içeride bulunan Engilikasrı, Vrahori ve Valtos'da 1684-1732 arasında yeniden bir gelişme kaydedildi. Buralarda toplam hâne sayısı 1524'ten 1813'e çıktı. Bunlardan 189'u müslümanlardan oluşuyordu.

Bu hızlı nüfus kaybından endişeye düşen Bâbıâli 1732'de bir heyet göndererek Karlıili'nin yeni bir tahririni yaptırdı. Müslümanların da dahil edildiği bu tahrir artık İslâm'ın bölgeye ciddi olarak yerleşmiş olduğunu

göstermektedir. Buna göre Anatoliko'da müslüman nüfus altı hâne ve bir imam, Gouria'da on sekiz hâne (bunların ikisi yeni mühtedi), Neohori'de on iki hâne (on üç hıristiyan), Vloho kazasındaki Velagosta altmış sekiz hânedir (sekiz hıristiyan). Vrahori ve Zapandi kasabalarında ise durum daha açıktır. Vrahori'de 1642'de sadece on üç hıristiyan hânesi varken 1732'de altmış beş müslüman, otuz yedi hıristiyan hânesi, 1809'da 500 müslüman 100 hıristiyan hânesi bulunmaktadır. Zapandi kasabasında da 1642'de kırk hıristiyan hânesi mevcutken 1732'de bu sayı yirmi beşe düşmüş, müslüman hâne sayısı da elli altı olarak tesbit edilmiştir. 1809'da ise seksen müslüman hânesine karşılık kırk hıristiyan hânesi kaydedilmiştir. Vrahori'de bulunan kırk yahudi hânesi de buranın ekonomik açıdan önemli bir yerleşim birimi olduğunun göstergesidir.

1732 ile 1815 yılları arasında müslümanlar da dahil Karlıili'nin nüfusu tekrar iki misline çıktı. Fransız seyyahı Pouqueville, Osmanlı istatistiklerine dayalı olarak bölgedeki köylerin hâne sayısını ayrıntılı biçimde yayımlamıştır. Aynı zamanda Tepedelenli Ali Paşa'nın özel doktorluğunu yapan Pouqueville Osmanlı belgelerini de görmüş olmalıdır. 1805 ve 1809 yıllarında bölgeyi dolaşan İngiliz seyyahı William Martin Leake de ayrıntılı bilgiler vermektedir. Osmanlılar'a karşı son derece olumsuz olan Leake, bununla birlikte Tepedelenli Ali Paşa'ya kadar Karlıili Yunanlıları'nın rahat içerisinde olduklarını yazmaktan kendini alamamıştır (Travels, III, 540). Gerçekten de bu devrin gözle görülür bir güvenlik ve refah dönemi olduğu açıktır. Yunanlılar ticaretle meşgul oluyorlardı ve Derbend ağası ile aralarında iyi ilişkiler vardı. Ali Paşa'dan önce burada bulunan Derbend ağasından saygıyla bahsediyorlardı. Ayrıca Karlıili'nin doğrudan devlet hazinesine bağlı olması da (hassa) onlara avantaj sağlıyordu. Karlıili'ndeki bu durum, bölgede pek çok yeni kilise ve manastır inşa edilmiş olmasından da anlaşılmaktadır. Son derece itinalı tezyin edilmiş bu eserler çoğunlukla İslâm mimari etkisi taşımaktadır. Bunların en iyi örneklerini Aetos'taki Aya Nikolas (1692), Sivista (Ellinikon) köyündeki Aya Yorgi (1696) kiliseleriyle Panaya Porta (1726), Panagia Ligovitsi (1741), Profitis Ilias (1760) manastırları oluşturur.

XVIII. yüzyılda, 1642'de sadece 175 hâne nüfusu bulunan Mesolongi köyü sancağın en gelişmiş ticaret merkezi oldu. Dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı kasaba duvarlar ve burçlarla tahkim edildi. Leake, burada 1805'te

tamamı hıristiyan Yunanlı olan 1000 hâne ve yaklaşık 4600 kişinin yaşadığını kaydetmiştir.

1800 yılı civarında Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa Karlıili üzerinde de otoritesini tesis etti. 1799'da Venedik Cumhuriyeti'nin sona ermesi, Ali Paşa'ya 1684'ten beri Venedikliler'in elinde bulunan Vonitsa'yı geri alma imkânı verdi. Ali Paşa daha sonra Karlıili ile adalar arasındaki trafiği kontrol etmek için kıyıda Aziz George ve Tekke kalelerini inşa ettirdi (Tekke Kalesi Evliya Çelebi'nin 1670'te anlattığı Dizdar Hasan'ın Halvetî Tekkesi alanında inşa edilmiştir). Her iki kale de günümüzde hâlâ ayaktadır. Ali Paşa'nın katı yönetimi bölgede Osmanlılar'a karşı giderek ciddi rahatsızlıkların oluşmasına yol açtı. Bu yüzden Karlıili, 25 Mart 1821'de başlayan Yunan isyanına daha başlangıçta katıldı. Şiddetli geçen savaşlar sırasında özellikle iki müslüman kasabası Zapandi ile Vrahori tamamen yerle bir edilerek halkı ya öldürüldü ya da sürüldü. Savaşın en kritik dönüm noktasını, sancağın en büyük kasabası olan müstahkem Mesolongi (Missolonghi) kuşatması teşkil etti. Yunanistan bağımsız olduktan sonra Osmanlı döneminin bütün izleri silinerek Vrahori yeniden inşa edildi, Karaha-Nomos (Aetolo-Akarnania) bölgesinin merkezi oldu, 1936'da adı Agrinion olarak değiştirildi. Zapandi kasabası ise yeniden inşa edilmedi. Vonitsa yakınlarındaki iki kale ve özellikle Hızır Ağa Camii'nin yalnız minaresi boş bir alanda hâlâ İslâmî geçmişi hatırlatırcasına ayakta durmaktadır. İslâmî kültürel hayat, camiler, okullar, hamamlar, tekkeler, sanat ve edebiyatla günlük yaşantı artık sadece Osmanlı arşivleri ışığında yeniden ortaya konulabilir. Zira günümüzde bölgede Karlıili ismi bile hâfızalardan silinmiş durumdadır.

Vrahori zamanımızda 40.000 nüfuslu bir ziraat ürünleri ticareti ve endüstri merkezi olarak gelişti. Bölgenin en kuzey ucunda Osmanlı kervansarayı etrafında kurulan Karavasara köyü (1562'de 125, 1805'te kırk hâne) bugün Amphilochia adıyla anılmakta olup bu kesimin en büyük ikinci kasabasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367; BA, MAD, nr. 561, 1348, 15190, 15232, 17820; TK, TD, nr. 77, vr. 11a-b; TK, MAD, nr. 6509; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagot - Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 370-377; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 620-637; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1820, III, 138-139, 520-525; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, I, 106-174; III, 488-578; IV, 1-43; E. Oberhummer, Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien und Leukas im Altertum, München 1887; A. Philippson - E. Kirsten, Die griechische Landschaften, II, Der Nordwesten der griechischen Halbinsel, Frankfurt-Main 1952-53; D. M. Nicol, The Despotate of Epirus, Oxford 1957, tür.yer.; F. Babinger, "Beiträge zur Geschichte von Qarlyeli vornehmlich aus osmanischen Quellen", Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, I, 370-377; W. Miller, The Latins in the Levant, A History of Frankish Greece, New York 1965; G. Schiro, Cronaca dei Tocco di Cefalonia di Anonimo, prologomeni, testo critico e traduzione=Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Roma 1975; a.mlf., "Il ducata di Leukada e Venezia fra il XIVe e XV secolo", Byzantinische Forschungen, V, Amsterdam 1977, s. 353-378; A. Paliouras, Vizantini Aitoloakarnania, Symvoli sti vizantini kai metavizantini mnimeiki techni, Athens 1985, tür.yer.; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, tür.yer.; A. K. Orlandos, "Vizantina mnimeia tis Aitoloakarnanias", Archeion Vizantinon Mnimeion tis Ellados, IX, Athens 1961, s. 3-112; L. Vranousis, "Tó chronikòn Ionanníon kat'anékdoton dimódi epitoumis", Epetiris tou Mesaionikou Archeíou, XII (1962), s. 57-115; A. Luttrell, "Vonitsa in Epirus and its Lords: 1306-1377", Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, n.s., I (XI), Roma 1964, s. 131-141.

Machıel Kıel

KARLI-İLİ BEYİ MEHMED BEY KÜLLİYESİ

Üsküp'te XV. yüzyılın sonlarına ait külliye.

Üsküp'ün güneybatısında Gazi Menteş mahallesinde Fâtih Sultan Mehmed Köprüsü'nün (Taş Köprü) batı yanında yer almaktaydı. Külliyeyi oluşturan cami, türbe, imaret ve medrese 1925 yılında yıktırılmış olup arsasına orduevi ve posta binası yapılmıştır. Bânisi olan Mehmed Bey hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, II. Bayezid'in kızlarından birinin oğlu olduğu tahmin edilmektedir (Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III/3, s. 248). Kaynaklarda Karlıili Beyi Mehmed Bey, Karlı-ili oğlu Mehmed Bey, Karlı-ili Mehmed Paşa ve Karlizâde gibi unvanlarla zikredilmektedir (Evliya Çelebi, V, 556; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III/3, s. 259; Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 102). Külliyeye ait vakfiye mevcut değildir.

Cami. Eski fotoğraflara ve tarihî belgelere göre mihraba dik uzanan üç nefli cami, dikdörtgen planlı bir harimle bunun kuzeyinde yer alan beş bölümlü son cemaat yerinden meydana gelmektedir. Batı duvarı bünyesinde yer alan minaresinin burmalı bir görünüme sahip olması sebebiyle halk arasında Burmalı Cami olarak da anılmaktadır. Bir sıra düzgün kesme taş ve iki sıra tuğlanın almaşık olarak uygulanmasıyla inşa edilen yapıda taşlar dikine tuğlalarla kuşatılmıştır. Örtü sistemi olarak harimde tekne tonoz, son cemaat yerinde ise kubbe kullanılmıştır. Eserin doğu ve batı cephelerinde alt ve üst seviyelerde ikişerden dört, güney cephede altta iki, üstte üç, kuzey cephede kapının üstünde ve iki yanında birer pencere vardır. Üst sıra pencereleri sivri kemerli olup ahşap lentoludur. Alt taraftaki pencereler düz lentolu ve taş sövelidir. Açıklıkların lentoları üzerinde sağır alınlıklı sivri formda çifte tahfif kemeri bulunmaktadır. Kemerler taş ve tuğlanın alternatif biçimde istifiyle örülmüştür. Beden duvarları testere dişi iki sıra tuğla saçakla nihayetlenmekte olup doğuda ve batıda üçer, güneyde ise iki çörten mevcuttur.

Yapının kuzeyinde yer alan beş bölümlü son cemaat yeri, silindirik gövdeli mermer sütunlara mukarnaslı başlıklar vasıtasıyla oturan sivri kemerlerle dışarıya açılmaktadır. Bu kemerlerde iki sıra tuğla ve bir sıra düzgün kesme taşın dikey istifiyle iki renkli örgü etkisi sağlanmıştır. Pandantiflerle geçişi temin edilen kubbeler dıştan sekizgen kasnaklara oturmaktadır. Son cemaat yerinin üç cephesi de üstten taştan bir sıra silmeyle sınırlandırılmıştır. Kemerler arasında kalan kısımlar cephelerde olduğu gibi taş ve tuğlaların almaşık olarak kullanılmasıyla örülmüştür. Düzgün kesme taş döşeli son cemaat mahallinin yan bölümleri orta kısma göre daha yüksek tutulmuş olup eksende kapı yer almaktadır. Bu kapı üzerinde olması gereken ve camiyle birlikte ortadan kalkan üç satırlık Arapça celî nesih kitâbesine göre Mehmed Bey tarafından yaptırılan caminin inşası 900 yılının Zilhicce ayında (Eylül 1495) tamamlanmıştır. Elezović ve Bogoević tarafından

hatalı okunan kitâbe (Glasnik Skopskog, V/2 [1929], s. 252; Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 102) vaktiyle Üsküp'te Kurşunlu Han'da bulunuyordu. Bugün Üsküp Arkeoloji Müzesi'nde olduğu ileri sürülen kitâbe yapılan araştırmalarda bulunamamıştır (kitâbenin Kurşunlu Han'dan alınan fotoğrafı için bk. Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 102).

Harimin mimarisi hakkında bilgi verecek herhangi bir fotoğraf, çizim veya yazılı belge bulunmamaktadır. Bu sebeple caminin harimiyle ilgili düşünceler dış görünüşe ait fotoğraflara dayanmaktadır. Mihraba dik uzanan üç nefli harim üç sıra tekne tonozla örtülmüştür. Harimin güney-kuzey yönünde iki sıra halinde atılmış kare veya dikdörtgen planlı, dört veya altı ayakla üç nefe ayrıldığı düşünülebilir. Bu ayaklar birbirine dört yandan atılmış kemerlerle bağlanmış olmalıdır. Caminin mihrap, minber, vaaz kürsüsü ve mahfiliyle diğer özellikleri hususunda da herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Binanın batı cephesinde, son cemaat yeriyle harimin birleştiği yerde bulunan kesme taştan yapılmış minare duvarın üstünden yükselmektedir. Harimin kuzeybatı köşesindeki bir kapıyla ulaşılan minare kare planlı, kısa kaideli, silindirik gövdeli ve tek şerefelidir. Profilli bir silme ile sona eren kaidenin üzerinde yukarıya doğru daralan küp şeklindeki baklavalı pabuç vasıtasıyla gövdeye geçilmektedir. Gövdenin başlangıcında ve nihayetinde

taştan kaval silme biçiminde birer bilezik yer almaktadır. Ters olarak devam eden taştan burmalı çubuklu bir yapıya sahip gövdenin bitiminde bulunan şerefede mermerden yapılmış işlemesiz bir korkuluk vardır. Minarenin şerefeden yukarısının bilinmeyen bir tarihte yıkıldığı ve daha sonra yeniden yaptırıldığı, şerefeye kadar olan kısımla yukarısı arasındaki mimari ve inşaî farklılıklardan anlaşılmaktadır.

Gerek örtü sistemi gerekse mimarisiyle cami Üsküp ve Balkanlar ile Anadolu Türk mimarisi için nâdir bir eserdir. Eşsiz denilebilecek bir uygulama olan tonoz örtünün binanın ilk yapısından mı yoksa bir onarımdan mı kaldığı hususunda kesin bir yargıya varılamamıştır. Bu haliyle yapı Osmanlı mimarisinde pek görülmeyen bir kuruluşa sahiptir. Burada olduğu gibi dikine yönelen neflerle bölünmüş harimleri bulunan camilere Anadolu Selçuklu ve erken Osmanlı devrinde rastlanmaktadır. Caminin yapılışından itibaren geçirdiği onarımlar ve mâruz kaldığı tahribat hakkında da bilgi yoktur.

Türbe. Mehmed Bey’in camiye yakın bir yerde olması gereken türbesi hakkında bir kayda rastlanmamışsa da İ. Aydın Yüksel’in belirttiğine göre (Osmanlı Mi‘mârisi V, s. 392) caminin kıble tarafındaki sivri külâhlı ve altı köşeli türbenin Mehmed Bey’e ait olma ihtimali vardır ve söz konusu türbe eski bir resimde görülmektedir (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90430). Semavi Eyice de türbeyi bâniye nisbet etmektedir (TK, sy. 2 [1963], s. 28). Ancak kurşunla örtülü olan bu türbenin bazı araştırmacılar tarafından Hümâşah Sultan’a ait olduğu ileri sürülmekte ve Mehmed Bey’in kabrinin cami avlusundaki kabristanda bulunduğu bildirilmektedir. Türk mimarisi için nâdir bir eser olan türbe, özellikle örtü sistemiyle Osmanlı mimarisinin Anadolu ve Balkanlar’daki örneklerinden tamamen ayrılmaktadır (Elezović, Glasnik Skopskog, V/2 [1929], s. 243, 253; Bogoević, Estratto dagli, sy. 11-14 [1965], s. 35). Türbe camiden bir yıl önce (1924) ortadan kaldırılmıştır (İbrahimi, III/13 [1989], s. 12).

Medrese. Karlı-ili Beyi Mehmed Bey Medresesi 1314 (1896) tarihli Kosova Vilâyeti Sâlnâmesi’nde isim olarak zikredilmiştir. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde (V, 556) Üsküp’te en meşhur altı medrese arasında Karlızâde Medresesi de yer almaktadır. Medrese büyük bir ihtimalle caminin yanında bulunuyordu.

İmaret. L. K. Bogoević'in verdiği bilgilerden cami yanında bir imaretin bulunduğu ve külliyenin bütün yapıları yıktırıldığında bunun da aynı âkıbete mâruz kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak Bogoević tarafından imaret yanlışlıkla Karlızâde Kervansarayı olarak zikredilmektedir (Osmanliski Spomenici vo Skopje, s. 164).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 556; Sicill-i Osmânî, IV, 126, 129; Mehmed Mujezinović, Materijal od Dešifruvanite Natpisi na Osmanliskite Spomenici vo Skopje (yazma nüshası Üsküp'teki Zavod za Zaštita na Spomenicite na Kulturata na Grad Skopje'dedir), tür.yer.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 481; G. Elezović, Turski Spomenici, Beograd 1952, I/2, s. 86; a.mlf., "Turski Spomenici u Skoplju", Glasnik Skopskog Naučnog Društva, V/2, Skoplje 1929, s. 243-261; F. Babinger, "Beiträge zur Geschichte von Qarlyeli vornehmlich aus osmanischen Quellen", Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, Munchen 1962, I, 370-377; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III/3, s. 237, 248, 259; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Abideleri ve Vakıflar", VD, III (1956), s. 151-223; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 392; L. K. Bogoević, "Podatoci za Burmali Džamija vo Skopje, so poseben osvrt na natpisnata ploča, stolbovite, kapitelite i bazisite", Muzej na Makedonija, Arheološki, Etnološki i Istoriski Zbornik, Nova serija br. 2, 1996, Srednovekovna Umetnost, vo čest na Zagorka Rasolkoska-Nikolovska, Skopje 1996, s. 129-136; a.mlf., Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 100-104, 164; a.mlf., "Les Turbés de Skopje", Estratto dagli atti del secondo congresso internazionale di arte turca, sy. 11-14, Napoli 1965, s. 31-39; Mustafa Özer, Üsküp'te Türk Mimarisi: XIV.-XIX. yy. (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü s. 225-229; D. Bojanić, "Podaci o Skoplju iz 951 (1544) Godine", POF, III-IV (1952-53), s. 607-619; Semavi Eyice, "Üsküp'de Türk Devri Eserleri", TK, sy. 2 (1963), s. 22, 28; a.mlf., "Türk Sanatı Bakımından Üsküp", TKA, XXXI/1-2 (1995), s. 156-157; İsmail Eren, "Turska Stampa u Jugoslaviji (1866-1966)", POF, XIV-XV

(1969), s. 374; Metodija Sokoloski, “Vakafi i Vakafski Imoti vo Skopje i Skopsko vo XV i XVI vek”, Prilozi MANU, VIII/2, Skopje 1977, s. 66-73; Mehmed İbrahimi, “Burmali Džamija vo Skopje”, el-Hilâl, III/13, Skopje 1989, s. 12; Behicüddin Şehapi, “Üsküp’te 1912-1990 Tarihleri Arasında Yıkılan veya Yıkılmaya Maruz Kalan Camiler”, a.e., IV/33 (1991), s. 20.

Mustafa Özer

KARLIDAĞ, Abdullah Cevdet

(bk. ABDULLAH CEVDET).

KARLOFÇA

Yugoslavya'da Sirem bölgesinde tarihî bir kasaba.

Fruška Gora'nın kuzey etekleriyle Tuna'nın sağ kıyısı arasında yer almakta olup bugün Sremski Karlovci adını taşır. Batı kaynaklarında daha çok Carlowicz, Karlowitz şeklinde geçer. Kasabanın Ortaçağ'ın sonlarına doğru ortaya çıktığı ve bu dönemde küçük bir Macar kalesi olduğu belirtilir. Belgrad'ın etrafında Orta Avrupa'ya uzanan kesimi kontrol altına alan kale zincirlerinin bir parçası olan Karlofça, Belgrad'ın 927 Ramazanında (Ağustos 1521) Osmanlılar'ca fethi sırasında Sirem bölgesinin diğer kaleleriyle birlikte ele geçirildi. Burayı "Karloci" imlâsıyla kaydeden Osmanlı tarihçisi Celâlzâde Mustafa Çelebi içlerinde Karlofça'nın da bulunduğu kalelerin Orta Avrupa'nın kilidi olduğunu yazar (Tabakātü'l-memâlik, vr. 63a).

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Karlofça, küçük bir yerleşim yeri olarak Sirem sancağının Varadin kazası sınırları içinde bulunuyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı tahrir defterlerinde burası yalnızca "varoş" olarak geçer. Varadin'in hemen yakınında kale ve küçük bir sivil iskân yerinden ibaret olan kasabada XVI. yüzyılın sonlarına kadar sadece Sırp ahali yaşıyordu. Bu döneme ait üç ayrı tahrir defterinde yer alan bilgiler kasabanın durumuna açıklık kazandırır. Buna göre Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1550'li yıllarda yapıldığı tahmin edilen sayımda Karlofça'nın beş mahallesi bulunduğu kayıtlıdır. Adları verilmeyen sadece "mahalle, mahalle-i sânî, mahalle-i sâlis ..." şeklinde numaralandırılmış olan bu mahallelerde toplam 291 hâne (yaklaşık 1500 kişi) vardı. Kasaba ahalisi çömlekçi, terzi, saraç, kuyumcu, değirmenci, balıkçı ve kalafatçı gibi meslekleriyle deftere kaydedilmişti. Tuna üzerinde önemli bir iskele durumunda olduğundan küçük gemilerin bakımı burada yapılmaktaydı. Kasaba civarındaki bağlık arazinin çoğu müslümanlara aitti (BA, TD, nr. 673, s. 79-81). 1566-1569 yıllarında yapıldığı tahmin edilen tahrire göre ise Karlofça'da yine beş mahalle vardı. Ancak bu defa mahalleler kişi adlarıyla belirtilmişti. Toplam hâne sayısında bir önceki döneme göre büyük bir artış olmuştu. Toplam hâne 490'a ulaşmış, ayrıca on dört kadar da bîve (dul

kadın) kaydedilmiş, böylece kasabanın nüfusu yaklaşık 2500 dolayına erişmişti (BA, TD, nr. 549, s. 134-140). Bu artış kasabanın bir geçit yeri durumunda bulunmasıyla ilgili olmalıdır. Nitekim 1580'lerde hâne sayısı 400'e (yaklaşık 2000 kişi) inmiş, mahalle sayısı aynı kalmış, ancak mahalle adları tamamıyla değişmişti (BA, TD, nr. 673, s. 79-81). Kasabanın iskele vergi gelirleri 23.175 akçe, pazar vergileri 2500 akçelik bir hacme sahipti. Ayrıca Tuna kenarında değirmenler bulunuyordu. Bunlardan birinin kebe değirmeni olduğu belirtilmişti. Kasabanın en önemli ticarî gelir kalemini ise bağcılık ve bağ ürünleri oluşturuyordu.

1075'te (1665) kasabadan geçen Evliya Çelebi burası hakkında fazla ayrıntı vermez. Onun kısa bilgilerinden kalesinde bir dizdarla elli muhafızın, ayrıca üç hıristiyan mahallesinin bulunduğu, müslümanların da yoğun olarak burada oturduğu, bunların çoğunun Boşnak olduğu anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi kasabada cami, medrese, mektep, hamam gibi binaların olduğunu söylerse de bunların sayılarını vermez, bir iskele durumunda bulunduğundan gelip geçenin çok olduğunu yazar (Seyahatnâme, VII, 144). Evliya Çelebi'nin kasabaya gelişinden yirmi iki yıl sonra 1687'de Karlofça Avusturyalılar'ın eline geçti. Böylece Osmanlı hâkimiyeti dönemi sona ermiş oldu. 1110'da (1699) burada yapılan antlaşma ile de resmen Avusturya'ya terkedildi.

1128'de (1716) Mora ve Avusturya seferleri sırasında Osmanlılar Karlofça civarında yapılan savaşları kazandılarsa da Varadin'de Ali Paşa'nın şehâdeti ve uğranılan mağlûbiyet sebebiyle Karlofça'nın durumunda herhangi bir değişiklik olmadı. Belgrad'ın 1739'da geri alınması sırasında da durumu değişmeyen Karlofça, 1762'de büyük bir kilisenin inşası ve bir süre sonra bir piskoposluk olması ile önem kazandı. 1748'de Macar ihtilâlinde önemli olaylara sahne olan kasaba çok fazla bir gelişme gösteremedi. 1961'de 6390 dolayında olan nüfusu 1991'de 7400 olarak tesbit edilmiştir.

Karlofça, 1094'te (1683) Osmanlılar'ın Viyana Kuşatması'yla başlayıp on altı yıl kadar süren çok cepheli savaşları sona erdiren barış antlaşmasının görüşmelerinin yapıldığı ve 24 Receb 1110 (26 Ocak 1699) tarihinde imzalandığı yer olarak tarihî bir önem kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 549, s. 134-140; nr. 571, s. 157-162; nr. 673, s. 79-81; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 63a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 144; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 25-26, 84; B. W. McGowan, Sirem Sancağı Mufassal Defteri, Ankara 1983, s. 166-171; İsmet Parmaksızoğlu, "Karlofça", İA, VI, 346; C. J. Heywood, "Ḳarlofč̣a", EI² (İng.), IV, 657.

DİA

Karlofça Antlaşması.

Osmanlılar'ın başarısız Viyana Kuşatması ardından Avusturya, Lehistan, Venedik'in oluşturduğu ve 1695'te Rusya'nın da katıldığı müttefik kuvvetler karşısında değişik cephelerde yaptıkları mücadelelere son veren Karlofça Antlaşması Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. On altı yıl süren savaşlar sırasında zaman zaman barış yapma girişimleri olmuşsa da çeşitli sebeplerle bu teşebbüsler sonuçsuz kalmış, 1697'de Zenta mağlûbiyeti neticesinde Osmanlı kuvvetlerinin Tuna kıyılarına çekilmek zorunda kalışı, Venedikliler'in Mora yarımadasından kuzeye ilerleyerek Atina'yı, Dalmaçya ve Bosna'da birçok kaleyi işgal etmeleri, 1695 yılından beri Kırım taraflarında hücuma geçen Ruslar'ın 1696'da Azak Kalesi'ni ele geçirmeleri Osmanlılar'ı yeniden barış istemeye zorlamıştı. Kantemir'e göre bu defaki barışın mimarı Dîvân-ı Hümâyun baştercümanı Aleksandre Mavrokordato idi. Barış için Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa ve bazı Avrupa devletlerinin İstanbul'daki büyükelçileriyle görüşen Mavrokordato, her iki tarafın da gıyabında barış isteklerini söyleyerek sulhün zeminini hazırlamıştı (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 288 vd.). Öte yandan Avusturya-Fransa savaşının 1696'da Risvik Antlaşması'yla sona ermesi Avusturya'ya tekrar toparlanma fırsatı vermiş, hatta ertesi yıl Osmanlı ordusunu Zenta'da yenmiş olmakla beraber yakın zamanda patlaması beklenen İspanya veraseti meselesi yüzünden barışa taraftar olmuştu. Venedik de Avusturya'ya uyarak barıştan yana görünüyordu. Mukaddes

İttifak'ın diğer iki üyesi Lehistan ve Rusya ise umdukları yerleri alamadıkları için savaşın devam etmesini istiyorlardı. Çar Petro ile imparator Viyana'da ikili görüşme yapmışlar, fakat anlaşmaya varamamışlardı. Çarın ısrarla Kerç Kalesi'ni istemesi karşısında imparator görüşmeler sırasında destek vereceğini,

fakat Türkler'in buna yanaşmayacağını söylemişti. Petro'nun barışı kimin istediğini sorması üzerine de imparator hemen bütün hıristiyan dünyasının istediğini söyleyerek bu husustaki kesin tavrını ortaya koymuştu. Çar Petro, İngiltere ve Hollanda'nın kendi ticarî menfaatleri için barış istediklerini söylemişse de imparatoru ikna edememişti. Savaşlar sırasında başarısız olan Lehler ise yıllardır almaya çalıştıkları Kameniçe'yi istiyorlardı. İmparator Leopold'ün, görüşmeler sırasında Leh menfaatlerinin korunacağı garantisini vermesi üzerine Lehistan da barışa razı olmuştu (Hammer, XII, 440-441).

Bu uygun ortamda İngiltere'nin İstanbul elçisi William Paget ile Hollanda elçisi Jacobus Colliers, Amcazâde Hüseyin Paşa'ya barış hususunda aracılık yapabileceklerini bildirdiler. Son kayıplar yüzünden esasen barıştan yana olan Hüseyin Paşa, kaybedilen yerler kısmen de olsa geri alınmadan böyle bir fikre yanaşmayan II. Mustafa'yı ikna etti. Devlet erkânı ile de görüşen Hüseyin Paşa'nın gerekçeleri, on altı yıldır devam eden çok cepheli savaşların devletin iç durumunu her yönden bozması, halkın olağan üstü vergiler altında ezilmesi, birçok köyün boşalması, savaş için asker ve mühimmat tedarikinin imkânsız hale gelmesi, özellikle Anadolu'da asayişsizliğin artması, Rumeli'de ise hıristiyan tebaanın isyana kalkışması, Bağdat ve Basra taraflarında bazı ayaklanmaların görülmesi şeklinde özetlenebilir.

Hüseyin Paşa, Reîsülküttâb Râmi Mehmed Efendi ile Dîvân-ı Hümâyun tercümanı İskerletzâde Aleksandre Mavrokordato'ya aracı elçilerle görüşme vazifesi verdi. Bunlardan İngiltere elçisi Paget Râmi Efendi'ye, Avusturya imparatorunun her ülkenin ele geçirdiği toprağın yine kendi elinde kalması (alâ hâlihî) şartıyla barışa razı olduğunu, Osmanlı hükümetinin de bunu kabul etmesi durumunda barışa aracılık yapabileceğini, aksi takdirde müttefiklerin savaşı sürdürecekleri ve muhasara altındaki Tımışvar'ın, hatta Belgrad'ın tekrar elden çıkabileceğini, karadan erzak naklinin zor olduğuna işaretle müttefiklerin Tuna'ya da sahip olmaları halinde nakliyatın tamamen

duracağını ve bütün toprakların elden çıkabileceğini söyledi.

Sonunda Kırım Hanı Selim Giray'ın, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin, Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin, yeniçeri ağası ile kul kethüdâsının katıldığı bir toplantıda Osmanlı hükümetinin barıştan yana olduğu resmen benimsendi. Hüseyin Paşa aracı elçilerle Osmanlı hükümetinin barış arzusunu Avusturya hükümetine bildirdi. O sıralarda bütün cephelerde savaşlar devam etmekteydi.

Bir süre sonra Avusturya hükümetinden Osmanlı Devleti'nin barış şartlarının genelde benimsendiğine, fakat Katolik zulmünden kaçan Protestanlar'ın sığındıkları bir yer olan Erdel üzerinde Osmanlı hâkimiyetinin kabul edilemeyeceğine ve Rusya'nın da barışa dahil edilmesi gerektiğine dair cevap geldi. Ancak Osmanlı Devleti Erdel'deki çıkarlarının korunması hususunda ısrarlıydı. Bu anlaşmazlık üzerine Avusturya son bir teklifte bulunarak Erdel üzerindeki haklardan vazgeçilmesi durumunda öteki Osmanlı isteklerinin kabul edileceği ve barışın Avusturya'nın müttefikleriyle birlikte yapılmasının gereği belirtiliyordu. Avusturya'nın Erdel üzerindeki bu ısrarları karşısında son teklifi kabul etmek zorunda kalan Hüseyin Paşa diğer şartları, 15 Receb 1109 (27 Ocak 1698) tarihinde Edirne'de bir protokole bağladı. Böylece barış görüşmelerinin hazırlıkları resmen başlamış oldu.

20 Zilkade 1109 (30 Mayıs 1698) tarihinde Edirne'den Belgrad'a hareket eden Hüseyin Paşa, Sofya'ya geldiğinde Râmi Mehmed Efendi ile Aleksandre Mavrokordato'yu aracı elçilerle birlikte önden gönderdi. Kendisi de barış görüşmelerinin çıkmaza girmesi ihtimaline karşı arkadan kalabalık bir orduyla Belgrad'a hareket etti, Tuna ve Sava nehirleri üzerinde köprüler kurdurmakla meşgul oldu. 13 Muharrem 1110'da (22 Temmuz 1698) II. Mustafa'dan barış görüşmeleri hakkında tam yetki alan sadrazam, Râmi Mehmed Efendi'yi başmurahhas ve Dîvân-ı Hümâyun tercümanı olup kaynaklarda kendisinden "mahremi esrâr-ı devlet" olarak söz edilen Aleksandre Mavrokordato'yu da büyükelçilik pâyesiyle tam yetkiyle barış görüşmeleri için resmen görevlendirdi. Daha sonra bir süre görüşmelerin nerede yapılacağı meselesinde tartışmalar oldu. Sonunda Avusturya'nın önerdiği Karlofça kasabası her iki tarafça kabul edildi. Avusturya heyeti Kont Wolfgang von Öttingen, Kont Leopold von Schlick, Luigi Marsigli ve

kâtip Till'den oluşmakta; Lehistan Kont Stanislas Malachowsky, Venedik Carlo Ruzzini, Lorenzo Fondra ve kâtip Giovanni Battista Nicolosi, Rusya Procopios Begdanowitch Vozhnitsin tarafından temsil edilmekteydi.

Karlofça'da protokol tartışmalarının aracı elçiler tarafından sona erdirilmesinden sonra genel görüşme çadırının kimin tarafından ve nasıl kurulacağı tartışması da İngiltere sefiri Paget'in devreye girmesiyle çözümlendi; çadırı Râmi Mehmed Efendi kurdurdu ve tefriş ettirdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 654). Yirmi gün kadar süren protokol tartışmalarının daha fazla uzamaması için bu büyük çadırda müttefiklere, aracı elçilere ve Osmanlılar'a ait olmak üzere dört ayrı kapı yapılmıştı. Taleplerinin tartışmasızca kabul edileceği bir görüşme uman müttefikler, askerî yenilgiye ve savaşın tekrar başlaması ihtimaline rağmen müzakere masasında zayıf ve isteklere boyun eğen bir tutumla karşılaşmadı. Elçilik ruhsatnâmelerinin görülmesinden sonra Osmanlı başmurahhası Avusturya heyetine gönderdiği mektupta, Edirne protokolündeki "alâ hâlihî" şartına rağmen son bir defa olarak Erdel meselesini gündeme getirmek istedi. Râmi Mehmed Efendi Erdel'in Osmanlı Devleti'nde kalmasını, Avusturya'ya terki halinde ise vergi vermesini istiyordu. Ancak sınır güvenliği için gerektiğinde bazı kalelerin yıkılmasına ve terkine rızâ gösterilebilecekti. Avusturyalılar

bu konuda tâviz vermeye yanaşmayarak görüşmelerin kesilebileceğini ifade ile bu teklifi reddettiler. Paget'in devreye girip artık mektuplaşma safhasından doğrudan görüşmelere başlanmasına geçilmesini teklif etmesi üzerine 9 Cemâziyelevvel 1110 (13 Kasım 1698) Cumartesi sabahı Karlofça barış müzakereleri resmen başlamış oldu. Görüşmeler sırasında özellikle Venedik ve Rusya delegelerince olmak üzere müttefik elçileri tarafından Edirne protokolünün farklı yorumundan kaynaklanan itirazlarda bulunuluyor, buna bağlı olarak da sert konuşmalar yapılıyordu. Paget'in müdahalesiyle sükûnetin sağlanmasına rağmen bu durum müzakerelerin iki buçuk ay kadar uzamasına sebep olmuştur.

Osmanlılar barış için genel şartlar ileri sürüyor ve böylece öncelikle prensipte anlaşmak istiyorlardı. Avusturyalılar ise sınır meselesinin hallini ve bu münasebetle yaptıkları haritanın kabulünü talep ediyorlardı. Râmi Mehmed Efendi evvelâ kalelerle vilâyetlerin durumunun görüşülmesini,

sınırın böylece kendiliğinden meydana çıkacağını öne sürmüş ve aracı elçiler de Osmanlı başmurahhasından yana tavır koymuşlardır. Bu hususta en tartışmalı görüşmeler Tımışvar Kalesi'nin yıkılması meselesinde yapıldı. Hatta bir ara müzakerelerin ertelenmesi bile gündeme geldiyse de nihayet Tımışvar'ın Osmanlılar'da kalması kararlaştırıldı.

120 günün sonunda şu esaslar üzerinde anlaşmaya varıldı: Erdel meselesi daha önce halledilmiş olduğundan ilk madde bu ülkenin sınırlarını belirliyordu. Tımışvar (Banat) eyaleti dışında Erdel dahil bütün Macaristan Avusturya'ya bırakılıyordu. Ancak Tisa, Moroş ve Tuna nehirlerinden Osmanlı tebaası da eşit şartlarla yararlanabilecekti. Bir başka madde ile Baçka nehri (Bega / Ulaş) taraflarının daha önce olduğu gibi yine Avusturya'nın elinde kalması, Titel bölgesinin eski halinde bırakılması benimsendi. Bu bölgede sınır olarak Tisa nehrinin Tuna'ya döküldüğü yerden Bossut (Posut) suyunun Sava'ya karıştığı yere kadar olan doğru çizgi kabul edildi. Böylece Macaristan sınırı belirlenmiş oldu.

Bosna sınırında Bossut'un Sava'ya döküldüğü yerden Brot Kalesi'ne kadar Sava nehrinin sınır kabul edilmesine rağmen Brot, Dobay (Debej), Yesanofça (Jasenowac), Dupiçe (Dubica), Kostayniçe (Kostajnica), Novi, Krupa ve Bihke (Bihaç) kaleleri üzerinde uzun tartışmalar oldu. Avusturyalılar bu kalelerin civarından geçen Unna suyunu sınır kabul ediyorlarsa da kalelerin boşaltılmasını istemiyorlardı. Neticede Kostayniçe'nin Avusturya'da kalmasına karşılık diğer kalelerin boşaltılması kararlaştırıldı. Böylece sınır meseleleri çözümlendikten sonra hukukî, ticarî ve askerî hususlara geçildi. Avusturyalılar'ın, Osmanlılar tarafında savaşan Imre Thököly ve mensuplarının Macar sınırlarından çekilmesi teklifini, Râmi Mehmed Efendi, Macar mültecilerinin Macaristan'da kalan taraftar ve akrabalarının serbestçe Osmanlı ülkesine geçebilmeleri şartıyla kabul etti. Osmanlı ülkesindeki Katolikler'in vicdan hürriyeti Avusturyalılar'a bir hak verilmemek suretiyle tekrar teyit edildi. 1606 Zitvatorok Antlaşması'nda benimsenen, Avusturya'nın Osmanlı Devleti'yle eşit devlet olduğu prensibi bir türlü uygulanamadığından Karlofça'da bir defa daha dile getirilerek kabul edildi. Nihayet bu antlaşmanın yirmi beş yıl için geçerli olması ve yenilenme şartları belirlendikten sonra Osmanlı-Avusturya muahedesi tamamlanmış oldu.

Macaristan ve Erdel arasında bulunan Tımışvar'ın muhafaza edilmiş olmasıyla Osmanlı Devleti Macaristan'ı tehdit edebilecek konuma gelmişti. Böylece elden çıkardığı bu toprakların yeniden fethi için yeni bir sefere buradan hareketle rahatlıkla girişebilecekti. Aynı şekilde özellikle Bihke Kalesi dahil olmak üzere Slovenya ve Hırvatistan'da elinde tuttuğu yerler, buralarda da kaybettiği toprakların tekrar geri alınması düşüncesine ciddi bir dayanak teşkil etmekteydi.

Lehistan elçisiyle görüşmelere 18 Cemâziyelevvel (22 Kasım) günü başlandı. Görüşmeler sonunda Osmanlı-Lehistan musâlahanâmesi on bir madde olarak belirlendi. Buna göre özetle Osmanlı Devleti Podolya'yı boşaltıyor, Ukrayna'da kurduğu Kazak Hatmanlığı'nı lağvediyor, Kamaniçe Kalesi'ni boşaltıp yıkıyor, Kırım Tatarları'nın Lehistan'a akın yapmayacaklarına dair güvence veriyordu. Bunlara karşılık Boğdan'da Leh işgali altındaki Suçeva (Suczawa), Roman, Nemçe (Njamtzo), Soroka ve Kampulek kalelerini geri alıyordu.

Karlofça konferansının en uzun ve sıkıcı müzakereleri Venedik delegesiyle oldu (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 653). Venedik elçisi Carlo Ruzzini, mağlûp taraf konumundaki Osmanlılar'ın barış masasındaki başarılarından hayal kırıklığına uğramıştı. Bu hususta elçi suçu Avusturyalılar'a atıyordu ve bu devletin İspanya tahtı veraseti yüzünden Fransa ile çıkan anlaşmazlık sebebiyle tâvizkâr davrandığı kanaatindeydi. Venedik elçisinin Edirne protokolünü tanımak istememesi 17 Kasım'da başlayan görüşmelerin uzamasına, zaman zaman hükümetinden yetki isteğinde bulunması ise kesilmesine sebep oldu. Sonunda Avusturya'nın Osmanlı isteklerinin kabul edilmemesi halinde yalnız kalacakları ve tek başlarına savaşa devam edebilecekleri şeklindeki müdahalesiyle anlaşma maddeleri 18-21 Receb 1110 (20-23 Ocak 1699) tarihinde tanzim edildi. Görüşmelerin başında Osmanlı heyeti Ayamavra ve civarındaki adalarda statükonun korunmasını, Korent denizinin kuzey kıyılarını çeviren uzun sahilin Osmanlılar'a bırakılmasını, Mora sınırının berzahta bulunan eski Eksamilyon (Hexamilion) duvarlarından başlamasını, Preveze ve Rumeli kasteli kalelerinin yıktırılmasını, İnebahtı'nın boşaltılmasını,

Dubrovnik sınırında olan Kataro, Trebinye ve Zazin kalelerinin Türkler'e iadesini, bunlara karşılık Dalmaçya sahilindeki Knin, Signe (Sin), Verlice,

Delovar, Zadvar, Vergoriçe ve Çiklit kalelerinin Venedikliler'de kalabileceğini belirtti. Ayrıca İnebahtı körfezinin kuzeyindeki Venedik işgalinde bulunan bütün yerleşim birimlerinin Osmanlılar'a iade edilmesi ve Dubrovnik'e serbest giriş yolunun açılması isteniyordu. Uzun tartışmalar sonunda Osmanlı istekleri kabul edilerek 24 Receb 1110'da (26 Ocak 1699) on altı maddelik Venedik barışı tanzim edilmiştir (Hammer, XII, 463 vd.). İleri sürülen bu şartların kabul edilmesinde, bir an önce barış yapılmasını isteyen Avusturya'nın Venedik'e destek vermemesi yanında, Osmanlı tarafının boyun eğmezliği ve savaşın yeniden başlayabileceğine dair yaptığı tehditler etkili olmuştur.

Rus elçisiyle ilk görüşme 19 Kasım günü yapıldı. Râmi Mehmed Efendi Azak ve etrafının Rusya'ya bırakılabileceğini, ancak Dinyepr nehri ağzındaki Togan, Nusret Kirman, Gazi Kirman ve Kılburun kalelerinin boşaltılmasını teklif etti. Fakat Rus elçisi Vozhnitsin'in, Edirne protokolünü kesinlikle tanımaması dolayısıyla "alâ hâlihî" kaidesini kabul etmemesi ve esasen barış için tam yetkili olmadığını öne sürmesi üzerine (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 672) Avusturya heyetinin ısrarlarına rağmen Rusya ile barış yapılamadı. Sadece barış antlaşmasının daha sonra akdi şartıyla 22 Receb 1110 (24 Ocak 1699) tarihinde iki yıllığına beş maddelik bir mütareke kararı alındı. Böylece yetmiş iki günde yapılan otuz altı oturumdan sonra komisyonlar ortaklaşa olarak antlaşmaların başlangıç ve sonuçlarını hazırladılar ve imza gününü belirlediler. 24 Receb 1110 (26 Ocak 1699) tarihinde bütün murahhaslar genel görüşme çadırında toplanarak barış antlaşması törenle imzalandı.

Karlofça'da yarım kalan Osmanlı-Rus barış görüşmeleri, bu devletin tek başına Osmanlı Devleti'yle karşı karşıya kalma endişesiyle birkaç ay sonra İstanbul'da başlamış, aynı Türk elçilik heyeti ile Rus elçisi Ukrayntsev arasında on dört madde halinde 27 Muharrem 1112 (14 Temmuz 1700) tarihinde imzalanmıştır (a.g.e., s. 692-698; Râşid, II, 494-502). Bu antlaşmaya göre genellikle toprak meselelerinde Osmanlı istekleri, Kırımlılar'ın Rusya'ya akın yapmamaları ve vergi taleplerinde ise Rus istekleri kabul edilmiştir. Rusya'ya bırakılan Azak Kalesi'ne karşılık Osmanlı hükümeti Karadeniz'in emniyeti için Kerç Boğazı'nda Yenikale'yi bina ettirmiştir (Râşid, II, 549-551). Bu arada Rusya, İstanbul'da elçi seviyesinde bir sefir bulundurma hakkı elde etmiştir. Görüşmeler sırasında

Rus elçisinin Karadeniz'de ticaret gemilerinin serbest dolaşma talebi reddedilmiştir.

Barış görüşmelerini başından sonuna kadar büyük bir dirayetle takip eden Amcazâde Hüseyin Paşa, hükümet için çok ağır sorumluluk taşıyan bu antlaşmanın şartlarını hazırlarken meşveret meclisleri kurarak sorumluluğu mümkün mertebe diğer devlet ricâliyle paylaşmaya çalışmıştır. Bu arada Osmanlı delegeleri savaşlardan mağlûp çıkmalarına rağmen gerek görüşmelere gelirken gerekse antlaşma masasında zayıflık ve âcizlik göstermemişler, daima güçlü ve vakarlı bir tavır ortaya koymuşlardır. Özellikle görüşmelerin bütün safhalarında soğuk kanlılığını koruyan, büyük bir sabır, metanet ve ikna kabiliyeti gösteren Türk murahhas heyetinin başı Râmi Mehmed Efendi'nin Edirne protokolünün bağlayıcı kararlarına rağmen bazı yerlerin boşaltılması, bazı kalelerin yıktırılması gibi, antlaşmanın mümkün mertebe Osmanlı yararına uygun olabilmesi hususunda büyük gayret sarfettiği belirtilmelidir. Râmi Mehmed Efendi, barış müzakerelerinin başından itibaren her meseleyi en ince ayrıntısına kadar inceleyerek bazı hususlar için eski antlaşma metinlerini incelemiş, uzmanlarından tavsiye ve raporlar almış ve karşı tarafı ikna etmeyi başarmıştır. Avusturya delegesi olarak konferansa katılan ve Osmanlı askerî tarihiyle ilgili bir eseri bulunan Marsigli, görüşmeleri değerlendirirken hıristiyan delegelerin Türkler karşısında zaman zaman acınacak duruma düştüklerini belirtmektedir. Gerçekten barış şartlarının Viyana, Varşova ve Venedik'te pek beğenilmemesi bu durumu teyit eder mahiyettedir.

Osmanlı Devleti'nin ikinci murahhası olan Mavrokordato'nun ise bazı hususlarda fikir beyan etmesine rağmen müzakereler boyunca Râmi Mehmed Efendi'nin direktifleri doğrultusunda hareket ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı hükümetinin bilgisi dışında İmparator I. Leopold tarafından nişanla, Hammer'e göre kontluk pâyesiyle (HEO, XIII, 9) taltif edilmesine rağmen bu zatın Osmanlı menfaatlerine aykırı faaliyetlerde bulunduğu ithamı ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu antlaşmayla Osmanlı Devleti, önemli ölçüde toprak kayıplarına uğramakla birlikte kaybedilen yerleri yeniden geri alabilme stratejisini başarıyla uygulayarak barış görüşmelerini sonuçlandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 114, s. 142; BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. 1, s. 6-9; V, 491-503; VI, 1-5; Karlofça Mükâlemesi, Süleymaniye Ktp., TY, nr. 3514; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 144-145; P. Rycaut, The Turkish History, London 1704, II, 264 vd., 402 vd., 407 vd.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar, Târih, II, 365-366, 480, 534, 600-601, 620-621, 652-668, 679-680; a.mlf., Nusretnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2369, tür.yer.; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 32 vd., 171 vd., 209-227, 233-240, 244-296; Râşid, Târih, I, 480 vd.; II, tür.yer.; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1032 vd.; Hammer, HEO, XII, 121 vd., 439 vd.; XIII, 9, 33 vd.; W. Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa, Gotha 1857, V, 213-222; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, III, 14-16; M. R. Popović, Der Friede von Carlowitz 1699, Leipzig 1893; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, Paris 1897, I, 182-203; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porte ottoman avec les puissances étrangères, Paris 1898, IX, 55-72; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1911, IV, 188 vd., 271-272; Ahmed Refik [Altınay], Türk Hizmetinde Kıral Tököli İmre (Hazîne-i Evrâk Vesâiki), İstanbul 1932, tür.yer.; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 52; Reşad Ekrem [Koçu], Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi, İstanbul 1934, s. 76-83; W. Konopczynski, Polska a Turcja 1683-1792, Warszawa 1936, s. 17-39; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 585-595; III/2, s. 33, 73, 77, 113, 128, 164, 165, 187, 201-202, 215, 233, 237; Akdes Nimet Kurat, Prut Seferi ve Barışı, Ankara 1951, I, 38-54; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 23-47; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri, Ankara 1968, s. 49-51; E. Ekkehard, Venedig, Wien und die Osmanen, Umbruch in Südosteuropa 1645-1700, München 1970, s. 359-407; Muâhedât Mecmuası, II, İstanbul 1294, s. 158 vd., 196, 217, 240; III (1297), s. 92-103, 209-220; Mehmed Ârif, "İkinci Viyana Seferi Hakkında", TOEM, sy. 16 (1328), s. 994-1016; sy. 17 (1328), s. 1071-1075; Ali Cânib Yöntem, "Râmi Mehmed

Paşa'nın Sulhnâmesi", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 346-353; Abouel-Haj Rıfaat Ali, "Ottoman Attitudes towards Peace Making: The Karlowitz Case", Isl., LI/1 (1974), s. 131-137; a.mlf., "Karlofça'da Osmanlı Diplomasisi" (trc. Yasemin Saner Gönen), TT, XXXII/191 (1999), s. 38-44; XXXII/192 (1999), s. 39-45; Abdülkadir Özcan, "300. Yılında Karlofça", Akademik Araştırmalar Dergisi, II/4-5 İstanbul 2000, s. 237-257; Orhan Köprülü, "Amcazâde Hüseyin Paşa", İA, V/2, s. 648-649; İsmet Parmaksızoğlu, "Karlofça", a.e., VI, 346-350; Bekir Sıtkı Baykal, "Râmi Mehmed Paşa", a.e., IX, 623; C. J. Heywood, "Ḳarlofča", EI² (İng.), IV, 657-658.

Abdülkadir Özcan

KARLOVA

Bulgaristan’da Osmanlı hâkimiyeti döneminde kurulan bir şehir.

Bugün Karlovo (1953-1962 yılları arasında Levskigrad) adıyla bilinen şehir Filibe’nin (Plovdiv) 56 km. kuzeyinde, Balkan dağları ile Sredna Gora dağları arasında denizden 445 m. yüksekte kurulmuştur. II. Bayezid döneminde Osmanlı kumandanı ve Şehzade Cem’in (Cem Sultan) lalası Karlozâde (Karlızâde) Ali Bey tarafından XV. yüzyılın başından itibaren çoğunlukla Türk-Yörük nüfusunun yerleştiği bir bölgede tesis edilmiş, adına kurucusuna nisbetle Karlıova veya Karlova denilmiştir. Tamamı sonradan değiştirilmiş olmakla birlikte Karlova (Gjopsa) vadisindeki tarihî köy isimlerinin dörtte üçü Türkçe’dir.

Bizans-Bulgar Ortaçağı’nda vadiye, XIV. yüzyıldaki savaşlarda tahrip edilen ve 1350’den sonraki kayıtlarda artık zikredilmeyen dağlık Kopsis Kalesi hâkim olmuştur. Fakat kalenin hâtırası Gjopsa şeklinde bölgenin eski isminde yaşatılır. Osmanlılar, burayı önemli bir merkez olan Filibe’nin fethiyle irtibatlı olarak 1370 yılı civarında ilhak etmiş olmalıdır. Bu yörede yeni bir şehrin Ali Bey tarafından kuruluşu hakkında mevcut araştırmalarda çoğu yetersiz kaynaklara dayanan oldukça yanıltıcı bilgiler verilir.

Karlova’nın kurucusu Ali Bey, İtalya’nın eski soylu ailelerinden Toccolar’a mensuptur. Ailenin en meşhur kişisi Yanya’yı başşehir edinerek Epirus’a hâkim olan Carlo Tocco’dur. Onun ölümünden sonra oğullarından bir kısmı Osmanlı hizmetine girerek Üsküp’e yerleştirilmiştir. Karlova’da, şehrin en önemli camisi olan ve günümüzde ayakta kalan Kurşunlu Cami’nin giriş kapısı üzerindeki kitâbede Sultan Murad’ın oğlu Sultan Mehmed’in oğlu Şehzade Cem’in lalası Karlıoğlu Ali’nin 890 (1485) yılında burayı yaptırdığı belirtilir (söz konusu kitâbe ve caminin son durumunu gösteren iki fotoğraf için bk. Undžiev, s. 29). Ali Bey’in, caminin inşasından on yıl sonra Karaman sancak beyi olduğu sırada tanzim ettirdiği vakfiyesinin biri Sofya’da, diğeri Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde bulunan iki muahhar nüshasının her ikisi de yanlış olarak 801 (1398-99) tarihini verir, ancak caminin inşasından on yıl sonra kaleme alındığı da kaydedilir (Turski

Izvori za Balgarskata Istorija, s. 480-496; Undžiev, s. 32-36). Bu durumda 901 (1495-96) tarihli olması gereken vakfiyede Ali Bey kendisini “sâhibü’s-seyf ve’l-kalem” şeklinde nitelendirerek kariyerinin iki yönüne de vurgu yapar. Karlova’nın ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı bilgi ihtiva eden en eski tahrir kaydı 923 (1517) tarihlidir (BA, TD, nr. 77, s. 835). Burada yer alan bir kayıtta, Karlızade Ali Bey’e “merhum” Sultan Bayezid’in bir cuma camii inşa etmek şartıyla Filibe kadılığına bağlı Sušnica köyünü mülk olarak bağışladığı belirtilir. Bu Karlova şehrinin başlangıcı olmuş, sonradan buna bir hamam, mektep ve kurucusu için bir türbe ilâve edilmiştir. Tahrir defterlerinde diğer adı Şahinköy olarak geçen Sušnica küçük bir yerdi. 370 numaralı Tahrir Defteri’ne göre (s. 117) burada dokuz müslüman, otuz Bulgar-hıristiyan hânesi mevcuttu. Mahallî tarihçi Christo Fargov’a göre (Karlovo minalo, s. 6) cami Sušnica civarında yerleşim bulunmayan bir araziye inşa edilmişti. Karlova’nın Kopsis harabelerinin yer aldığı alana kurulduğu iddia edilmişse de doğru değildir. Bu kalenin yıkıntıları halen Karlova’nın 6 km. kuzeybatısında, Osmanlı öncesi dönemin güvensizliğini yansıtır bir şekilde yüksek bir dağın yamacında bulunmaktadır. XVI. yüzyılda yeni şehir yavaş bir gelişme gösterdi. Sušnica’yı da içine alarak başlangıçtan itibaren Türk ve Bulgar nüfusun bir arada olduğu, ancak Türk unsurunun ağırlık kazandığı bir yer haline geldi. 1570 yılı tahririnde şehirde yetmiş üç müslüman ve 118 hıristiyan erkek nüfus vardı. 1595’te 105 müslüman hânesiyle 125 hıristiyan hânesinden oluşan toplam 1000’den fazla nüfusu bulunuyordu.

Ali Bey’in vakfının gelir ve giderlerinin kaydedildiği 1166-1167 (1753-1754) yıllarına ait bir muhasebe defteri, Karlova’nın bu sırada fizikî ve ekonomik yönden ne kadar büyüdüğünü gösterir. 923’te (1517) tahsil edilen 5997 akçe, zaman içerisinde enflasyonun büyük artış göstermesine rağmen 1167’de (1754) 369.200 akçeye ulaşmıştı ve bu da büyümenin önemli bir işaretiydi. Bu belge, aynı zamanda vakfın bir parçası olarak Christo Fargov’un tesbit ettiği, ancak 904 (1499) tarihli vakfiyede mevcut olmayan bir hamamı da ihtiva eder. Cami görevlilerinin sayısı benzer şekilde artarak ondan otuz üçe çıkmıştı ve bunların içinde bir de mektep hocası vardı. 1819’da Papaz Konstantin tarafından kaleme alınan Filibe piskoposluk bölgesinin tavsifine göre Karlova’da dörtte üçü Türk olmak üzere 1000 hâne mevcuttu. XIX. yüzyıl boyunca Bulgaristan’ın hıristiyan nüfusu yüksek doğum oranı sebebiyle hızla artarken gerek küçük aile yapısı

gerekse 1828-1829 savaşı ile Rus işgali yüzünden müslüman nüfusu hızla gerilemiş ve şehrin nüfus yapısı tersine dönmüştür. 1874-1875'te Felix Kanitz şehirde 1200 Bulgar, 300 Türk ve altmış yahudi hânesi tesbit etmiştir. Şehirde yedi cami, birkaç kilise ile bir sinagog bulunmaktadır.

Bulgarlar'ın 1873'teki "Nisan isyanı" Karlova'da sert bir şekilde bastırılmıştır. 1877-1878'deki Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından müslümanların çoğu şehirde kalmış, ancak Ali Bey Camii'ne el konulmuş ve bir müddet kiliseye çevrilmiştir.

Cami müslümanlara geri verilince tahrip edilmiş olan revakları bugünkü haliyle yeniden yaptırılmıştır. 1878'den sonra Karlova nüfusu Bulgar göçmenlerin akını ve müslümanların nüfusunun yavaş yavaş azalması sebebiyle tekrar değişmiştir. 1934'te Bulgarlar tarafından yapılan nüfus sayımına göre 5835 Bulgar nüfusuna karşı 1615 Türk mevcuttu. İki hâne dışında yahudilerin tamamı göç etmişti. Osmanlı döneminde Karlova'nın geçim kaynakları büyük oranda gülyağı üretimiyle bazı tekstil ürünleri, altın işlemeciliği (1806'da kırk altı kuyumcu) ve deri imalâtından oluşmaktaydı. Günümüzde bunlara bazı hafif sanayi kolları eklenmiştir. Ahşap ve kerpiçten yapılmış, bugüne ulaşan kitâbesine göre 1881-1882'de yeniden inşa edilmiş küçük bir camisi de bulunan müslüman bir toplulukla birlikte 1981'de Karlova'nın nüfusu 30.000'i aşmıştı. Karlızâde Ali Bey Camii 1966-1967'de restore edilmiş ve bir müddet sanat galerisi olarak hizmet vermiş, günümüzde ise koruma altına alınmış olup harap durumda bulunmaktadır. Ali Bey'in hamamı ile türbesi 1960'ların başında ortadan kalkmıştır. Bugünkü bilgilere göre 35.000 dolayında nüfusu olan Karlova'daki müslüman cemaatin çoğu Türkçe konuşan Çingeneler'den oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 77, s. 835; nr. 370, s. 117; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 511; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, II, 134; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Prag-Wien 1892, s. 435; C. F. Fargov,

Karlovo, minalo, segašno i badešte, Sofia 1931, tür.yer.; V. Aleksandrov, Iz Istorijata na Grad Karlovo, Sofia 1938, tür.yer.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 394, Vakfiyeler kısmı, s. 226-231; D. Sugarev, Karlovski Dvorove pres Epohata na Vazrazdaneto, Sofia 1956, tür.yer.; F. Babinger, "Beiträge zur Geschichte von Qarlyeli Vornehmlich aus Osmanischen Quellen", Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, I, 370-377; Galab Galabov, "Turetskie Dokumenti po Istorii Goroda Karlovo", Vostočnie Istočniki po Istorii Narodov Yugo-Vostočnoi i Tsentralnoj Europi (ed. A. S. Tveritinova), Moskva 1964, s. 162-184 (with publication in original text of five highly important documents from 1632 and 1868); Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. B. Nedkov), Sofia 1966, II, 480-497; D. Popov, Arhitekturnoto Nasledstvo na Karlovo, Sofia 1967, tür.yer.; I. Undziev, Karlovo, Istorija na grada do Osvobozdenieto, Sofia 1968, tür.yer.; "Karlovo", Geografski Rečnik na Balgarija (ed. N. Micev), Sofia 1980, s. 243-244; I. Dzhambov, Srednovekovnata krepost kraj Sopot [Kopsis], Plovdiv 1991; "Karlovo", Kratka Balgarska Enciklopedija (ed. V. Georgiev), Sofia 1964, II, 631-632; "Karlovo", Enciklopedija Balgarija (ed. V. Georgiev), Sofia 1982, III, 353-354.

Machıel Kıel

KARLUKLAR

Orta Asya tarihinde önemli roller oynayan bir Türk boyu.

Çinliler'in Ko-lo-lu, Ka-la-luk; müslümanların Halluh, Harluh, Harlıg; Tibetliler'in Garlog; Soğdlar'ın Grr-wgt ve Moğollar'ın Har-lu-ut şeklinde kaydettikleri karluk kelimesinin "kar yığını" veya "karışmış" anlamında olduğu ileri sürülmektedir (İA, XII/2, s. 186). Karluklar Çin kaynaklarına göre Göktürk Federasyonu'nun önemli gruplarından birini oluşturuyor ve Beşbalık'ın kuzeybatısında, daha yoğun biçimde de Altay dağlarının batısındaki Kara İrtiş nehriyle Tarbagatay yöresinde yaşıyorlardı.

627 yılı dolaylarında Batı Göktürk Kağanlığı'na isyan ederek isimlerini duyuran Karluklar, Çin İmparatorluğu'nun 656'da üç koldan başlattığı büyük taarruzda ise Batı Göktürk Kağanı A-shih-na Holu'yu desteklediler; ancak onunla birlikte mücadeleyi kaybettiler. 665 yılından itibaren tekrar toparlanan Karluklar, Çin İmparatorluğu'na tâbi Doğu ve Batı Gök-Türkler'e bağlı olmaksızın bağımsız yaşamaya başladılar; evvelce "kül erkin" unvanını taşıyan şefleri bundan sonra "yab-gu" unvanını aldı. Bir ara Asya'daki bütün Türkler'i birleştirmeye çalışan İkinci Göktürk Devleti Hükümdarı Kapgan Kağan'ın yönetimine giren Karluklar 711 ve 714 yıllarında isyan ettiler. Fakat Çinliler'in tahrikleriyle meydana gelen olaylarda çok zarar gördüler ve geçici olarak Çin İmparatorluğu'nun Beşbalık eyaletine bağlandılar. Bilge Kağan döneminde ise (716-734) tekrar Göktürk hâkimiyetini benimsediler. Bunda, akrabalık tesisi yoluyla boyları devlete kazanma politikası takip eden Bilge Kağan'ın çabalarının büyük rolü olmuştur. Bilge Kağan'ın ölümünden sonra Karluklar, Basmıllar'la birlikte İkinci Göktürk Devleti'nin yıkılmasında (745) ve Uygur Devleti'nin kurulmasında etkili oldular. Karluk şefi Uygur Kağanlığı'nın kurucusu Kutluğ Bilge Kül'ün emrine girdi ve ondan "doğu yabgusu" (sol yabgu) unvanını aldı.

Beşbalık civarında oturan bir grup Karluk ise başlarına Tun Pi-chia (Tun Bilge) adlı bir yabgu seçerek bağımsız hareket etmeye başladılar. Ancak Moyençor Kağan'la başa çıkamayarak batıya doğru çekildiler ve bu arada

Talas Savaşı'nda (751) Çinliler'in karşısında müslümanların tarafını tutarak zafer kazanmalarına yardımcı oldular. Daha sonra da yıkılma sürecine giren Kara Türgiş Kağanlığı'nın iki büyük idare merkezi Tokmak ve Talas'ı zaptederek 766 yılında burada başşehri Balasagun yakınlarındaki Karaordu olan bir devlet kurdular. Arslan İl Tirgüg'ün kurduğu bu devlet başlangıçta Isık Göl'den Taraz'a kadar uzanan bir sahayı kapsıyordu; IX. yüzyılda ise büyük bir gelişme gösterdi ve Taşkent, Fergana ve Kâşgar'ı ilhak ederek sınırlarını Siriderya nehrine kadar genişletti. 840'ta Uygur Kağanlığı'nın yıkılması üzerine kendini Göktürkler'in halefi kabul eden Karluk Hükümdarı Bilge Kül Kadır Kağan "Kara Han" unvanını aldı. Böylece Karluk Devleti değişiklik geçirerek aynı zamanda ilk Türk-İslâm devleti olan Karahanlılar'a dönüştü. Tarihte Karahanlılar'ın temelini oluşturmak gibi önemli bir rol oynayan Karluklar, Gazneli Mahmud'un babası Sebük Tegin'in doğduğu Barsgan (Barshan) şehrinin o çağdaki hâkimleri olmaları sebebiyle Gazneliler'in kuruluşunda da büyük rol oynadılar.

Karluk Devleti kurulduğu sıralarda Amuderya'nın dirseğindeki Yukarı Tohâristan bölgesinde bir de bağımsız Karluk yabguluğu bulunuyordu. İlk İslâm akınları sebebiyle kaynaklarda önemli bir yer tutan bu yabguluğun ne zaman sona er-diği tesbit edilememektedir. Ancak daha sonraki asırlarda onların bir kol halinde Hindistan'a ve yine ayrı bir kol halinde Sîstan bölgesine göçtükleri bilinmektedir.

1141'de Selçuklular'la Karahıtaylar arasında cereyan eden ve Selçuklular'ın yıkılmasına zemin hazırlayan Katvân savaşı, Sultan Sencer'den kaçan ve Karahıtay Gürhanı Ye-lü Ta-şi'ye sığınarak onu savaşa kışkırtan Karluklar sebebiyle meydana gelmiştir. Yine Karluklar, Hârizmşahlar'la Karahıtaylar arasında da birçok anlaşmazlığa sebep olmuşlardır. Karluklar Moğol hâkimiyeti döneminde de kendilerini gösterdiler. Altay dağlarının batısında yaşayan Karluklar'dan 756-757 yıllarında göç etmeyip kalanlar zamanla nüfuslarının artması sonucu Karahıtaylar döneminde I. Arslan Han'ın liderliğinde Kayalık Karluk beyliğini kurdular. Moğol istilâsı başladığı yıllarda bu beyliğin başında Karahanlılar'a tâbi II. Arslan Han vardı. Beylik daha sonra Cengiz Han'a itaat arzetti ve onun zamanında bazı Karluklar Moğol devlet yönetiminde görev aldılar. 1259 yılına kadar yarı bağımsız olarak adı anılan bu beylikten daha sonraları hiç

bahsedilmemektedir. Yaklaşık aynı tarihlerde, şimdiki Kulca şehrinin kuzeybatısında bulunan Almalık şehrinde ikinci bir Karluk beyliği daha kurulmuştur. Beyliği kuran Bozar, Naymanlar tarafından öldürülünce yerine oğlu Sığnak Tegin geçti. Cengiz Han'ın 1220'deki batı seferine ordusuyla birlikte katılan Sığnak Tegin'den sonra beyliğin idaresini oğlu Dânişmend Tegin ele almışsa da onun icraatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Celâleddin Hârizmşah 1225 yılında Irak'a gitme kararını verdiği zaman daha önce Moğollar'dan temizlediği Gazne ve civarını, yaptığı savaşlarda kendisine büyük yardımları dokunan Seyfeddin Hasan Karluk'a bıraktı. Bâmiyân'ı da alarak topraklarını genişleten Seyfeddin, burada bölgeye izâfeten Hazara Karluk Beyliği adıyla anılan bir beylik kurdu. Sonra doğudaki mahallî Hint beyleriyle mücadele etmeye başlayıp Mültan ve Pencap bölgesinde başarılar kazandı. Bu beyliğin ne zaman sona erdiği bilinmemektedir; ancak oradaki Karluk boyları 1846'daki İngiliz işgaline kadar varlıklarını sürdürdüler. Yukarı Tohâristan'dan geldikleri kabul edilen bir grup Karluk da bugün Afganistan ve kuzeyinde bulunan Rustâk, Feyzâbâd, Tâlekān ve Bedehşan şehirlerinin kırsal kesiminde yaşayışına devam etmektedir. Moğol kumandanlarından Curmagon Noyan, Ögedey Han'ın emriyle 30.000 kişilik ordusunun başında İran taraflarına yöneldiğinde dört tümenden oluşan ordusunun bir tümenini Uygur, Karluk ve Türkmen grupları teşkil ediyordu. 1265'ten sonra dağılan bu tümenden bazı birliklerle daha önce vuku bulan Oğuz göçlerine karışmış bazı Karluk grupları da Anadolu'ya geldiler. Bugün Anadolu'da Karluk adını taşıyan yedi köy vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (trc. V. Minorsky), London 1937, s. 95-99; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 112; II, 14-15, 70; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 90, 118, 142; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, Ankara 1990, s. 217, 273, 342, 348, 356, 357, 377, 385-386, 436, 460, 549; E. Chavannes, Documents sur les Toukioue occidentaux, Paris 1941, s. 25, 26, 33, 62, 63, 67, 84, 85; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, 326-329; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 52 vd.;

a.mlf., “Karluklar”, Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 259-262; a.mlf., Türk Millî Kültürü, İstanbul 1991, s. 137-140; a.mlf., “Türkler [Karluklar]”, İA, XII/2, s. 186-188; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica, Taipei 1964, s. 219-244; a.mlf., İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 303-329; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 44; Hüseyin Salman, Karluklar (doktora tezi, 1973), İÜ Ed. Fak.; Hakkı Dursun Yıldız, “Talas Savaşı Hakkında Bazı Düşünceler”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 71-82; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 106-121; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 3, 5, 17, 19, 21, 25, 26, 42, 44, 99-100, 102-107, 123, 134, 136, 143, 147, 149, 153, 154, 161, 163, 171, 172, 183-184, 187-191, 194, 199, 207, 208, 210, 237-239; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 198, 235; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, s. 282, 287, 289; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1992, s. 273; Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 1995-99, I-II, bk. İndeks; Gy. Nemeth, “Der Volksname Karluk und Seine Semantische Gruppe”, Acta Linguistica, XIX, Budapest 1972, s. 14 vd.; Reşit Rahmeti Arat, “Karluklar”, İA, VI, 351-352; C. E. Bosworth, “Ḳarluḳ”, EI² (İng.), IV, 658-659.

Hüseyin Salman

KARMATÎLER

(القرامطة)

Aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümre.

Karmatîler (Karâmita), Kûfe'deki İsmâilî dâîsi Hamdân b. Eş'as Karmat'a (ö. 293/906) nisbetle bu adı almışlardır. İbn Manzûr onları ayrı bir kavim olarak tanıtır (Lisânü'l-ʿArab, "ḳrmṭ" md.). Taberî, 255 (869) yılı olaylarını anlatırken Karmâtiyyûn diye anılan Zenc isyanının destekçisi bir gruptan bahseder (Târîḫ, IX, 419). Mes'ûdî ile Makdisî ise Karmatîler'in bir Sudan halkı olduğunu belirtirler (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 20; Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 242). Bu özellikleri dikkate alan bazı çağdaş araştırmacılar Karmatîler'in, söz konusu halkın Herodotos'un da zikrettiği (Târih, IV, 174, 183, 184) Libya'dan getirilen Garamalılar yahut Garamantlar olduğunu ve adlarının Arap diline Karâmita yahut Karmatiyyûn şeklinde geçtiğini ileri sürmektedirler (Shaban, II, 102, 130; Abdülmecîd Âbidîn, XI [1963], s. 167-169). Karmat isminin Sevâd bölgesindeki Benî Ukayl'in kolu Benî Karmat'tan geldiği, Karmatîler'in ve liderleri Hamdân'ın Arap asıllı olduğu da rivayet edilmektedir (İbn Miskeveyh, II, 129; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 156). Louis Massignon ismin Vâsıt'taki mahallî Ârâmî lehçesinde "gizleyen, hileci" anlamındaki kurmatâdan (İA, VI, 353), Wladimir Ivanow ise Aşağı Mezopotamya'da "köylü ve çiftçi" yerine kullanılan karmita yahut karmutadan geldiğini düşünmektedir (Ismaili Tradition, s. 68-69).

Genel kabule göre Karmatîler 255 (869) yılında Abbâsîler'e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmışlardır. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen Hamdân, Sâbiîliğe mensup olup Kûfe yakınlarındaki Dûr köyündendir ve büyük ihtimalle 264'te (877-78) Abdullah b. Meymûn'un yahut oğlu Ahmed'in dâîlerinden Hüseyin el-Ahvâzî'nin telkinleriyle İsmâiliyye hareketine katılmış, onun ölümünden ya da Sevâd bölgesini terketmesinden sonra İsmâiliyye'nin o bölgedeki dâîsi olmuştur. Ancak Karmatî hareketi onunla sınırlı tutulmamış, döneminde veya daha sonra çıkarılan bütün ayaklanmalar Karmatîler'e mal edilmiş, bazan da Fâtımî-İsmâilî hareketi Karmatîlik olarak nitelendirilmiştir. Hamdân'ın asıl

destekçileri Kûfe'ye yerleşen Benî Şeybân ve Bekir b. Vâil'e mensup Arap kabileleriydi. Bu kabilelerin yardımı ile güçlü bir duruma gelen Hamdân, hareketin devamını sağlamak için mensuplarından çeşitli adlar altında para topladı. Arkasından kendisine bağlı olan her köye bir dâî tayin etti ve ahalinin mal ve emlâkinin idaresini bu dâîye verdi. Hamdân'ın faaliyetleri, Abbâsîler'in Zenc isyanıyla meşgul olmalarından dolayı 278 (891) yılında bir grup Kûfeli'nin Bağdat'a gidip durumu haber vermesiyle farkedilebilmiştir (Taberî, X, 25). Onun faaliyetlerinde en büyük yardımcısı kayınbiraderi Abdân olmuştur. Hamdân Karmat ve Abdân, Ubeydullah el-Mehdî'nin 286'da (899) Selemiye'de imâmetin kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri sürmesi üzerine yeni İsmâiliyye doktrininden desteklerini kesmişlerdir. Karmatîler'in 287-289 (900-902) yılları arasında üç ayaklanma teşebbüsü Halife Mu'tazıd-Billâh tarafından bastırılmıştır.

Irak ve Suriye'de Karmatî isyanlarını düzenleyen dâîlerden Zikreveyh b. Mihreveyh 289'da (902) Sâhibüşşâme diye bilinen oğlu Hüseyin'i (yahut Hasan) Benî Kelb'i kendi mezheplerine kazanmak için Suriye çölüne gönderdi. Hüseyin, Benî Uleys ve Benî Asbağ'ın kollarının desteğini kazandı. Zikreveyh'in oğullarından Sâhibünnâka diye tanınan Yahyâ 290 Şâbanında (Temmuz 903) Dımaşk kuşatması sırasında öldürülünce yerini kardeşi Sâhibüşşâme aldı. Muhammed b. İsmâil'in neslinden olduğu iddiasıyla emîrü'l-mü'minîn ve mehdî unvanlarını kullanan yeni Karmatî lideri Halep'e yaptığı başarısız

bir saldırıdan sonra Hama, Humus, Maarretünnu'mân ve Ba'lebek'i ele geçirdi. Fakat ertesi yıl Selemiye yakınlarında kendisini takiple görevlendirilen Muhammed b. Süleyman'ın kumandasındaki Abbâsî ordusu karşısında yenilgiye uğratıldı ve Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn'un gayretleriyle yakalanarak Bağdat'ta idam edildi. 293'te (906) Zikreveyh, Benî Kelb arasında Karmatîliği yeniden canlandırmak üzere Ebû Gānim Abdullah b. Saîd isimli dâîsini görevlendirdi. Kendine Nasr adını takan Ebû Gānim ve adamları Busrâ, Ezriât, Taberiye ve Hît gibi yerleşim birimlerini yağmalayarak Dımaşk'a saldırdılar; başarı kazanamadılarsa da arkasından Kûfe'ye girdiler, fakat kısa zamanda şehirden çıkarıldılar. Aynı yıl Zikreveyh ve mensupları, Kādisiye yakınlarında karşılaştıkları bir Abbâsî ordusunu mağlûp ederek Horasan kervanlarına ve hacdan dönen İran hacılarına saldırıp birçok kişiyi öldürdüler. Nihayet Zikreveyh ve adamları

294 Rebîülevvelinde (Ocak 907) kesin bir yenilgiye uğratıldı. Yaralı durumda esir edilen Zikreveyh birkaç gün sonra öldü; kaçan taraftarlarından birçoğu yakalanarak öldürüldü; böylece Suriye'deki Karmatî isyanları, Halife Müktefî-Billâh'ın görevlendirdiği Muhammed b. İshak ve Hüseyin b. Hamdân gibi kumandanların çabalarıyla sona erdirilmiş oldu. Fakat Zikreveyh'in Sevâd'da bulunan bazı taraftarları onun ölmediğine ve bir süre sonra döneceğine inanmaya devam ettiler. 295 (907-908) yılında Sevâd Karmatîleri arasında aktif olan Hint asıllı Ebû Hâtim ez-Zuttî et yemeyi yasakladığı için mensupları Bakliyye adıyla anılmış ve bu isim daha sonra Sevâd'da bulunan Karmatîler'in hepsini kapsamına almıştır.

Hamdân tarafından Bahreyn'e gönderilen Ebû Saîd el-Cennâbî, İsmâiliyye'deki bölünmeden önce dâîlik görevine başlamıştı ve kendisinin 300 (912-13) yılında gelmesi beklenen mehdîyi temsil ettiği iddiasındaydı. Bölünmeden sonra Bahreyn'de müstakil bir Karmatî devleti kurduysa da Ubeydullah el-Mehdî'nin düzenlediği bir suikast sonucunda 301'de (913-14) öldürüldü; devleti oğulları tarafından yaşatıldı.

Yemen'deki İsmâilî cemaati, 297 (909) yılında İfrîkıye'de Fâtımî halifeliğini kuran Ubeydullah el-Mehdî'ye sadık kalırken dâî Ali b. Fazl, San'a'yı 299'da (911) son işgalinden sonra Ubeydullah'ı tanımadığını ve şeriatı ilga ettiğini açıklamış, ayrıca kendisinin mehdî olduğunu ileri sürmüştür. Arkasından Ubeydullah el-Mehdî'ye sadık kalan başdâî İbn Havşeb'le şiddetli bir mücadeleye girmişse de 303 (915) yılında ölmüş ve Karmatî hareketi Yemen'de süratle çözülmüştür.

Rey bölgesindeki İsmâilî cemaati büyük bölünmeden önce, buradaki ilk dâî olan Halef el-Hallâc'a izâfeten Halefiyye ismiyle tanınmıştı. Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkışıyla onun imâmetini tanımayan bu cemaat Muhammed b. İsmâil'in kāim olarak geri döneceği inancını sürdürdü. Rey dâîliği Halef'ten sonra oğlu Ahmed ve onun ardından Ahmed'in seçkin öğrencisi Gıyâs tarafından devam ettirildi. Gıyâs, halk üzerinde etkili olan fakihlerle ihtilâfa düşmesi üzerine büyük bir ihtimalle 290'dan (903) sonra Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Burada Emîr Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin Karmatîliğe girmesini sağladı. Ayrıca Merverrûz, Tâlekān, Meymene, Garcistan, Gûr ve Herat'ta birçok kimse adı geçen emîrin vasıtasıyla Karmatîliğe katıldı. Bu katılımlarda, bölgedeki hareketin kendi

ismine izâfetle Me’mûniyye diye de anılmasına yol açan Fars bölgesi dâîsi, Abdân’ın kardeşi Me’mûn’un büyük rolü oldu. Bu sıralarda mehdînin belirlenmiş bir zamanda döneceği kehanetinde bulunan Gıyâs, kehanetinin gerçekleşmemesi üzerine mensuplarının desteğini yitirerek Rey’e döndü ve önde gelen İsmâilî âlimlerinden Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî’yi kendisine halef tayin etti. Bir süre sonra Gıyâs esrarengiz bir şekilde kaybolunca torunlarından Ebû Ca‘fer el-Kebîr haleflik iddiasıyla ortaya çıktıysa da Ebû Hâtim er-Râzî tarafından saf dışı bırakıldı. 299-311 (911-923) yılları arasında Rey’de başdâî olan Ebû Hâtim er-Râzî, Ubeydullah el-Mehdî’nin imâmetini tanımayan Azerbaycan, Taberistan ve Cürcân’a dâîler gönderdi ve kendisini gāib imamın halifesi diye takdim edip mehdînin ortaya çıkacağı düşüncesini yaymaya çalıştı. Bu arada Bahreyn Karmatîleri ile haberleşerek Taberistan’daki mahallî liderleri kendi düşüncesine çekmeyi de başardı.

Ubeydullah el-Mehdî Kuzey Afrika’da hâkimiyet kurduğu sırada Hüseyin el-Mervezî’nin halefi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, başta Sâmânî Hükümdarı II. Nasr b. Ahmed ve veziri olmak üzere bazı önemli kişilerin Karmatîliğe girmesini sağladı. Bu gelişmeler Sünnî âlimlerce hoş karşılanmamış, II. Nasr tahttan indirilerek yerine oğlu I. Nûh geçirilmiş, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Karmatîler takibata uğramış ve Nesefî ile önde gelen arkadaşları 332’de (943) Buhara’da idam edilmiştir. Buna rağmen Horasan’da sürdürülen davetin sevk ve idaresi Nesefî’nin oğlu Mes‘ûd ve talebesi Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî gibi dâîler tarafından yürütülmüştür.

Bahreyn Karmatîleri, Ebû Saîd el-Cennâbî’nin ölümünden sonra 311 (923) yılına kadar Abbâsîler’e karşı önemli bir faaliyet gösteremediler. Fakat bu tarihte liderliği ele geçiren Ebû Tâhir el-Cennâbî Güney Irak’a bir dizi saldırı başlattı ve 317 (930) yılının hac mevsiminde gerçekleştirdiği Kâbe baskınında binlerce kişiyi öldürerek Hacerülesved’i Bahreyn’deki Hecer’e götürdü, Hacerülesved yirmi yıl kadar orada kaldı. 318’de (930) Uman’ı ele geçiren Ebû Tâhir, ertesi yıl Bahreyn’in idaresini İsfahan’dan getirttiği ve halka mehdî diye tanıttığı bir İranlı’ya devretti. Ancak yeni mehdî, kendisinin eski İran kisrâlarının neslinden geldiğini ve İran dininin ıslahçısı olduğunu söyleyerek Araplar’a karşı aleyhte düşünceler ortaya koyunca göreve getirilişinden seksen gün sonra Ebû Tâhir tarafından öldürüldü. Bu

hadise Bahreyn Karmatîleri arasında büyük bir şaşkınlığa ve dağılmaya yol açtı; birçok dâî Ebû Tâhir'le bağlantısını kesti. Onun 332'de (944) ölümünden sonra kardeşleri Abbâsîler'e karşı barışçı bir politika izlediler.

Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, 341 (953) yılında hilâfet makamına geçince, Fâtımî davetine muhalif olan doğudaki ayrılıkçı Karmatî-İsmâilî toplumunu tekrar mezhep bünyesine almak istedi. Bu sebeple İsmâilî doktrinini onların düşüncelerini de kapsayacak şekilde yeniden ele aldı. Bu teşebbüs başarılı oldu ve Yeni Eflâtuncu İsmâilîler'in baş temsilcisi Ebû Ya'kūb es-Sicistânî Fâtımî davetini kabul etti. Sicistânî, Muizz'in hilâfeti sırasında yazdığı eserlerle Fâtımîler'in görüşünü destekledi. Muiz önceleri, Nesefî ve Ebû Hâtim er-Râzî dahil olmak üzere önceki Karmatî dâîlerinin Yeni Eflâtuncu kozmoloji anlayışlarının Fâtımî-İsmâilî düşüncesi içinde yer almasına müsaade etti. Bu faaliyetlerin sonucunda Horasan, Mâverâünnehir, Sîstan, Sind ve mücâvir bölgelerdeki ayrılıkçı Karmatîler Fâtımî davetini desteklemeye başladılar. Bununla birlikte Deylem, Azerbaycan ve Güney Irak Karmatîleri davalarında ısrar ederek Fâtımî-İsmâiliyye'ye muhalefetlerini sürdürdüler. Muiz bütün

çabalarına rağmen Bahreyn Karmatîleri'nden biat alamadı.

Bahreyn Karmatîleri ile Fâtımîler arasındaki gizli düşmanlık Fâtımîler'in Mısır'ı zaptetmeleriyle (358/969) açık bir mücadeleye dönüştü. Suriye'ye olan ilgilerini daha önce ortaya koyan Karmatîler Rebîülâhir 353'te (Mayıs 964) Taberiye'yi ele geçirmiş, 357'de (968) Suriye'nin büyük bir kısmını işgal etmiş ve İhşîdîler'den Dımaşk'ı alıp Remle'yi yağmalamışlardı. Fâtımîler'in Mısır'ı işgalinden üç ay sonra Remle'yi alan Karmatîler, 359'da (970) Fâtımî hâkimiyetini tanımayan bazı İhşîdî ve Fâtımî güçleri karşısında yenilerek Dımaşk ve Remle'yi kaybettiler. Fakat 360 (971) yılında Büveyhîler ve Hamdânîler tarafından desteklenen liderleri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin yeğeni Hasan el-A'sam bu iki şehri yeniden ele geçirdi ve daha sonra da Kahire'yi kuşattı; ancak fırkanın dâhilî bünyesiyle ilgili bazı sebeplerden dolayı Ahsâ'ya dönmek zorunda kaldı. 361 Ramazanında (Temmuz 972) Remle'yi tekrar işgal edip güçlü bir Fâtımî ordusunu yenen Hasan el-A'sam, bir yıl sonra da kara ve deniz yoluyla Mısır'a saldırarak Kahire'yi yeniden kuşattı. Fakat müttefiki Hasan el-Cerrâh ile anlaşmazlığa düşünce şehrin önlerinde Muizz'in oğlu ve

müstakbel Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'a yenilerek kuşatmayı kaldırdı. Bununla birlikte Fâtımî kumandanı Cevher es-Sıkıllî'nin karşı saldırılarına rağmen Suriye'deki üstünlük Karmatîler'de kaldı. Azîz-Billâh halife olduktan sonra bizzat çıktığı seferde Karmatî ordusunu yendi ve Remle'ye çekilmeye mecbur etti.

Irak Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin ölümünden (372/983) sonra Güney Irak'ta güçlerini ortaya koymak isteyen Bahreyn Karmatîleri 373'te (983-84) Basra'ya saldırarak burayı vergiye bağladılar ve iki yıl sonra da Kûfe'yi işgal ettiler. Fakat sonuçta Büveyhîler karşısında tutunamayarak çekilmeye mecbur kaldılar ve bir daha da Irak'ta söz sahibi olamadılar. 382 (992) yılında Ukayl kabilesinin Müntefik kolunun lideri Asfar Karmatîler'i kesin bir yenilgiye uğrattı. Bu yenilginin ardından tamamen kendi bölgelerine çekilen ve artık hac kervanlarına saldıramaz duruma gelen Karmatîler mahallî isyanlar sonucu 459'da (1067) Bahreyn'deki, ardından da Katîf'teki hâkimiyetlerini kaybettiler. 462'de (1069-70), Lahsâ bölgesinin kuzey kesiminde yaşayan Abdülkays kabilesinin Benî Mürre b. Âmir kolunun lideri Abdullah b. Ali el-Uyûnî saldırıya geçti ve onları müttefikleri yerli kabilelerle birlikte mağlûp ederek Lahsâ şehrinde sıkıştırdı. Yedi yıl süren kuşatmanın sonunda şehir ele geçirildi (469/1076) ve buradaki Karmatî hâkimiyetine kesin olarak son verildi. Karmatîler'in bu bölgedeki siyasî faaliyetlerinde, Şâbâşiyye diye anılan fırkanın lideri olup ikisi Büveyhîler'e vezirlik yapan Benî Şâbâş şeyhlerinin büyük rolü olmuştur (İA, XI, 266).

Propagandalarında zulüm ve baskıları kaldırarak yerine adalet ve eşitliği koyacağını vaad eden Karmatî hareketi, bu iş için özel bir program uygulayamadığı gibi topluma toprak mülkiyeti verme denemesini de uzun süre devam ettiremedi. Ebû Saîd el-Cennâbî, ülkeyle ilgili önemli kararların alınmasını önde gelen devlet görevlilerinin oluşturduğu bir meclise bırakmıştı. Bu meclisin en önemli üyesi olan Hasan b. Senber (Şenber), Katîf'in güçlü bir ailesinin lideri ve Ebû Saîd el-Cennâbî'nin kayınpederi idi. Ebû Saîd'in ölümünün ardından yerine büyük oğlu Saîd geçti. Daha sonra Ebû Saîd el-Cennâbî'nin torunları "es-sâdâtü'r-rüesâ" adıyla meclise girdiler. 443 (1051) yılında Ahsâ'ya uğrayan Nâsır-ı Hüsrev, idarenin bu torunlarla Hasan b. Senber'in soyuna mensup altı vezir tarafından yürütülmekte olduğunu söylemektedir. Ebû Saîd zamanından itibaren

toplumda Hz. Peygamber'in nübüvvetine inanılıp İslâm'ın getirdiği içki yasağına uyulmakla birlikte namaz, oruç ve diğer ibadetlerden vazgeçilmiş ve Mekke'den Lahsâ'ya gelen hacılar için zengin bir İranlı'nın yaptırdığı dışında bütün camiler yıkılmıştı. Ebû Saîd'in öldükten sonra tekrar dünyaya döneceği de kabul ediliyordu (Nâsır-ı Hüsrev, s. 123-126).

Karmatîler'in Mültan ve Sind bölgesindeki hâkimiyetine Gurlular'dan Muizzüddin Muhammed son verdi. 1173'te Gazne'yi alan ve ağabeyi Gıyâseddin Muhammed tarafından verilen sultan unvanıyla burayı idare eden Muizzüddin Muhammed, 571 (1175-76) yılında Mültan ve Yukarı Sind Karmatî Krallığı'nın topraklarını ele geçirdi. Karmatîler'in Mültan ve Yukarı Sind'den Aşağı Sind'e kaçmaları ve bölgede tehdit unsuru olmaya devam etmeleri üzerine Muizzüddin Muhammed 578'de (1182) Sind'e girdi. Debül Limanı dahil bütün Aşağı Sind bölgesi Karmatîler'den temizlendi.

Dinî Doktrin. Karmatî dinî doktrini, genellikle Fâtımî İsmâilîliği'nin ortaya çıkışından önceki Bâtıniyye'nin dinî anlayışıyla paralellik arzeder. IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkan İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'indeki esaslara paralel bir anlayış sergileyen Karmatî dinî doktrini şöyle özetlenebilir:

İnanç Esasları. Karmatî doktrininde nur önemli bir yer işgal eder. Başlangıçta ve sonda tek ve yalnız olan Allah'ın zâtı "şa'şaânî nur" ile "kāhir nur"un sudûr ettiği ulvî bir nurdur. Kāhir nurdan küllî akıl ve kâinatın nefsi ortaya çıkar. Kâinatın nefsi nebî, imam ve seçkinlerin akılları gibi beşerî akıllara kaynaklık eder, diğer akıllar ise yok sayılacak belirtilerdir. Şa'şaânî nur ikinci derecede olup gökteki felekler ve yerdeki cisimler gibi çeşitli görüntüler verebilen karanlıkla ilgili nuru yahut maddeyi meydana getirir. Küllî akıl yahut sâbık yaratıcı durumundadır. İmam küllî aklın süflî âlemdeki temsilcisidir, bundan dolayı ibadet Allah'ın kendisiyle hicaplandığı, diğer bir ifadeyle şekle bürünen ve ilâhî özellikler taşıyan imama tahsis edilmiştir.

Karmatîler'e göre peygamber sâbıktan tâli vasıtasıyla kendisine kutsî ve saf kuvvet intikal eden kişidir. Vahiy getiren ise Cebrâil değil peygamber üzerine taşan akıldır. Kur'an, Hz. Muhammed'in küllî akıldan gelen bilgileri ortaya koyduğu kendi ifadelerinden oluşur. Bu bakımdan Kur'an'ın

Allah’ın kelâmı diye adlandırılması mecazi anlamdadır.

III. (IX.) yüzyılın sonlarında Karmatîler’in geliştirdiği aslî doktrine göre Muhammed b. İsmâil el-Mektûm yedinci nâtık olarak zuhur etmiştir. Bünyesinde tezatlar taşıyan bu doktrin dünyanın oluşumundan itibaren insanlığın dinî tarihini keşif, fetret ve setr devrelerini içeren yedili bir sistem çerçevesinde mütalaa etmiştir. Keşif devrinde iyilik hâkim olduğu için zâhir şeriata ihtiyaç yoktur, bâtın devresi de açıkça başlatılmıştır. Bunu takip eden fetret döneminde iyilik halk üzerindeki gücünü kaybeder ve şeriat kesintiye uğrar. Setr devresinde ise peygamber vahiy telakki edip şeriatı ortaya koyar ve bâtınî anlayışı belirleyecek olan vasîsini tayin eder. Bu son devirde imamlar gizli kalırlar. Halk onların ortaya çıkışına hazır duruma gelince zuhur edip önceki şeriatı iptal eder ve yeni dönemi başlatırlar. Böylece yeni bir keşif devresi başlamış olur. Bu devreler ruhların maddeden kurtulup küllî nefse dönmesine kadar tekrarlanacaktır. Yedi büyük devre bu üç merhaleden geçerek gelişme gösterir.

Her yedili devre peygamber yahut Karmatîler’in ifadesiyle “nâtık”la başlar. Nâtıktan sonra gelen altı imam ise nâtıkın kitap ve şeriatının zâhirî ve bâtınî gerçeklerini muhafaza ile yükümlüdür. Her nebînin devrindeki altı imamı takip eden yedinci kişi gelecek devrenin nâtıkı mertebesine yükselip önceki şeriatı iptal eder ve yeni bir devreyi başlatır. İlk peygamber Âdem’den sonra gelen yedi vasî veya imamın sonuncusu Nûh’tur. Nûh, nâtık olması hasebiyle Âdem devrinin kanunlarını ortadan kaldırarak yeni bir dönem başlatmıştır. Nûh’tan sonra gelen vasîlerin yedincisi olan İbrâhim de nâtık olması dolayısıyla eski devreyi iptal edip yeni bir dönemi uygulamaya koymuştur. Daha sonra sırasıyla Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed devresi için de aynı durum söz konusudur. Hz. Peygamber’in ardından gelen, Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra yedinci kişi olan ve imâmet kendisine intikal eden Muhammed b. İsmâil el-Mektûm, yeni devrenin nâtıkı yani peygamberi olarak kendisinden önceki bütün şeriatların hükümlerini ortadan kaldırmış, önceki dinlerin gizli hakikatlerini ilân ve ifşa etmiş, yedinci ve son nâtık, aynı zamanda kāim ve mehdî olması dolayısıyla kıyamete kadar sürecek son devreyi başlatmıştır. O yeni bir şeriat getirmemiş, fakat kendisine gelen ilâhî mesaj daha önceki peygamberlere gönderilen haberlerin hepsinin ötesindeki bâtınî gerçekleri ihtiva etmiştir. Bu devrede yaşayanlar artık herhangi bir şeriata muhtaç

olmayacaktır, zira son devrin kāimi olan Muhammed b. İsmâil bütün âlemi idare edip mânevî ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'le ilgili bu düşünceleri, Fâtımî doktrininin tam anlamıyla ortaya çıkmasından önce yazılan İsmâilî eserlerde de kısmen görülmektedir.

Karmatîler'in İhvân-ı Safâ'nın Resâ᾿il'ine akseden düşüncelerine göre kıyamet ve öldükten sonra dirilme gerçekleri bilmeyen sıradan insanlar için söz konusu edilmelidir. İlmî istidlâle muktedir olan seçkinlerin bu düşünceleri benimsemesi doğru değildir. Çünkü akıl yürütme yeteneğine sahip bulunanların ve filozofların çoğu semaların ve arzın harap olup tabiattaki düzenin değişeceği fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunlar âhireti ana rahmindeki oluşumdan sonra dünya hayatına intikal etme, bu hayat içinde evreler geçirme yahut gençlikten sonraki ihtiyarlık dönemine girme gibi bir değişim olarak kabul etmektedir (Resâ᾿il, IV, 40). Cennet ruhlar âlemi ve semanın genişliğidir, cehennem ise ay altı âlemindeki oluş ve bozuluştan ibarettir. Cehennem ehli, elem ve ıstırabın ulaşacağı hayvan cesetleriyle ilgili nefis veya ruhları temsil eder. Nefis dünyadaki iyi amelleriyle felekler âlemine intikal edince süreklilik arzeden nimetlere ulaşır, cesetlere ârız olan musibet ve korkulardan kurtulur. Karmatîler'in cennet ve cehennem hakkındaki bu örtülü ifadelerinin arka planında açıklamak istemedikleri tenâsüh inancı bulunmaktadır.

Karmatîler ve ilk İsmâilîler nasların zâhirî ve bâtınî yönleri bulunduğunu, peygamberlerin zâhirî mânaları açıkladığını, asıl mânalara ulaşabilmek için nasların vasîler yahut yetkili kimseler tarafından te'vil edilmesinin gerektiğini öne sürerler. Onlara göre zâhir her nâtıkın devrine göre değişiklik arzederken te'vil yoluyla ulaşılan bâtınî mâna değişmeyip bütün peygamberler devrinde aynı kalır. Karmatîler'in telif ettiği eserlerde te'ville ilgili çok sayıda örnek göze çarpmaktadır. Meselâ meleklerin Âdem'e secde etmesini emreden âyet (el-Bakara 2/34), nâtıkın dûnundaki görevlilerin kendisine boyun eğmesini ifade etmektedir. Buna göre itaat etmeyen İblîs yahut zâhir ehli konumundadır (Ebû Muhammed Abdân, s. 10).

İbadetler. Namaz, güneşin doğuşundan önce ve batışından sonra olmak üzere kılınan ikişer rek'attan ibarettir. Namaz kılan kimse, her rek'atta Ahmed b. Muhammed b. Hanefiyye'ye nâzil olduğuna inanılan İstiftâh sûresini okur. Kıble Beytülmakdis'tir (İbnü'l-Esîr, VII, 447; Nüveyrî, XXV,

448-449). Oruç sadece Nevruz ve Mihrican günlerinde olmak üzere yılda iki gün tutulur. Bununla birlikte Ebû Saîd el-Cennâbî'den itibaren namaz ve orucun tamamen ilga edildiği nakledilir. Zekât genellikle imamın hakkı olarak anlaşılmış, muayyen nisbette ve yılda bir defa tahsil edilmiştir. Muhtemelen Ebû Saîd devrinde başlatılan bir düzenleme ile gelirlerin devlet tarafından kullanılmayan bölümünün beşte biri her yıl mehdî için ayrılıp devlet hazinesine konulmuştur. Hac ibadeti zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zâhirî hac herkesin yaptığı, bâtınî anlamdaki hac ise imamı ziyaret olarak kabul edilmiştir. Cennâbîler zamanında haccın Mekke'ye değil Hecer'e yapılması için çaba sarfedilmiş, bu maksatla Ebû Tâhir el-Cennâbî Kâbe baskınından sonra Hacerülesved'i alıp oraya götürmüştü. Bunların dışında Karmatîler'in cünüplük sebebiyle gusletmeyip sadece namaz abdesti gibi abdest aldıkları, içkiyi helâl, azı dişli ve pençeli hayvanların yenilmesini haram saydıkları, kendilerine muhalif olanların cizyeye bağlanmasını gerekli gördükleri nakledilen bilgiler arasındadır (İbnü'l-Esîr, VII, 448-449). Abdân tarafından düzenlendiği rivayet edilip ilk İsmâilîler'de müşterek olduğu görülen ve mezhebe giren kimseler için uygulanan "el-belâgu'l-ekber" adlı dokuz dereceli hiyerarşik düzen sâlikin olgunlaşmak için birinden diğerine geçeceği merhaleleri ifade eder (bk. BÂTINİYYE).

Literatür. İslâm tarihinde bir dereceye kadar belirgin izler bırakmış olan Karmatîler'e dair dikkate değer bir literatür oluşmuştur. Bu zümrenin tarihiyle ilgili olarak Taberî, Mes'ûdî, Makdisî ve İbn Kesîr gibi İslâm tarihçileriyle Malatî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi mezhepler tarihi müellifleri eserlerinde geniş bilgi vermişlerdir (kaynakların bir listesi ve ilgili sayfalar için bk. Massignon, A Volume of Oriental Studies, s. 334-337; ayrıca bazı İslâm tarihi ve mezhepler tarihi kaynaklarındaki bilgilerle bunların değerlendirmesi hakkında bk. Ali Ekber Ziyâî, sy. 41 [1992], s. 120-127). Diğer taraftan Sâbit b. Sinân es-Sâbiî, Ali b. Muhammed el-Abbâsî, İbn Mâlik el-Hammâdî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ali b. Zâfir el-Ezdî gibi tarihçiler ya müstakil eser kaleme almışlar ya da eserlerinde konuya geniş bir bölüm ayırmışlardır (Süheyl Zekkâr, bu nitelikteki on üç müellifin eserlerinden ilgili bölümleri Aḫbârü'l-Ḳarâmiṭa adlı kitabında neşretmiştir).

Karmatîler'in düşünce sistemiyle ilgili olarak da gerek kendileri gerekse

muhalifleri tarafından birtakım eserler kaleme alınmıştır. Kendileri tarafından yazılan eserlerin başında İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'i gelir. Diğer bir kitap, Hamdân Karmat'ın kayınbiraderi ve Karmatî hareketinin önemli liderlerinden olan Ebû Muhammed Abdân'ın Şeceretü'l-yaḳīn'i olup (bk. bibl.) bazı âyet ve hadislerin bâtınî yorumlarından ibarettir. Bunların dışında Mâverâünnehir dâîsi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin İsmâilî irfan anlayışının içine Yeni Eflâtuncu kozmolojiyi koyduğu ve Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'un imâmetini savunarak onun geri döneceğini teyit ettiği Kitâbü'l-Maḥṣûl ile, daha sonra Fâtımî İsmâilîliği'ne geçmekle birlikte Nesefî'nin fikirlerini savunan Ebû Ya'kūb es-Sicistânî'nin

Kitâbü'n-Nuṣre'sini de anmak gerekir (son üç eser hakkında bk. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature, s. 38, 42, 86). Ayrıca Kādî Nu'mân, Hamîdüddin el-Kirmânî, Ali b. Muhammed b. Velîd, İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî gibi Karmatî müelliflerinin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamış eserleri vardır (Karmatî müellifleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Tâhâ el-Velî, s. 159-222).

Karmatîler'in gelişmesiyle birlikte İslâm âlimleri onların inanç ve düşünce sistemlerine dair ya belli eserlerinde bölüm açarak yahut müstakil kitaplar yazarak reddiyeler kaleme almışlardır. İçlerinde Sâbit b. Eslem en-Nahvî, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, Kādî Abdülcebbâr, Gazzâlî, Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimlerin de bulunduğu birçok müellif bu konuda eser telif etmiştir. Tâhâ el-Velî bu müelliflerden yirmi beş kadarını eserleriyle birlikte tanıtmaktadır (a.g.e., s. 225-272). Burada, Karmatîler'i yakından tanımak maksadıyla onların mezheplerine girip kendileriyle ilgili tarihî mâlûmatın yanı sıra gözlemlerine dayalı bilgiler de veren İbn Mâlik el-Hammâdî'nin Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye ve aḫbârü'l-Ḳarâmiṭa ile (nşr. İ. Attâr el-Hasenî, Kahire 1939) Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye (nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938) adlı eserlerini de zikretmek gerekir.

Konuyla ilgili olarak gerçekleştirilen modern çalışmalardan, Karmatîler'in tarihiyle onların temel kaynakları ve haklarında yazılan reddiyeleri ele alan Tâhâ el-Velî'nin el-Ḳarâmiṭa adlı eseri önemli sayılmaktadır (Beyrut 1981). Ayrıca Mustafa Gālib'in el-Ḳarâmiṭa beyne'l-meddi ve'l-cezr (Beyrut, ts.), İsmâil el-Mîr Ali'nin el-Ḳarâmiṭa (Beyrut 1403/1983) ve Hasan Bezzûz'un

el-Ḳarâmiṭa beyne’d-dîn ve’s̱-s̱evre (Beyrut 1997) adlı eserleri de sayılabilir. Batılı müelliflerin çalışmalarına gelince Louis Massignon, Karmatîler hakkında eser yazan yahut ilgili eserlerinde konuya genişçe yer veren otuza yakın şarkiyatçının çalışmasından söz eder (A Volume of Oriental Studies, s. 337-338). Bu hususta onun kaydetmediği Samuel Miklos Stern, Wilfred Madelung, George T. Scanlon ve Wiladimir Ivanow gibi araştırmacıların çalışmaları da dikkate alınmalıdır (müelliflerin eserleri hakkında bk. EI² [İng.], IV, 665).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḳrmṭ” md.; Herodotos, Târih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, IV, 174, 183, 184; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 61-64; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 419; X, 23-27, 64, 71, 77-79, 95-97, 121-134; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 20; Sâbit b. Sinân, Târîḫu aḫbâri’l-Ḳarâmiṭa (Süheyl Zekkâr, Aḫbârü’l-Ḳarâmiṭa içinde), Dımaşk 1402/1982, s. 5-70; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 93-96, 242; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, Kahire 1915, II, 55-62, 129; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Ganîzâde), Berlin 1340, s. 123-126; Ebû Muhammed Abdân, Şeceretü’l-yaḳīn (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1402/1982, s. 10, 32, 36; İhvân-ı Safâ, Resâʾil (nşr. Hayreddin ez-Ziriklî), Kahire 1928, IV, 40, 61-62; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 1-8; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 444-449, 493-494, 511-513; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXV, 187-317, 448-449; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 82-92; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 346-352; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 255-271; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1387/1967, I, 22-29, 151-179, 180, 202; Nehrevâlî, Aḫbâru Mekkete’l-müşerrefe, Göttingen 1274, III, 162-168; W. Ivanow, Ismaili Tradition Cancerning the Rise of the Fatimids, Calcutta 1942, s. 68-69; a.mlf., “Ismailis and Karmatians”, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XVI, Bombay 1940, s. 43-85; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1971, II, 102-130; L. Massignon, “Esquisse d’une bibliographie qarmate”, A Volume of Oriental Studies (ed. T. W. Arnold - R. A. Nicholson), Amsterdam 1973, s. 329-338; a.mlf.,

“Karmatîler”, İA, VI, 352-359; a.mlf., “Şâbâşiye”, a.e., XI, 266; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), California 1977, s. 38, 42, 86; a.mlf., “Qarāmitah”, ER, XII, 126-128; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 317-347; Tâhâ el-Velî, el-Ḳarâmiṭa, Beyrut 1981, s. 159-222, 225-272; Süheyl Zekkâr, Aḫbârü’l-Ḳarâmiṭa, Dımaşk 1402/1982; S. M. Stern, “Ismā‘īlīs and Qarmatians”, Studies in Early Ismā‘īlism, Jerusalem 1983, s. 289-298; a.mlf., “The Early Ismā’ilī Missionaries in Persia and in Khurāsān and Transaxonia”, BSOAS, XXIII (1960), s. 56-90; M. Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtü’l-Bâṭıniyye fi’l-İslâm, Amman 1984, s. 123-179; Fâruk Ömer, Târîḫu’l-ḫalîci’l-ʿArabî, Bağdad 1985, s. 188-194; O’leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 39-50; C. Brockelmann, Târîḫu’ş-şuʿûbi’l-İslâmiyye (trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba‘lebekkî), Beyrut 1988, s. 228-231; F. Daftary, The Ismaī‘līs: Their History and Doctrines, Cambridge 1989, s. 91-143; a.mlf., “Carmatians”, EIr., IV, 823-832; Ârif Tâmir, “el-İsmâʿîliyye ve’l-Ḳarâmiṭa”, el-Meşrıḳ, LIII/4-5, Beyrut 1959, s. 557-578; Abdülmecîd Âbidîn, “el-Ḳarmâṭıyyûn”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, XI, Kahire 1963, s. 167-174; J. Salt, “The Military Exploits of the Qarmatians”, Abr-Nahrain, XVII, Leiden 1978, s. 43-51; De Goeje, “el-Ḳarâmiṭa”, el-Bâḥiṯ, sy. 5-6, Paris 1979, s. 312-317; Faiza Akbar, “The Secular Roots of Religious Dissidence in Early Islam: The Case of the Qaramita of Sawad al-Kūfa”, JIMMA, XII/2 (1991), s. 376-390; Ali Ekber Ziyâî, “Taḥlîl-i der Bâre-i Menâbiʿ-i Ḳarâmiṭa”, Keyhân-ı Endişe, sy. 41, Kum 1371 hş./1992, s. 120-127; W. Madelung, “Ḳarmaṭī”, EI² (İng.), IV, 660-665.

Sabri Hizmetli

KARRÂB

(القرّاب)

Ebû Ya‘kūb İshâk b. İbrâhîm b. Muhammed el-Karrâb es-Serahsî el-Herevî (ö. 429/1038)

Hadis hâfızı, tarihçi.

352’de (963) Herat’ta doğdu. Muhtemelen ailesinde cam eşya yapımı ile uğraşan biri sebebiyle Karrâb veya İbnü’l-Karrâb lakabıyla meşhur oldu. Babası ile, Şâfiî fakihi olarak tanınan ve pek çok eserin müellifi olan (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 380) ağabeyi Ebû Muhammed İsmâil de ilimle meşgul olmuşlardır. Karrâb kısa bir süre için Nîşâbur’a gidip geldi ve bir daha Herat’tan ayrılmadı. Hadis öğrenimine büyük önem verdi, birçok hocadan istifade etti ve Herat muhaddisi unvanıyla anıldı. Başta anne tarafından dedesi Muhammed b. Ömer b. Hafsûye olmak üzere Serahs hatibi Abdullah b. Ahmed b. Hammûye es-Serahsî, Ahmed b. Abdullah en-Nuaymî, Semerkant kadısı Halîl b. Ahmed es-Siczî, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Abdullah İbn Hamîrûye gibi âlimlerden faydalandı. Ahmed b. Ebû Âsım es-Saydalânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mette ve Hâce Abdullah el-Herevî onun talebelerinden bazılarıdır. Aynı zamanda bir zâhid olarak da tanıtılan Karrâb, Şâban 429’da (Mayıs 1038) Herat’ta vefat etti.

Eserleri. 1. Feżâʾilü (Fażlü)’r-remy fî sebîlillâhi teʿâlâ. Ok atmanın fazileti, yarış düzenlemenin önemi, silâh kullanmayı öğrenmenin teşvik edilmesi gibi konulara dair otuz beş hadisi ihtiva eden bir risâle olup bibliyografik kaynaklarda yer almayan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Fâtih, nr. 3520; diğer nüshalar için bk. Kettânî, s. 50; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, XII [1983], s. 305-306). Avvâd’ın bu eseri hem Karrâb’a hem ağabeyi İsmâil’e ait iki ayrı risâleymiş gibi göstermesi ve her ikisi için de Köprülü Kütüphanesi’ndeki kayıt numarasını (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 384) vermesi (Meṣâdirü’t-türâs̱i’l-ʿaskerî ʿinde’l-ʿArab, II, 219) doğru değildir. Risâle, önce Fazlurrahman Bâkī’nin genişçe bir inceleme yazısıyla birlikte Islamic Culture’de (XXXIV [1960], s. 195-218), ardından Üsâme Nâsır en-

Nakşibendî tarafından tahkik edilerek el-Mevrid'de (bk. bibl.) neşredilmiş, daha sonra Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Zerkā 1409/1989). 2. Târîḫu's-sinîn (sünen).

Hz. Peygamber döneminden itibaren müellifin vefatına kadar yaşamış âlimlerin ölüm tarihlerini tesbit etmek üzere kaleme alınmış iki ciltlik bir eser olup İbn Hacer'in Tehẕîbü't-Tehẕîb'inin kaynakları arasındadır (II, 147; IV, 142; V, 288; IX, 243). 3. Şemâʾilü'l-ʿulemâʾ (ʿubbâd). Eserin adının Keşfü'ẓ-ẓunûn'da Şemâʾilü'l-etḳıyâʾ ve vefeyâtü'l-ʿulemâʾ şeklinde verilmesi ikinci sıradaki kitapla aynı eser olabileceği ihtimalini akla getirmekte, Ziriklî'nin el-Aʿlâm'da (I, 293) müellifin en meşhur eserinin adını Târîḫu vefeyâti'l-ʿulemâʾ diye zikredip muhteva olarak Târîḫu's-sinîn için verilen bilgileri kaydetmesi de bu ihtimali güçlendirmektedir. 4. Nesîmü'l-mühec. Fazlurrahman Bâkī, Zehebî'nin Aʿlâmü'n-nübelâʾ (XVII, 571) ve Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (IV, 264) adlı eserleri başta olmak üzere birçok kaynakta bu şekilde harekelenen kitabın adındaki ikinci kelimenin "menhec" olması gerektiğini söylemektedir (IC, XXXIV/3 [1960], s. 197). Müellifin ayrıca el-Üns ve's-selve (sülvân) adlı bir eserinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 215; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 80-81; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, s. 411, 414; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 379-381, 570-572; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1100-1102; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 264-265; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 147; IV, 142; V, 288; IX, 243; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1059; Brockelmann, GAL Suppl., I, 619; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 200; Îżâḥu'l-meknûn, II, 53; Sezgin, GAS, I, 389; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 293; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 50, 429; K. Avvâd, Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab, Bağdad 1401/1981, II, 219; Fazlur Rahman Baqī, "Kitābu Faḍāʾil irramyi fī sabīlillāh", IC, XXXIV/3 (1960), s. 195-218; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî,

“Feżâʾilü’r-remy fî sebîlillâhi teʿâlâ”, el-Mevrid, XII, Bağdad 1983, s. 305-318.

Abdülkadir Şenel

KARS

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kars çayı vadisiyle yüksek platodan ayrılmış bir tepenin üzerinde ve bu tepenin eteklerindeki düzlükte yer alır. Birbirinden farklı iki kısımdan oluşan şehrin eski bölümü Kars çayının açtığı derin vadinin kenarında bulunmakta olup buranın ana merkezini Kars Kalesi oluşturur. Başlıca tarihî yapılar bu kısımdadır. Yeni mahalleler eski kısımla istasyon arasında yer almaktadır. Kars adının Gürcüce kari (kapı) kelimesinden geldiği, buranın Ermenistan ile Gürcistan arasında bulunması sebebiyle “kapıdaki şehir” anlamında Kariskalaki şeklinde anıldığı ileri sürülür. Ayrıca bu adın Türkçe Karsak kelimesine dayandığı ve Bulgar Türkleri’nin Karsak boyunun bölgedeki hâkimiyetinin (m.ö. II. yüzyıl) bir hâtırası olduğu da öne sürülmüştür (İA, VI, 361). Kars adına Bizans literatüründe ilk defa Konstantinos Porphyrogennetos’un eserinde rastlanır. Ortaçağ mahallî kroniklerinde burası için Karuts veya Karuc adının kullanıldığı belirtilir. Bizans kaynaklarında kullanılan Kars adı Arap kaynaklarında da aynı şekilde yer alır. Şehri İbnü’l-Esîr ve Yâkūt el-Hamevî Kars, Fârikī ise Gars adıyla zikreder. Osmanlı kaynaklarında da Kars imlâsıyla geçer. Osmanlı coğrafyacılarının eserlerinin pek çoğunda burası “Türkmen ülkesi”nde muhkem bir kaleye sahip şehir olarak gösterilmiştir.

Paleolitik çağlara ait izlere de rastlanan Kars çevresi İlkçağ’larda Hititler, Urartular ve Sâsânîler’in hâkimiyetinde kaldı. İlk İslâm fetihleri esnasında Kars yöresinin bir bölümü Arap hâkimiyetine geçmişse de bölgede Bizans’la girişilen rekabet sonucu Araplar’ın kesin hâkimiyeti ancak VIII. yüzyılda gerçekleşebildi. Bu dönemde Araplar’ın da desteğiyle Kars’a Bagratlılar hâkim oldu. Bagratlılar soyundan III. Aşot, 962’de beyliğinin merkezini Ani’ye taşıdıktan sonra kardeşi Muşeg’e merkezi Kars olmak üzere Vanand bölgesini verdi.

Arslan b. Selçuk’un oğlu Kutalmış 1049 ve 1053 yıllarında düzenlediği iki seferde de Kars’ı ele geçiremedi. 450’de (1058) Çağrı Bey’in oğlu Yâkūtî’nin emrindeki Selçuklu kuvvetleri Kars’ın kenar mahallelerini ele

geçirip yağmaladı, ancak şehri zaptedemeden Ani üzerine yürüdü. 456'da (1064) Alparslan'ın Ani üzerine hareketi esnada Kars'ta hüküm süren Vanand Prensi Gagik, Alparslan'a ve Selçuklu ailesine itaatini bildirdi. Bu suretle Kars herhangi bir askerî harekât olmadan Selçuklu topraklarına katıldı. Gagik ise Alparslan'ın bölgeden çekilmesinden sonra Bizans imparatoru ile anlaşarak Kayseri yakınlarındaki Zamantı suyu çevresinde bazı kasabaların kendisine verilmesi karşılığında ülkesini Bizans Devleti'ne dahil etti (Yinanç, s. 51). 1074'te Gürcü Krallığı'na bağlı olan şehir Sultan Melikşah zamanında kesin olarak Selçuklu hâkimiyeti altına alınmıştır (472/1080).

Selçuklular'ın zayıflamasından sonra Kars ve çevresi Gürcüler ile Türk beylikleri arasında rekabet sahası durumuna geldi. Bu dönemde şehrin bir müddet Saltuklular'ın hâkimiyetinde kaldığı ve İzzeddin Saltuk'un veziri Fîrûz tarafından kalesinin tamir ettirildiği Kars Kalesi'nde bulunan 548 (1153) tarihli bir kitâbeden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Ezrak İzzeddin için Kars hâkimi tabirini kullanmaktadır (Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi, s. 127). Şehir, VI. (XII.) yüzyıl ortalarında Ani emîrleri olan Şeddâdîler'in hâkimiyet alanına dahil oldu. Ancak bu durum uzun sürmedi ve Kars, Ahlatşahlar'ın elinde bulunduğu sıralarda yine Gürcüler tarafından istilâ edildi (Ebü'l-Ferec, II, 487). Celâleddin Hârizmşah, Moğollar karşısında dayanamayarak Azerbaycan'a çekildiği esnada bölge Gürcüler'in elinde bulunuyordu. Onun Kars ve çevresini yeniden fethetmesi (623/1226) İslâm dünyasında sevinç uyandırdı. Ancak ölümünden sonra şehir yeniden Gürcüler'in eline geçti. 636'da (1239) Curmagan Noyan kumandasındaki Moğol ordusu Gürcistan seferi sırasında Kars'ı alarak tahrip etti. Şehir 1336 yılına kadar İlhanlılar'ın, ardından da mahallî hânedanların idaresinde kaldı. 1356'da kısa bir süre Altın Ordu hâkimiyetine girdiyse de 759'da (1358) Celâyirliler tarafından

ele geçirildi, 782'de ise (1380) Karakoyunlu idaresi altındaydı. 788'de (1386) Timur tarafından alındığında Fîrûzbaht adlı biri tarafından yönetiliyordu. Timur vergi ödemesi şartıyla Fîrûzbaht'ın idaresine dokunmadı, hatta Anadolu üzerine seferler yaptığı sıralarda bir müddet Kars'ta ikamet etti. Timur'un ölümünden sonra ortaya çıkan karışıklık döneminde Karakoyunlular Kars'ı yeniden hâkimiyetlerine aldılar ve onardılar. Şehir 871'de (1467) Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan

tarafından ele geçirildi. 907'de (1501) Akkoyunlu Devleti'nin Safevîler tarafından yıkılmasıyla Kars bir müddet Avşar Türkmenleri'nden Sevündük Han Korçubaşı'nın elinde kaldı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında (940/1534) Pasin, Şüregel, Oltu gibi kalelerin Osmanlılar tarafından ele geçirildiği es-nada Kars Kalesi'nin de Osmanlılar'a bağlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte Kars, Osmanlı hizmetine girmiş olan Dulkadırlı Mehmed Han tarafından kesin olarak 944'te (1537) Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir (Aydın, s. 89). Uzun mücadeleler ve istikrarsızlıklar döneminde Kars şehri ve kalesi büyük ölçüde harap olduğundan Osmanlılar zamanında hızlı bir tamirata girişildi. 955'te (1548) Kars Kalesi'nin tamiri ve güçlendirilmesi sırasında Safevîler şehre saldırdılar ve kaleyi yeniden tahrip ettiler.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid'in isyan edip Safevîler'e sığınmasından sonra onun Osmanlı Devleti'ne teslim edilmesine karşılık olarak yüklü miktarda altınla birlikte Kars şehrinin İran'a verilmesi vaad edildi. Ancak Osmanlılar Kars'ın teslimi hususunda yavaş davrandılar. Bununla birlikte 972'de (1565) yapılan sınır tashihinde Kars İran'a bırakıldı. 984'ten (1576) az önce yeniden Osmanlı topraklarına dahil oldu. Kars gerek Anadolu'dan İran, Azerbaycan ve Gürcistan üzerine yapılacak seferlerde gerekse adı geçen yerlerden Anadolu'ya yapılacak saldırılarda önemli bir stratejik konuma sahip olduğundan sık sık baskına ve tahribata uğradı. 987'de (1579) büyük bir ordu ile Kars'a gelen Lala Mustafa Paşa, kalenin ve şehrin tamirine çalıştı bu sırada şehirde cami, okul, hamam, su yolu, değirmen ve evler yapıldı.

Şehir, 1013'te (1604) Şah Abbas tarafından ele geçirildikten sonra ağır bir şekilde tahrip edildi. 1025'te (1616) ve 1046'da (1636) Osmanlılar Kars'ın yeniden imarına çalıştılar. 1049 (1639) Osmanlı-İran anlaşmasının ardından uzun bir sükûnet dönemine girildi. 1074 Şevvalindeki (Mayıs 1664) deprem şehri oldukça etkiledi, birçok cami, ev yıkıldı. Nâdir Şah, yeniden başlayan Osmanlı-İran mücadelesi sırasında 1147 (1734) yılında iki defa, 1158'de (1745) bir defa burayı kuşattıysa da ele geçiremedi.

Kars 1828, 1855 ve 1877'de Rus işgaline uğradı. 1878 Berlin Antlaşması sonucunda Rusya'ya bırakıldı. Böylece Osmanlı Devleti, Kafkasya sınırında önemli bir stratejik mevkiye sahip olan şehrini kaybetmiş oldu.

Ruslar Kars'ı, merkezi Tiflis olan Zakafkasya genel valiliğine bağlı bir vilâyet durumuna getirdiler. Tiflis-Gümrü demiryolunu Kars'a kadar uzattılar. 3 Mart 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması ile Kars, Ardahan ve Batum Osmanlı Devleti'ne verildi. Ancak Ruslar geri çekilirken yerlerini Ermeniler'e bıraktıklarından Türk ordusu 23 Nisan 1918'de ileri harekâta geçerek Kars'ı Ermeniler'den aldı.

Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra Türk ordusunun 1914 sınırlarına geri çekilmesi hükmü gereği Kars boşaltıldı. Bu esnada Kars'ta bulunan Yâkub Şevki Paşa şehri teslim etmemek için direnmişse de İstanbul'un işgal edilmesine bahane oluşturacağı bildirildiğinden daha fazla karşı koyamamıştı. Kars ve çevresini Ermeni ve Gürcü saldırılarına karşı korumak ve bölgenin haklarını milletlerarası alanda savunmak amacıyla Karslılar tarafından 5 Kasım 1918'de Kars İslâm Şûrası kuruldu. Şûra, 17-18 Ocak 1919'da topladığı kongre ile adını Cenûb-ı Garbî Kafkas Hükûmet-i Muvakkata-i Milliyesi olarak değiştirdi. 12 Nisan 1919'da Kars İngiliz işgaline uğradı. Hükümet dağıtıldığı gibi üyeleri tutuklanarak Malta'ya sürgüne gönderildi. İngilizler Kars'ın denetimini Ermeniler'e bıraktılar. I. Türkiye Büyük Millet Meclisi kurulduktan bir müddet sonra, XV. Kolordu kumandanı Kâzım Karabekir Paşa'yı doğu cephesi kumandanlığına tayin etti. Kâzım Karabekir Paşa 30 Ekim 1920'de Kars'a girdi. Ermeniler'le 3 Aralık 1920'de imzalanan Gümrü Antlaşması ile bölge Ermeni tehdidinden kurtulmuş oldu. Moskova (16 Mart 1921) ve Kars (13 Ekim 1921) antlaşmalarıyla yapılan son sınır tashihleri sayesinde Kars yeni Türk devletinin sınırları dahilinde kaldı. Cumhuriyet devrinde il merkezi oldu.

Kars Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra Erzurum beylerbeyiliğine bağlı bir sancağın merkezi durumundaydı. Kars Kalesi oturulamayacak kadar harap olduğundan Kars sancak beyi bir ara Bardız (günümüzde Gaziler) ya da Döşkaya'da ikamet etmek zorunda kaldı. 967 (1560) yılında Kars sancak beyi olan Kazan Bey'in ölümünün ardından Kars sancağı Dulkadıroğlu Ali Bey'in oğlu Şah Mehmed Bey'e verildi. Kars'ın merkez olduğu Kars sancağı, 988'de (1580) Erzurum eyaletinden

ayrılarak ayrı bir beylerbeyilik haline getirildi ve ilk beylerbeyi de Silistre sancağı beyi Hızır Bey oldu. Kars şehri "paşa sancağı" olarak eyaletin

merkezi durumuna geldi. Kars beylerbeyiliği bu durumunu XIX. yüzyılın başlarına kadar korudu. Bu yüzyılın ortalarından itibaren Erzurum eyaletine bağlanarak yeniden sancak statüsüne döndürüldü.

Kars şehri ve çevresi uzun süreli savaşların devamlı etkisi altında kaldığından büyük nüfus ve gelir kaybına uğramıştır. 1560'tan sonra civardaki aşiretlerin bölgeye gelip yerleşmeye başlamasıyla yavaş yavaş şenlendi. Çevredeki bu gelişmeler Kars şehrinin de gelişmesinin yolunu açtı. 1580'li yılların hemen başlarında yapılan tahrirde Kars mahalleleri sadece kale içinde bulunan cami veya mescid isimleriyle kaydedilmiş (TK, TD, nr. 175, s. 29 vd.), ancak nüfus ve vergi miktarları yazılmamıştır. Bu tahrire göre Kars'ta kale içinde yer alan mahalleler Câmi-i Kebîr, Câmi-i Sagīr, Câmi-i Bayram Paşa, Câmi-i İbrâhim Paşa, Mescidi Mûsâ, Mescidi İsmâil ez-Zâim, Mescidi Molla Mehmed, Mescidi Kara Bey ve Mescidi Câfer Yeniçeri idi. Kars'ın bu dönemdeki nüfusu hakkında bilgi yoktur. Askerî bir özelliğe sahip olduğundan XVI. yüzyılın son çeyreğindeki savaş yıllarında burada sivil iskânın çok az olduğu tahmin edilebilir. 1057'de (1647) Kars'ı gören Evliya Çelebi şehirde 3000 ev bulunduğunu yazar. 1694'te bir Batılı seyyah ise burada askerî bir garnizonun yer aldığını, Safevî sınırını kontrol ettiğini, şehrin büyük olmasına karşılık nüfusun çok az olduğunu belirtir. Şehrin nüfusu hakkında sağlıklı bilgilere XIX. yüzyılda ulaşılabilmektedir.

1831'de yapılan ilk nüfus sayımında Kars'ta 17.580 erkek nüfus tesbit edilmiştir. Ancak bu rakamın şehre ait olmadığı açıktır. 1828'de uğradığı Rus işgalinin ardından tahrip edilmiş olan şehri 1842'de gören bir seyyah Kars'ta 12.000 dolayında nüfusun var olduğunu belirtir. 1872'de 519'u hıristiyan olmak üzere 11.629 erkek nüfus bulunuyordu. Rus işgali döneminde 1897'de yapılan sayımlarda Kars sancağının genel nüfusunda anormal bir artış gözlenmektedir. Bu hususa, Rusya'nın kolonizasyon politikasının bir sonucu olarak bölgeye göç ettirilen Alman, Osetin, Rum, Malakan, Ermeni, Polonez gibi gayri müslim topluluklar sebep olmuştur. Buna karşılık müslüman nüfusta görülen düşüş, Rus işgali sırasında bölgeden çok sayıda Türk'ün Anadolu'ya göç etmesinden kaynaklanmıştır. I. Dünya Savaşı'nda ve ardından Rus ve Ermeni işgalleri döneminde Kars'taki Türk ve müslüman nüfus soy kırımından kurtulmak için daha güvenli merkezlere göç etmiş, Kars'ın kurtuluşundan sonra ise yeniden eski

yurtlarına dönmüştür.

Kars, XVII. yüzyılda Erzurum yolu ile gelen Acem kervanlarının uğrak yeri olmasına rağmen bedesteni yoktu. Buna karşılık Hint, Mısır, İran ve Çin mallarının bulunduğu 200 civarında dükkânı olan bir çarşıya sahipti. Ayrıca esnafın büyük çoğunluğu kale içinde yer alıyordu. Evliya Çelebi şehri gezdiğinde bağ ve bahçelerin olmayışı dikkatini çekmişti. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Kars'ta 600'den fazla dükkân vardı. Kars esnafı çoğunlukla şehrin ve kırsal kesimin ihtiyaçlarına yönelik üretim yapmaktaydı. Dış pazarlara yönelik üretim daha çok köylerde dokunan halı, kilim, keçe gibi mallardan oluşuyordu (Erzurum Vilâyeti Salnâmesi [1288], s. 162). 1870'te Şaranpol mahallesinde ticarî mallar ve hayvan alışverişi için mayıs başından haziranın on beşine kadar süren bir panayır kurulmasına izin verildi (TK, TD, nr. 175, s. 30).

III. Murad Kars Kalesi'ni tamir ettirdiği esnada burada cami, medrese ve hamam yaptırmıştı (TK, TD, nr. 175, s. 30, 113). Evliya Çelebi şehri ziyaret ettiğinde Kars'ta kırk yedi adet mihraplı cami bulunuyordu, ancak sadece sekiz tanesinde cuma namazı kılınıyordu. Onun bildirdiğine göre Hüseyin Kethüdâ Camii halk arasında Kızıl Kilise olarak da biliniyordu. Ayrıca Kaltakçı Camii mimari ve işçilik bakımından diğerlerinden farklıydı. Meydan semtinde bulunan Ulucami de kiliseden camiye çevrilenlerdendi. Bu dönemde Kars'ta iki hamam, on sekiz sıbyan mektebi ve bir medrese yer alıyordu. XIX. yüzyılın son çeyreğinde ise, kırk cami, bir rüşdiye, otuz sekiz medrese, yedi kilise, dört han ve beş hamam vardı (Erzurum Vilâyeti Salnâmesi [1293], s. 148). Şehrin sembolü durumunda olan Kars Kalesi uzun savaşlar ve sık sık yaşanan istilâlar yüzünden pek çok defa tamir görmüştür.

Günümüzde Kars şehri görünüş itibariyle tamamen birbirinden farklı iki kesimden oluşur: Tepedeki eski kesim ve düzlükte yayılan yeni kesim. 1878'den sonra kurulan yeni kesim birbirini dik olarak kesen muntazam planıyla dikkati çeker. 1950'de 21.130 olan nüfus 1960'ta 32.141'e, 1980'de 58.799'a, 1997'de ise 93.038'e yükselmiştir. Kars şehrinin merkez olduğu Kars ili Ardahan, Erzurum, Ağrı ve Iğdır illeriyle çevrilmiştir. Ayrıca doğudan Ermenistan ile sınırı vardır. Merkez ilçeden başka Akyaka, Arpaçay, Digor, Kağızman, Sarıkamış, Selim ve Susuz adlı yedi ilçeye

ayrılır. 10.126 km² genişliğindeki Kars ilinin sınırları içinde 1997 genel nüfus sayımına göre

322.973 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise otuz iki idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Kars'ta il ve ilçe merkezlerinde yetmiş, kasabalarda dört ve köylerde 389 olmak üzere toplam 463 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı otuz sekizdir.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 175, s. 29 vd., 113; BA, MD, nr. 3, s. 360; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 162; a.e. (1293), s. 148; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 127; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 26 vd.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1867, IV, 57; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 27; XII, 169; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 487; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 120; Şükri-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 192; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 407; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (nşr. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 1999, II, 168, 169; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, Ankara 1944, s. 49, 51; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London 1953, s. 90-91; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953; a.mlf., 1855 Kars Zaferi, İstanbul 1955; a.mlf., Anı Şehri Tarihi (1018-1236), Ankara 1982; a.mlf., "Kars", İA, VI, 360-363; Spuler, İran Moğolları, s. 46; Kars İl Yıllığı (1967); Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1970, s. 89, 134, 259, 260, 271, 349, 408; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 157, 158; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 13, 90, 103, 105, 108; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 260, 366, 367, 429; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 156; Ahmet Ender Gökdemir, Cenub-i Garbî Kafkas Hükümeti, Ankara 1989, s. 63-96; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, İstanbul

1990, s. 31, 32; Abdüsselâm Uluçam, “Kars’taki Osmanlı Eserleri”, Yakın Tarihimizde Kars ve Doğu Anadolu Sempozyumu (17-21 Haziran), Ankara 1992, s. 147-165; Ercüment Kuran, “Kars’ın 30 Ekim 1920’de Ermenilerden Kurtarılışı”, a.e., s. 217-220; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri, İstanbul 1993, s. 75, 112; Fehamettin Başar, Osmanlı Eyalet Tevcihatı, 1717-1730, Ankara 1997, s. 22; Orhan Kılıç, XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti’nin İdarî Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 67, 184-187; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilâtı, Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566), Ankara 1998, s. 89, 274-279, 476; İlber Ortaylı, “Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars”, TED, sy. 9 (1978), s. 343-362; Besim Darkot, “Kars”, İA, VI, 360; W. Barthold - [C. Heywood], “Kars”, EI² (İng.), IV, 669-671.

Tufan Gündüz

KARSÎ

(bk. DÂVÛD-i KARSÎ).

KARTÂCENNÎ

(القرطاجنّي)

Ebü'l-Hasen Henîüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî (ö. 684/1285)

Endülüslü edip, münekkit, belâgat nazariyatçısı ve şair.

608'de (1211-12) Endülüs'ün Kartâcenne (Carthagène) şehrinde doğdu. Soyu Evs kabilesine dayandığından Evsî ve Ensârî nisbeleriyle de anılır. Babası Kartâcenne kadısı idi. Kartâcennî babasından Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Mürsiye'ye (Murcia) giderek Tursûnî ve Arûzî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Mâlikî fıkhı, nahiv, hadis, ahbâr, edebiyat ve şiir alanlarındaki bilgisini geliştirdi. Tahsilini tamamlamak için gittiği Gırnata (Granada) ve İşbiliye'de (Sevilla) çeşitli âlimlerden icâzet aldı. Arap dili ve hadis âlimi Ebû Ali eş-Şelevbîn aklî ilimlerdeki üstün yeteneğini farkederek onu felsefe, mantık, hitabet ve şiire yönlendirdi. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo'nun mantık, şiir, edebî tenkit ve hitabete dair eserleri üzerine yazdıkları şerh, tefsir ve telhislerini inceleyerek bu alanlarda derinleşti. 632'de (1234) babası vefat etti. Ertesi yıl Emevîler'in başşehri Kurtuba'nın (Cordoba) KastilyaLéon Kralı III. Fernando tarafından işgalini takip eden siyasî çalkantılar üzerine kardeşi Ebû Ali ile birlikte Fas'a göç etti. Muvahhidler'in Merakeş emîri Abdülvâhid er-Reşîd'e sığınarak onun için methiyeler kaleme aldı. Hükümdarın sarayında düzenlenen ilmî ve edebî meclislere katıldı. Kendisi gibi Endülüs'ten Mağrib'e göç etmek zorunda kalan seçkin ve kültürlü kişilerle ilişkilerini sürdürdü.

Kartâcennî, Merakeş'te baş gösteren siyasî karışıklıklar yüzünden Bicâye'ye (Bougie), ardından Tunus'a gitti (639/1241). Burada Hafsî Emîri I. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın sarayına girdi ve onun için uzun bir kaside yazarak kendisine takdim etti (Dîvânü Ḥâzim, s. 64-67). Ölümüne kadar Tunus'ta yaşayan Kartâcennî, Hafsîler'den I. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ, I. Muhammed el-Müstansır, II. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Vâsiḳ, Ebû İshak

İbrâhim, İbn Ebû Umâre, I. Ebû Hafs Ömer dönemlerini gördü. 24 Ramazan 684'te (23 Kasım 1285) vefat etti. Methiyelerinin çoğu I. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ ve oğlu I. Ebû Abdullah Muhammed el-Müstansır ile ilgilidir. Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Rüşeyd, Ebü'l-Hasan Ali et-Tîcânî ile oğlu Ebü'l-Fazl Muhammed et-Tîcânî, Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, İbn Râşid el-Kafsî onun öğrencilerinden bazılarıdır.

Aristo'nun şiir, belâgat, edebî tenkit ve hitabete dair görüşlerini İbn Sînâ ve Fârâbî'nin yorumlarından istifadeyle Arap edebiyatına yansıtan, bu konularda özgün görüşler ortaya koyan Kartâcennî bu alanlardaki düşüncelerini Minhâcü'l-büleġāʾ adlı eserinde toplamıştır (s. 69-71). Şiirlerinde, kendisinin ve ailesinin mâruz kaldığı sürgün ve hicretlerin etkisiyle derin bir gurbet hissi, Endülüs'e tekrar dönme özlemi yankılanır. Methiyelerinin girizgâhında yer alan nesîblerinde ayrılık acılarını, müstakil gazellerinde ise ümit ve hayallerini dile getirmiştir. Methiyeleri tasvir, gazel ve söz sanatlarındaki ustalığını kanıtlar. Söz sanatlarını yoğun olarak kullanması, fıkıh, hadis, felsefe, mantık ve astronomi gibi ilim dallarındaki birikimini şiirlerine yansıtması, eski Arap şiiri, Kur'an ve Arap emsalinden zengin iktibas ve tazminlere yer vermesi Kartâcennî'nin şiirlerinin belirgin özellikleridir.

Eserleri. 1. Minhâcü'l-büleġāʾ ve sirâcü'l-üdebâʾ. Arap şiiri, belâgat ve edebî tenkide dair Aristo'nun Poetika ve Rhetorica adlı eserlerinin etkisiyle yazılmış orijinal bir kitaptır. Eserin zamanımıza ulaşmayan birinci kısmında lafız, ikinci kısmında mâna, üçüncü kısmında nazım ve dördüncü kısmında üslûp meseleleri incelenmiştir. Felsefî yorumlar ve mantıkî çözümlemelerle örülmüş olan kitabın dili felsefe ve mantık terimleri sebebiyle zor anlaşılır niteliktedir. Şiirde istidlâl türlerinin ele alındığı ikinci kısmın üçüncü alt başlığı Abdurrahman Bedevî tarafından İlâ Ṭâhâ Ḥüseyin fî ʿîdi mîlâdihi's-sebʿîn (Kahire 1962) adlı eserin içinde (s. 85-146) yayımlanmıştır. Kitabın birinci kısmı dışındaki bölümlerini Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca neşretmiştir (Tunus 1966; Beyrut 1981). 2. el-Maḳṣûre (el-Maḳṣûretü'l-elfiyye). Recez vezninde kaleme alınmış 1006 beyitlik hacmiyle maksûre türü kasidelerin en uzunu ve en iyisi kabul edilen eser İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'sine nazîre olarak nazmedilmiştir. Hafsî Hükümdarı I. Müstansır'ı kutlama ve övme amacıyla yazılan kaside müslümanların Endülüs'te hezimet sebepleri, şairin kendi hayatından önemli kesitler, çok sayıda özel

isim ile medih, mev‘iza, hikemiyat, tasvir, gazel, fahr gibi çeşitli temaları içermekte olup edebiyat, tarih ve coğrafya alanlarında önemli bir belge niteliğindedir. Eser Şerîf el-Gırnâtî

(Refʿu'l-ḥucübi'l-mestûre ʿan vechi'l-Maḳṣûre, Kahire 1344/1926, I-II), öğrencisi Ebü'l-Hasan et-Tîcânî (Edâʾü'l-lâzım naḥve Maḳṣûreti Ḥâzim), Celâleddin el-Mahallî ve Muhammed Emîn el-Muhibbî tarafından şerhedilmiştir. Kasideyi neşreden Muhammed Mehdî Allâm ile Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca (Tunus 1972) onu dil ve edebiyat yönünden, Emilio Garcia Gomez ise tarih ve coğrafya açısından incelemiştir (bk. bibl.). 3. el-Ḳaṣîdetü'n-naḥviyye (el-Ḳaṣîdetü'l-mîmiyye). 219 beyitlik bu manzume şairin divanı içinde yayımlanmıştır (s. 123-133). 4. Dîvân. Escurial Library'de kayıtlı iki nüshada (nr. 384, 454) mevcut şiirlerle birlikte çeşitli kaynaklarda yer alan şiirlerinin derlenmesiyle meydana getirilmiştir (nşr. Osman el-Ka“âk, Beyrut 1964, 1979, 1409/1989). 5. Ḳaṣâʾid ve ḳıṭaʿât (nşr. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca, Tunus 1972). 6. İrâdü'l-menâhili'ṣ-ṣavâfî fî taʿaddüdi ḍurûbi'l-ʿilel ve'l-ḳavâfî (Tunus Zeytûne Camii Ktp., Abdeliyye, nr. 2804).

Kartâcennî'nin diğer eserleri de şunlardır: Şeddü'z-ziyâr ʿalâ caḥfeleti'l-ḥimâr (İbn Usfûr'un gramere dair el-Muḳarrib'ine reddiye), Kitâbü't-Tecnîs, Kitâbü'l-Ḳavâfî (I. Müstansır'ın emriyle yazılan eseri İbn Rüşeyd, Vaṣlü'l-ḳavâdim bi'l-ḫavâfî fî şerḥi [ẕikri ems̱ileti']Kitâbi'l-Ḳavâfî adıyla şerhetmiştir), Naḳd ʿalâ Veşyi'l-ḥulel li'l-Leblî, Kitâb fî ʿilmi'l-beyân.

BİBLİYOGRAFYA

Kartâcennî, Minhâcü'l-büleġāʾ ve sirâcü'l-üdebâʾ (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Beyrut 1981, neşredenin girişi, s. 5-118; a.mlf., Dîvânü Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî (nşr. Osman el-Ka“âk), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, e-l; a.mlf., el-Maḳṣûre (nşr. M. Mehdî Allâm, Ḥavliyyâtü külliyyeti'l-âdâb içinde), II, Kahire 1953, s. 1-110; W. Heinrichs, Arabische Dichtung und Griechische Poetik: Ḥāzim al-Qarṭā©annīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe, Beirut 1969; Sa‘d Maslûh, Ḥâzim el-

Ḳarṭâcennî ve naẓariyyetü’l-muḥâkât ve’t-taḫyîl fi’ş-şiʿr, Kahire 1400/1980, s. 5-69; ayrıca bk. tür.yer.; M. Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî, Dımaşk 1402/1981, s. 488-543; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 539-574; Fethî M. Ebû Îsâ, Şiʿru Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî, Kahire 1984, tür.yer.; Kîlânî Hasan Sind, Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî ḥayâtühû ve şiʿruh, Kahire 1986, tür.yer.; Safvet Abdullah el-Hatîb, Naẓariyyetü Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî en-naḳdiyye, Kahire 1986, tür.yer.; E. G. Gómez, “Observaciones sobre la Qasıda Maqsūra de Abu’l-Hasan Hāzim al-Qortāğannī”, al-Andalus, I/1, Madrid 1933, s. 81-104; M. Mehdî Allâm, “Ebü’l-Ḥasan Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî ve fennü’l-Maḳṣûra fi’l-edebi’l-ʿArabî”, Ḥavliyyâtü külliyyeti’l-âdâb, I, Kahire 1951, s. 1-31; M. Belkhodja, “Ḥāzim al-Qartāğannī”, IBLA, sy. 116 (1966), s. 341-370; a.mlf., “L’oeuvre de Ḥāzim al-Qartāğannī”, a.e., sy. 118-119 (1967), s. 117-149; a.mlf., “Critic and Craftsman: al-Qartājannī and the Structure of Poem”, JAL, X (1979), s. 26-48; Nevâl İbrâhim, “Ṭabîʿatü’ş-şiʿr ʿinde Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî”, Fuṣûl, VI/1, Kahire 1985, s. 83-92; Atâullah Cebr, “Mefhûmü’l-vezni’ş-şiʿrî ledâ Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî”, el-Kermil, sy. 12, Hayfa 1991, s. 7-42; Münsıf el-Vehâyibî, “Muḳārebetü’l-mümtiʿi’l-müfîd fî naẓariyyeti’ş-şiʿr ʿinde Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî”, Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, IX, Tunus 1413/1993, s. 40-51; M. el-Hocevî, “el-Bedîʿ ʿinde Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, IV/3, Dübey 1417/1996, s. 27-34; Mahmûd Derâbise, “Maʿne’l-maʿnâ ʿinde ʿAbdilḳāhir el-Cürcânî ve Ḥâzim el-Ḳarṭâcennî”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXXIII/4, İslâmâbâd 1997, s. 5-38; “Ḥāzim”, EI² (İng.), III, 337-338.

İsmail Durmuş

KĀRÛN

(قارون)

Zenginliğiyle tanınan, Hz. Mûsâ ve Hârûn'un şahsında Allah'ın emirlerine karşı çıktığı için cezalandırılan kişi.

Kur'an'da Kārûn adıyla kıssası nakledilen bu kişi Tevrat'ta Korah diye anılmakta ve çöl hayatında Mûsâ'nın otoritesine karşı başlatılan isyan hadisesinde başrolü oynamaktadır. Tevrat'ta Hz. Ya'kūb'un oğlu Levi'nin oğlu Kohat'ın oğlu Yitshar'ın (İzhar) oğlu olarak gösterilen Korah (Karun) (Çıkış, 6/16, 18, 21; Sayılar, 16/1), Mûsâ ve Hârûn'a karşı çıkarılan bir isyan hareketiyle gündeme gelmektedir. Bu hareketle Kārûn, Hz. Mûsâ ve Hârûn'un dinî otoritesini yıkmayı hedeflerken aynı harekete katılan Ruben kabilesinden Datan ve Abiram da Mûsâ'nın siyasî liderliğine son vermeyi amaçlıyordu.

Olayın bugünkü Tevrat'ta yer alan şekline göre Kārûn, Rubenoğulları'ndan Datan ve Abiram'ı, ayrıca farklı kabilelere mensup insanları ve cemaatin 250 beyini toplayarak Mûsâ ve Hârûn'a karşı bir isyan başlatmış, bunlar Tanrı'ya âsi olmuşlardır (Sayılar, 16/1-3). Âsilerin başındaki Kārûn, "Yeter artık, çünkü bütün cemaat, onlardan her biri mukaddestir ve Rab onların arasındadır ve niçin Rabb'in cumhuru üzerine kendinizi yükseltiyorsunuz?" diyerek Mûsâ ve Hârûn'a karşı çıkmıştır. Bu durumda Mûsâ secdeye kapanarak dua etmiş ve kararı Tanrı'nın vereceğini bildirmiş, Rab ise isyan edenleri helâk edeceğini haber vermiştir. Ancak Mûsâ ve Hârûn, Tanrı'ya yalvararak O'ndan hepsini helâk etmemesini istemişlerdir. Bunun üzerine Korah, Datan ve Abiram'a ait çadırların etrafının boşaltılması istenmiş, daha sonra altlarındaki yer yarılarak bu kişilerle onların ev halkını, Korah'ın bütün adamlarını ve bütün mallarını yutmuş; Korah'ın yanında yer alan ve buhur yakan 250 kişi de Rabb'in katından çıkan bir ateşle bitirilmiştir (Sayılar, 16/4-35). Kārûn'un isyanı İsrâiloğulları'nın çöl hayatındaki en önemli olaylardan biridir. Hem bir kitle hareketi olması hem de Tanrı'nın tesis ettiği dinî ve içtimaî düzeni hedef alması hadisenin önemini göstermektedir (DB, II/1, s. 972).

Kārûn kıssası bazı farklılıklarla Ahd-i Atîk'in çeşitli yerlerinde geçmektedir (Sayılar, 26/9-10; 27/3; Tesniye, 11/6; Mezmur, 106/16-18). Ayrıca yahudi rivayetlerinde Kārûn'un Mûsâ ve Hârûn'a karşı çıkışının birçok sebebi sayılmaktadır. Bir rivayete göre Kārûn Mısır'da Firavun'un hazinedarı idi ve öylesine büyük bir servet yapmıştı ki hazinelerinin anahtarlarını ancak 300 katır taşıyabiliyordu, bu servetin verdiği gurur onun felâketine sebep olmuştu. Kārûn, Kohatoğulları aşiretinin başına Uzziel oğlu Elitsafan'ı getirdiği için Mûsâ'ya kızmıştı. Yahudi kaynaklarında Kārûn Tevrat kurallarını küçümseyenlerin, Tevrat'a ve Rabb'in otoritesine karşı çıkanların ilk örneği olarak takdim edilmektedir. Mûsâ, Kārûn ve beraberindekileri yatıştırmak istemiş, fakat onlar isyanlarını sürdürmüşler, sonunda toprak yarılmış ve içine gömülmüşlerdir (EJd., X, 1192-1193).

Kur'an'ın Kasas sûresinde (28/76-82) Kārûn Hz. Mûsâ'nın kavminden, hazinelerinin anahtarlarını ancak güçlü bir topluluğun taşıyabildiği, zenginliğiyle mağrur bir kişi olarak takdim edilir. Kārûn gösterişi sevmekte, kavminin arasında ihtişamla dolaşmakta, bu ise bazılarının hayranlığını celbetmekteydi. Kavminin, servetiyle böbürlenmemesi gerektiği yönündeki uyarılarına karşı Kārûn bu serveti kendi bilgisi sayesinde yaptığını ileri sürüyordu. Nihayet kendisi ve evi yerin dibine geçirilmiş, bu âkıbetten ne kendini kurtarabilmiş ne de onu kurtaracak bir topluluk çıkmıştır. Diğer âyetlerde de Hz. Mûsâ'nın apaçık delillerle Firavun, Hâmân ve Kārûn'a gönderildiği, fakat onların Mûsâ'yı yalancı bir sihirbaz olarak niteledikleri, ona karşı çıktıkları, yeryüzünde büyüklük tasladıkları, sonuçta her birinin farklı şekillerde cezalandırıldığı belirtilir (el-Ankebût 29/39; el-Mü'min 40/24).

İslâmî kaynaklarda Kārûn'la ilgili çeşitli rivayetler vardır. Tevrat'taki şecere verilerek onun Mûsâ'nın amcasının oğlu olduğu belirtilir. Mûsâ ve Hârûn'dan sonra

İsrâiloğulları'nın en bilgilisi ve üstünü sayıldığı, Tevrat'ı çok güzel okuduğu, İsrâiloğulları Mısır'da yaşarken Firavun tarafından onlara yönetici tayin edildiği, fakat tıpkı Sâmirî gibi Allah düşmanı olup bozgunculuk çıkardığı, Hz. Mûsâ'dan simya ilmini öğrendiği belirtilmekte; evinin, elbiselerinin, hazinelerinin özellikleri, gösterişli tavırları

nakledilmektedir. Mısır’dan çıktıktan sonra Hz. Mûsâ mezbah ve kurban yöneticiliğini Hârûn’a vermiş, bunun üzerine Kārûn hem peygamberliğin hem yöneticiliğin Mûsâ’da, mezbah ve mâbed yöneticiliğinin de Hârûn’da olmasına itiraz etmiş, daha sonra da cezalandırılmıştır (Sa‘lebî, s. 213-217).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 448-450; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 213-217; E. Palis, “Core”, DB, II/1, s. 972; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 231-232; T. M. Mauch, “Korah”, IDB, III, 49-50; J. Liver - A. Rothkoff, “Korah”, EJd., X, 1190-1193.

Ömer Faruk Harman

EDEBİYAT.

Kur’ân-ı Kerîm’de Kārûn ve hazinesinden söz eden âyetlerden anlaşıldığına göre (el-Kasas 28/76, 78, 81; el-Ankebût 29/39; el-Mü’min 40/23-24) Kārûn, Hz. Mûsâ’nın kavmi arasında hazinelerinin anahtarını ancak güçlü, kuvvetli, büyük bir topluluğun taşıyabileceği çok zengin bir kişiydi. Bundan dolayı Türk edebiyatında atasözü ve deyimlerde daha çok hazineleri, zenginliği ve cimriliğiyle söz konusu edilmiştir. Kārûn’un hazineleri “genc-i Kārûn, mâl-i Kārûn” diye anıldığı gibi her gittiği yere hazinesini de beraberinde götürdüğü için “genc-i revân” (yürüyen hazine) olarak da adlandırılmıştır. Kārûn, cimriliği ve zenginliği sebebiyle gururlanmasından dolayı yerin dibine batırılınca çok güvendiği hazineleri de kendisiyle birlikte yok olmuştur. Taşlıcalı Yahyâ, “Uğradı cümlesi hışm u hatara / Mâl-i Kārun gibi geçti yere” ve Fakîrî, “Tecrîd ile felekte oldum Mesîh-i sânî / Mâliyle yere geçsin Kārûn’a minnetim yok” beyitlerinde bu olaya telmihte bulunmuşlardır. Hz. Mûsâ’dan simya ilmini öğrenmek suretiyle zengin olduğu rivayet edilen Kārûn ve hazinelerinin Doğu-İslâm edebiyatlarında en çok işlenen yönü ilâhî kudret karşısında o kadar servetin, mal ve mülkün hiçbir işe yaramaması, aksine sahibinin helâkine sebep olmasıdır. Yûnus Emre’nin, “Ne kadar çok ise malın ecel sana sunar elin / Ne assı eyledi

Kārun bu dünyaya batmış iken" beytiyle Hayâlî Bey'in, "Bezlini evvel bahârın kûha sor hâmûna sor / Mâl-i dünyâdan ne alıp gittiğin Kārûn'a sor" beytinde Kārûn'un kendisine ve etrafındakilere hiçbir fayda sağlamayan, hayra ve iyiliğe vesile olmayan hazineleri anlatılmıştır. Hayâlî Bey bir beytinde, "Sîm-i eşkim neme yarar nazar etmez ana yâr / Yere geçsin n'ideyim genci imiş Kārûn'un" diyerek onun için akıttığı gümüş rengi göz yaşlarını görmeyen sevgilisinin durumunu Kārûn ve hazinesine benzetmektedir. Nesîmî, "Seni bu hüsn ü cemâl ile bu lutf ile gören / Korktular Hak demeye döndüler insan dediler // Bir kılın kıymetini her kime sordumsa dedi / Genc-i Kārûn ile bin milk-i Süleyman dediler" beyitlerinde Hz. Peygamber'in bir tüyünün genc-i Kārûn'la beraber bin Süleyman mülküne denk olduğunu ifade etmektedir.

Kārûn, Türk halk edebiyatında daha çok "Kārun gibi zengin olmak", "Kārun kadar malı olmak" şeklindeki deyimlerde geçmektedir. Nitekim Gaziantep yöresine ait bir türkü içinde yer alan, "Kul Himmet üstâdım gelse otursa / Hakk'ın kelâmını dile getirse / Dünya benim deyi zapta geçirse / Kārun kadar malın olsa ne fayda" dörtlüğünde Kārûn'un zenginliği ve bu zenginliğin işe yaramayacağı vurgulanmaktadır.

İsrâiliyat'a ait rivayetlerde Kārûn'dan bahsettiği ileri sürülen bir de efsane vardır. Buna göre parayı ve büyüyü icat eden Lidya Kralı Crésus (Krezus) her tuttuğunun altın olması için ilâhlara yalvarır, bu dileği kabul edilince mutluluğa erişeceğini sanır. Ancak çok zengin olduğu halde mutluluğu bir türlü bulamayan kral acı içinde kıvranarak ölür. Bu hikâye başta binbir gece masalları olmak üzere birçok milletin edebiyatında bulunmaktadır. Türkçe'deki "Kārun kadar zengin olmak" deyimi "riche comme Crésus" şeklinde Fransızca'da da yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yunus Emre Divanı (haz. Faruk K. Timurtaş), İstanbul 1972, s. 50; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 152, 153; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 153; Mehmet Özbek,

Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975, s. 488; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 129-130, 474-475; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 26-27; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divânı (Tenkitli Metin), Ankara 1990, s. 153; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 63; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 244; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3519; "Karun", TDEA, V, 202.

H. İbrahim Şener

KARZ

(القرض)

Tüketim ödüncü anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “kesip koparmak, karşılık vermek”, mekânla ilgili olarak kullanıldığında “çaprazından dolaşıp gitmek” gibi anlamlara gelen karz, terim olarak “geri ödenmek üzere verilen mal veya birine ödünç / borç verme” demektir. Borç verenin malının bir kısmını ayırıp vermesi veya borç alanın aldığı şeyin emsalini geri verecek olması sebebiyle bu adı aldığı şeklindeki açıklama kelimenin kök anlamıyla bağlantısını belirtmek içindir. Aynı kökten türeyen istikrâz kelimesi “ödünç istemek / almak”, iktirâz “ödünç almak”, ikrâz “ödünç vermek”, mukriz “ödünç veren”, müstakriz “ödünç isteyen / alan” ve mukrez “ödünç olarak verilen mal” mânasına gelmektedir. Karz olarak alınan malın karşılığında verilecek şey ise karz bedeli olarak isimlendirilir. Aynı kökten türeyen kırâz kelimesi “mudârebe”nin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de karz ve türevleri on üç yerde geçmekte olup (meselâ bk. el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Kehf 18/17; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegābün 64/17; el-Müzzemmil 73/20) Kehf sûresinde “bir yeri çaprazından dolaşıp gitmek”, diğerlerinde ise “borç vermek” anlamında kullanılmış, mecazi bir anlatımla Allah’a güzel bir şekilde borç (karz-ı hasen) veren kimseye bunun kat kat fazlasının ödeneceğinden söz edilmiştir. Bu âyetlerde Allah’ın rızâsını kazanmak için yapılan malî harcamanın Allah’a verilen bir borç olarak anılması verilenin Allah katında zayi olmayacağına, karşılığının sevap ve mükâfat olarak geri döneceğine dair ilâhî bir vaad şeklinde yorumlanır. Bu ödüncün “güzel” diye nitelenmesi ise harcamanın riya ve dünyevî beklenti karıştırmadan sırf Allah rızâsı için ve helâl maldan yapılmasının gerektiğine ve böyle bir davranışın güzelliğine işaret eder. Hadislerde de borç verme, ödünç verme söz konusu edildiğinde bunun hukukî mahiyetinden çok ahlâkî yönü üzerinde durulmuştur. Dinî terminolojide karz kelimesi, bir kimseye tüketim amaçlı olarak para veya mislî eşya türündeki bir malı ödünç vermek anlamıyla yaygın bir kullanım

kazanmış olup Allah katında ecir kazandıran erdemli bir davranış olması yönüyle dinî öğretinin ve İslâm ahlâkının, bir akid türü olarak da İslâm hukukunun konusunu teşkil etmiştir.

Karz Allah'a yakınlaşma (kurbet) anlamı içeren bir işlem olup karz alan açısından dünyevî, karz veren açısından uhrevî faydalar içerir. Âyetlerde, Allah yolunda ve uhrevî ecir beklentisiyle yapılacak harcamaların bir bakıma dünyada Allah'a borç verme sayılıp karşılığının âhirette kat kat fazlasıyla alınacağı belirtilir. Burada "güzel" nitelendirmesiyle geçen karz tabiri, ödünç işlemi de dahil hayır duygusuyla ve Allah rızâsı için yapılan her türlü malî fedakârlığı kapsar. İhtiyaç sahibi bir kimseye ödünç vermenin karz-ı hasen adıyla yaygınlık kazanması Kur'an'da geçen bu teşvik ve nitelendirmeden kaynaklanır. Hz. Peygamber, "Kim bir müslümanın dünya sıkıntılarından birini giderirse Allah da onun âhiret sıkıntılarından birini giderir. Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece Allah da onun yardımındadır" (Buhârî, "Meẓâlim", 3) gibi genel, "Sadaka on misliyle, karz on sekiz misliyle mükâfatlandırılır", "İki defa borç vermek bir kere sadaka vermek gibidir" (İbn Mâce, "Ṣadaḳāt", 19) gibi özel mahiyetteki hadisleriyle ödünç vermenin dinî değerine ve erdemli bir davranış oluşuna dikkat çekmiştir.

Fürû-i fıkhın muâmelât grubunda müstakil bir akid türü olarak yer alan ve literatürün bu başlık altındaki bölümünde ayrıntılı biçimde incelenen karz tanım ve mahiyeti, kuruluş şartları, tarafların hak ve yükümlülükleri, faizle ilişkisi gibi değişik yönleriyle doktrinde geniş tartışmalara konu olmuş ve etrafında zengin fıkhî birikim oluşmuş bir akiddir.

a) Tanımı ve Mahiyeti. Hanefî ekolündeki tanıma göre karz, piyasada emsali bulunan (mislî) bir malın emsali daha sonra iade edilmek üzere başkasına verilmesidir. Kadri Paşa'nın muhtemelen âriyet akdinden ayrıldığı noktayı da belirtmek amacıyla yaptığı daha ayrıntılı tanıma göre karz birinin, yararlanıldığında tüketilen belli bir mislî malı kendine emsali iade edilmek üzere birine vermesidir (Mürşidü'l-ḥayrân, md. 778). Tanımdaki "mislî mal" kaydı Hanefîler'i diğerlerinden ayıran önemli bir farktır ve tanıma ilişkin bu yaklaşım farklılığının birçok pratik sonucu bulunmaktadır. Mâlikî fakihi İbn Arafe'nin tanımına göre karz mülkiyet konusu olan bir malı, ona aykırı olmayan ve hemen ödenmesi gerekmeyen

bir bedel mukabilinde vermektir (bk. Rassâ‘, s. 413). Tanımdaki “aykırı olmayan bedel” ifadesi, iadenin hem alınan şeyin emsalinin verilmesi hem de bizzat alınan şeyin geri verilmesi şeklinde olabileceğini göstermek amacına yöneliktir. Şâfiî ve Hanbelî ekollerinin genel olarak karzı “bir malın bedeli iade edilmek üzere başkasına verilmesi” şeklinde tanımlamaları karz olarak verilecek mala herhangi bir kayıt getirmemesi yönüyle Mâlikîler’e, iadenin keyfiyeti bakımından Hanefîler’e yaklaşmaktadır. Şâfiî ekolünde bu tanım gerçek karz olarak nitelenir ve bunun yanında bir de hükmî karzdan söz edilir. İhtiyaç içindeki buluntu çocuk için harcamada bulunmak, aç ve çıplak kimseleri bu durumları ârızî ise karz niyetiyle doyurmak ve giydirmek hükmî karzın örnekleri arasında zikredilir (Şemseddin er-Remlî, IV, 223). Türk Borçlar Kanunu’nun, “Karz bir akiddir ki onunla ödünç veren, bir miktar paranın yahut diğer bir mislî şeyin mülkiyetini ödünç alan kimseye nakil ve bu kimse dahi buna karşı miktar ve vasıfta müsavi aynı neviden şeyleri geri vermekle mükellef olur” (md. 306) şeklindeki tanımı, karzın para dışındaki mislî mallarda da geçerli olacağı hükmünü içerdiğinden Hanefî fakihlerinin tanımına uygunluk gösterir.

Türkçe’deki ödünç kelimesi, karzın yanı sıra âriyet akdini de içine alan bir genişlikte kullanılmakla birlikte karz tüketim ödüncü, âriyet de kullanım ödüncüdür. Fıkıh literatüründe karz teriminin selef ve deyn terimleriyle kesiştiği ve bazan birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir (İbn Hazm, VIII, 462; Şîrâzî, I, 302, 304; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, I, 230). Ancak çoğunluğun kullanımında selef karzdan daha genel bir anlama sahip olup karz selefin bir türü kabul edilir (İbn Kudâme, IV, 235). Bu sebeple bir kısım literatürde karz selefle ilişkilendirilerek satım veya selef çatısı altında ele alınmıştır. Karzdeyn ilişkisi de böyledir. Deyn kişinin zimmetinde sabit olan borçların genel ismi olduğundan karzdan doğan borç da ödeninceye kadar karz alanın zimmetinde deyn olarak kalır. Bu sebeple de deyn karza göre daha kapsamlıdır.

Karzın mahiyetini ve fıkhın genel doktrini içindeki yerini belirlemeye yönelik olarak da çeşitli açıklamalar yapılır. Borçlar hukukunda paranın ve mislî malların mübâdelesi faizden kaçınma endişesiyle çok sıkı kurallara bağlandığından ilk bakışta dirhemin dirhem karşılığı vadeli satımı görünümünde olan karzın da bu alandaki yerleşik ilke ve kurallara aykırı

bulunduğu ifade edilerek meşruiyeti genelde yardımlaşma ve dayanışma içerikli bir işlem oluşuyla, hâciyat kapsamına giren konuların (karz, selem, mudârebe) kolaylık ve müsamaha ekseni etrafında döndüğü telakkisiyle, özelde ise bazı yerde istihsan, bazı yerde -muhtemelen aynı anlamda olmak üzere-maslahat prensibiyle açıklanmıştır (Karâfî, IV, 2; Şâtıbî, I, 182; II, 53, 305, 364; III, 199; IV, 29, 207, 228). Karzı ruhsat grubunda bir akid olarak görenler de onun yerleşik genel kuraldan istisna edilerek meşrû kılınmasını gerekçe gösterirler. Ancak Mâlikî fakihi Şâtıbî, karzın başlangıçta ruhsata dayansa da ruhsat olarak adlandırılmasını doğru bulmaz (el-Muvafaḳāt, I, 302-303). Hanbelî fakihi İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye karzın genel kurallara aykırı düştüğünü kabul etmez.

Hukukî niteliği itibariyle karz akdi câiz, yani bağlayıcı olmayan akidler grubunda yer alır. Bu özelliğinin bir sonucu olarak borç veren kişi verdiği borcu dilediği zaman talep edebilir. Başlangıçta bir sürenin şart koşulması da fakihlerin çoğunluğunca hukuken bağlayıcı görülmez ve bu husus karz işleminin bir teberru akdi oluşuyla gerekçelendirilir.

Akdin tamamlanması için teslimin şart olup olmaması yönünden yapılan tasnifte karz akdi aynî akidler grubunda yer alır. Karz akdinin tamamlanabilmesi tıpkı âriyet, hibe, vedîa ve rehin akidlerinde olduğu gibi teslimin gerçekleşmesine bağlıdır. Teslim şartı genel olarak bu akidlerin teberru akdi oluşuyla gerekçelendirilmektedir. Sorumluluk yükleyip yüklememesi açısından ise karz akdi, âriyet ve vedîadan farklı olarak emanet akidleri grubunda değil tazmin sorumluluğu yükleyen akidler grubundadır (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 339, 581).

Bedelli olup olmama açısından bakıldığında karz akdi, herhangi bir kazanç sağlama amacı taşımaması yönüyle esasen bir teberru işlemi, yani bedelsiz akid sayılmaktaysa da karz akdinde hibeden farklı olarak karz alanın zimmetinde sabit olan bir borç bulunmaktadır; bu da alınan şeyin emsalinin karz verene iade edilmesidir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde karz akdi, alım satım gibi malın mal ile mübâdelesi kabilinden olup bedelli (muâvazalı) akidler grubuna dahil edilebilir (Kâsânî, VII, 215).

Karz akdinin alım satım, âriyet ve hibe akidleriyle benzer yönleri bulunmakla birlikte mahiyet itibariyle onlardan farklıdır. Âriyet akdinde

menfaatin hibe ve temliki söz konusu iken karz akdinde emsali ödenmek üzere aynın temliki söz konusudur. Nitekim İzzeddin İbn Abdüsselâm,

karzı bir hakkı ivaz mukabilinde nakleden hukukî işlemler grubunda değerlendirmiştir (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, II, 70). Karzın sonuç itibariyle muâvaza olsa da başlangıç itibariyle iâre olduğu noktasından hareketle karzın bir tür âriyet şeklinde nitelendirildiği de görülmektedir (Bilmen, VI, 95).

Her ne kadar karz olarak verilen malın aynının mülkiyetinin hükmen karz verende kaldığı yönünde bir rivayet varsa da (Kâsânî, VII, 396) ağırlıklı görüş, karz akdinin aynın temliki sonucunu doğuran bir akid olduğu yönündedir. Bu yönüyle karz akdi vedîadan ayrılır ve aynın temliki sonucunu doğuran alım satım ve hibeye benzerlik gösterir. Bu temlikin karşılıklı olması yönüyle hibeden ayrılarak alım satıma benzer. Fakat karşılığın anlamı ve mahiyeti açısından ondan da ayrılır. Çünkü kâr ve ticaret temeline dayalı olan alım satımda karşılık semen iken yardımlaşma ve iyilik temeli üzerine kurulu olan karz akdinde karşılık karz olarak verilmiş malın piyasada bulunan emsalidir. Ancak bey'u'l-îne ve bey' bi'l-vefânın kredi temini amacıyla yapılması halinde bu satım türleriyle karz arasındaki fark azalmış olur (bk. BEY' bi'l-VEFÂ; ÎNE).

b) Kuruluşu. Bütün akidler gibi karz akdinden bahsedebilmek için de taraflar, irade beyanı ve konu olmak üzere üç aslî unsura ihtiyaç bulunmakta, akdin sahih olarak kurulabilmesi için ayrıca in'ikad ve sıhhat şartlarını tamamlamış olması gerekmektedir. Taraflar. Mal üzerine yapılan bir akid olması sebebiyle diğer malî akidlerin taraflarında aranan ehliyet şartı yanında karz işleminde karz veren açısından ehliyetin daha özel bir türü olan teberru ehliyeti aranmaktadır. Bu konuda Şâfiîler'in nisbeten farklılık gösteren yaklaşımları dışında fıkıh ekolleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Buna göre çocuk mümeyyiz de olsa teberrua ehil olmadığı için karz veremez. Aynı şekilde baba veya vasî de velâyet ve vesayeti altındaki çocuğun yahut yetimin malı hususunda teberrua ehil değildir. Dolayısıyla baba veya vasî çocuğun malını başkalarına karz olarak veremeyeceği gibi kendisine de alamaz. Baba ve vasîye tanınmayan bu yetki bazı durumlarda hâkim için tanınabilmektedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, II, 764). Karz alan açısından ise malî akidler için gerekli tasarruf

ehliyetinin bulunması yeterli görülmüştür (Şemseddin er-Remlî, IV, 225). Karz verenin teberru ehliyetine sahip olması diğer mezhep fakihlerinin de genel görüşü olmakla birlikte karzın teberru yönünden ziyade karşılıklı bedel değişimi esasına dayanan bir muâvaza akdi olmasını öne çıkaranlar, karz verenin satım akdinde olduğu gibi tasarruf ehliyetine sahip olması şartını ararlar (Şîrâzî, I, 302; İbn Kudâme, IV, 236). Şâfiî ekolünde vasînin, vesayeti altındaki yetimin malını kendisi veya başkası için karz olarak vermesinin câiz olmaması, ribâ söz konusu olan bir malın karz olarak verilmesi halinde mecliste karşılıklı kabzın şart koşulmaması karz akdinin teberru yönünün bulunmasına dayandırılmaktadır (Nezîh Hammâd, s. 27). İkrâza ve karz alınan şeyi kabzetmeye vekâlet vermek sahih görülmüş, buna karşılık borç istemeye (istikraz) tevkil sahih görülmemiştir.

İrade Beyanı. Karz akdi icap ve kabul ile kurulur. Karz akdinin rüknünün sadece icap olduğuna dair Ebû Yûsuf'tan gelen rivayet, karz vermenin bir âriyet olduğu ve âriyette kabulün rükün olmadığı anlayışı ile açıklanmaktadır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin icap yanında kabulün de rükün olduğu yönündeki görüşü ise karz alan kişinin aldığı şeyin emsalini ödemek durumunda oluşu yönüyle karz akdinin alım satım akdine benzerliğiyle açıklanmıştır. Karz alan kişinin zimmetinde sabit olan ve geri ödemesi gereken şey karz alınan şeyin emsalidir ve esasen karzın cevazının piyasada emsali bulunan mislî mallara tahsis edilmesinin sebebi de budur (Kâsânî, VII, 394). Şîrâzî'ye göre karz akdinde taraflar istedikleri takdirde akdi feshetme yetkisine sahip oldukları için bu akidde ayrıca meclis muhayyerliği ve şart muhayyerliği sabit olmaz. Çünkü bu muhayyerliklerin amacı ilgili tarafa fesih yetkisi vermektir. Karzda iki tarafın da fesih hakkının bulunduğu gerekçesiyle karz akdiyle gerçekleşen mülkiyetin tam mülkiyet olmadığı da dile getirilmiştir (el-Müheẕẕeb, I, 303-304).

Konu. Karz akdinin mahiyeti konusundaki yaklaşım farklılığı akdin ne tür mallarda cereyan edeceği konusunu yakından ilgilendirir. Fıkıh literatüründe satım akdi örneğinde ayrıntılı şekilde ele alınan akid nazariyesinin karz akdine yansıtılmasıyla karz akdinin konusunun taraflar arasında çekişmeye yol açmayacak ölçüde bilinir ve garardan uzak olması gerektiğinde ittifak edilir. Akid konusunun ayn olması, mislî mallar olması, karz verene ilâve bir yarar sağlamaması gibi üzerinde büyük bir mutabakatın oluştuğu şartlar ise akdin mahiyetine aykırı unsurların

önlenmesi, konunun bilinirliğini sağlama ve faizden kaçınma gibi amaçlara yöneliktir. Takıyyüddin İbn Teymiyye hariç tutulursa menfaatin karz akdine konu olamayacağı hususunda mezhepler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Menfaatin karz akdine konu olmasının câiz görülmeyişini Hanefîler menfaatin mal olmadığı telakkisiyle gerekçelendirirken Hanbelîler bunun örneği görülen bir şey olmadığı noktasına vurgu yaparlar.

Hanefî ve Zeydiyye mezheplerinde karz akdinin konusu genel olarak mislî mallardır. Çünkü bunlara göre karz akdinde âriyetten farklı olarak aynın iadesi değil emsalin iadesi söz konusudur. Bu sebeple daha çok tüketilmek suretiyle yararlanılan ve piyasada emsali bulunan mallar karz akdine konu olur. Âriyette ise aynın iadesi zorunlu olduğu için bu akdin konusu, aynı yok olmaksızın menfaatinden yararlanılan şeylerdir. Mislî mal kapsamına ölçü, tartı ve sayı ile alınıp satılan şeyler (mevzûnât, mekîlât ve adediyât-ı mütekāribe) girer. Bu hususta örf esas alınır ve kolaylık gözetilir. Karzın sadece mislî mallarda câiz olup kıyemî mallarda olmaması, emsalin iade edilmesi olgusunun karzın mahiyetini oluşturduğu, mislî malların fertleri arasında değer ve fiyat farkına yol açacak ölçüde bir farklılık bulunmadığından iadenin anlaşmazlığa yol açmaksızın kolaylıkla mümkün olması ile açıklanır (Kâsânî, VII, 394-395; Bilmen, VI, 94). Kıyemî bir malın karz olarak verilmesi durumunda işlem Hanefî mezhebine göre fâsid olup böyle durumlarda fâsid alım satımdaki hükümler cereyan eder. Karz olarak alınan hayvanın başkasına satılması durumu böyledir. Bu durumda kıymetin verilmesi gerekir.

Selem ile karz arasında daha yakın bir bağ kuran, hatta karzı selemin bir türü olarak görme eğilimi taşıyan Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve İmâmiyye (Ca‘feriyye) mezheplerinde selem akdine konu olan her şey, başka bir ifadeyle özellikleri belirlenerek mazbut hale getirilebilen şeyler karz akdine konu olabilir. Buna göre ölçü veya tartı ile alınıp satılan mallar yanında ticaret malları ve hayvanların karz akdine konu olabileceği kabul edilmiş, fakat ev, arazi, mücevherat ve madenlerin karz akdine konu edilmesi câiz görülmemiştir. Çünkü karz akdi bir temlik akdi olup bu akidde bedel zimmette sabit olur; dolayısıyla tıpkı selem akdindeki gibi mülk edinilebilen ve tavsifle mazbut hale getirilen şeylerde karz câiz olur. Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinden tavsifle mazbut hale gelmeyen cevher ve benzeri kıymetli

madenlerde karzı câiz görmeyenler emsalin iadesinin mümkün olmamasını, câiz görenler ise emsali bulunmayan şeylerin kıymetiyle tazmin edilebilir olmasını gerekçe gösterirler. Ancak karz sadece miktarı bilinen malda câiz olacağından meselâ ağırlığı bilinmeyen dirhem veya gıda maddesini karz olarak vermek câiz olmaz. Zâhirî fakihi İbn Hazm ise hiçbir ayırım yapmaksızın temlik ve temellüke elverişli bütün malların karz akdine konu olabileceği görüşündedir (el-Muḥallâ, VIII, 462, 471-473).

Karz akdinin konusuyla ilgili belki de en dikkate değer tartışma, karz verene bir menfaat getiren karzın faizle ilişkisi ve cevazı konusundadır. Fıkıh doktrininde ilke olarak karz verene menfaat şartını içeren bir karz akdi câiz görülmez. Meselâ evini kendisine satması veya fazlasıyla iadede bulunması şartıyla birine borç vermek câiz olmaz. Borçlunun bu fazlalığı ödemesi gerekmediği gibi borç alanın da alması câiz görülmez. Gerek 10 dirhemi 11 dirhem mukabilinde karz vermek gerekse verdiği karzdan kendisine bir yarar sağlamak literatürde “ribe’l-kurûz” (karz ribâsı) olarak adlandırılmış ve bu tabir alım satımda söz konusu olan “ribe’l-büyû‘” ve borçlarda söz konusu olan “ribe’d-düyûn”un mukabilinde kullanılmıştır (Nezîh Hammâd, s. 11).

Fıkıh literatüründe sıkça kullanılan, “Menfaat getiren her karz faizdir” meâlindeki hadis, sahih hadis kitaplarının hiçbirinde yer almayıp Hâris b. Ebû Üsâme’nin el-Müsned’i ve Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sı (V, 350) gibi hadis mecmualarında daha çok sahâbe sözü olarak rivayet edilir (İbn Hacer el-Askalânî, I, 411; Aclûnî, II, 125). Fakihlerin bu konudaki olumsuz tavrı, gerek bu rivayetlere gerekse bu yolla yarar sağlamanın karzın mahiyetine ve amacına aykırı olduğu gerekçesine dayandırılmaktaysa da onları bu tutuma sevkeden asıl âmil karz adı altında faizli işlemin yapılmasını önleme düşüncesi olmalıdır.

Öte yandan yarar sağlayan karzın câiz görülmeyişi borç verenin başlangıçta bunu şart koşması, yani akdin böyle bir şartı içererek kurulması durumuyla kayıtlı olup böyle bir şart olmaksızın borç alanın kendiliğinden yapacağı iyi ödemede ve hediyeleşmede bir sakınca görülmemiştir. Bu hususta gerekçe olarak Hz. Peygamber’in bir uygulaması gösterilir. Resûl-i Ekrem birinden genç bir deve ödünç almış, zekât develeri gelince Ebû Râfi‘i alacaklıya aynı yaşta bir deve vermekle görevlendirmiş, Ebû Râfi‘in develer arasında o

vasıfta bir deve bulunmadığını ve mevcut develerin daha iyi olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber iyisini vermesini emretmiş ve, “En iyiniz borç ödemesini en güzel şekilde yapanınızdır” demiştir (Buhârî, “İstiḳrâż”, 4, 6,7; Müslim, “Müsâḳāt”, 118-122). Fakihlerin cevazı da alınan ödünce karşılık olarak fazla ödeme yapılmasına değil yapılan iyiliğe teşekkür amaçlı bir hediyeleşmeye yönelik olduğundan fazla ödemenin teamül halini alması durumunda başlangıçta şart koşulmasındaki hükmü alacağı söylenebilir. Bunun için de hediyenin mûtat bir hediyeleşme görünümünden çıkması, karz almayı kolaylaştırıcı veya süre uzatımını sağlayıcı bir rol üstlenmesi halinde özellikle Mâlikî ve Hanbelî fakihleri, hukukî işlemlerde kasta ve sâike ayrı bir önem vermelerinin de tabii sonucu olarak cevazın kalkacağını ve haramlığın sabit olacağını söylerler.

Karz akdinde süre şartının câiz olup olmadığı pratik sonuçları da bulunan bir tartışmadır. Karz iki taraf için de bağlayıcı olmayan akidler arasında görüldüğünden alınan borcun iadesinin bir süreye bağlanması ekollerin çoğunluğuna göre câiz görülmez. Süre akdin yapıldığı sırada şart koşulsa bile bağlayıcı olmaz. Verdiği süreye riayet etmesi borç veren için sadece ahlâkî bir yükümlülük ve meziyet niteliğindedir; hukuken sürenin tamamlanmasını beklemeden verdiği borcu talep edebilir. Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Şîa mezheplerinin görüşü bu istikamettedir. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri süre şartının câiz olmamasını sürenin ivazın bir parçasını teşkil etmesiyle gerekçelendirir. Halbuki karz akdi bedelinde bir arttırma veya eksiltme ihtimali olmayan bir akiddir. Mâlikîler, bazı Hanbelî fakihleri ve İbn Hazm ise akidde kabul edilen şartlara bağlılığın gerektiğine de vurgu yaparak karzda süre şartının geçerli olduğunu ileri sürerler (İbn Hazm, VIII, 469, 474-475; İbn Kudâme, IV, 237; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, V, 295-296).

Karz akdinin yazılı belge ve şahitle tevsiki muhtemel anlaşmazlıkları ve mağduriyetleri önleyeceğinden mendup bir davranış olarak görülmüş, geri ödemenin rehin ve kefaletle teminat altına alınması da Hz. Peygamber’in aldığı arpa mukabilinde kalkanını rehin bıraktığına dair rivayetin de desteğiyle bütün fakihler tarafından câiz görülmüştür.

c) Hükmü. Karz akdinin taraflar açısından temel sonuçları (hükümleri), karza konu malın karz alana teslimi ve onun da bu malın mislini iade etmesidir. Bu sonuç bir taraf açısından yükümlülük, diğer taraf açısından ise

hak görünümündedir. İslâm hukukunda karz akdinin satım ve hibe gibi aynın temliki neticesini doğuran bir akid olduğu, bunun için de karzda malın mülkiyetinin karz alana geçtiği görüşü hâkim olduğundan fakihler arasında bu konudan ziyade karzda mülkiyetin intikal anı tartışmalıdır. Hanefî ekolünde yaygın kabul gören anlayışa göre karz olarak verilen malın mülkiyeti kabz ile birlikte müstakrize intikal eder. Tahâvî'nin bazılarınca bir yanılgı olarak nitelendirilen (el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 13), "Karzda kabzdan önce tasarruf câiz değildir" sözü bu anlayışı yansıtmaktadır. Tahâvî bu ifadesinden dolayı eleştirilecekse en fazla, karz olarak alınan malda tasarrufta bulunmayı kabz olarak değerlendirmediği için eleştirilebilir. Karz olarak verilen malın akidden sonra, kabzdan önce zayi olması durumunda karz alanın herhangi bir tazmin sorumluluğu yoktur. Hanbelî, Zeydiyye ve İmâmiyye ekollerindeki görüş de mülkiyetin kabz ile intikal edeceği yönündedir. Hanefîler'den Ebû Yûsuf, mülkiyetin intikalinin kabz ile değil malın tüketilmesiyle gerçekleşeceğini savunmuştur. Mâlikî mezhebinde ise mülkiyet, tıpkı alım satım akdinde olduğu gibi kabzın gerçekleşmesine bağlı olmaksızın akdin kurulmasıyla intikal eder.

Şîrâzî'nin belirttiğine göre Şâfiî mezhebinde karz akdinde mülkiyetin intikal anına ilişkin olarak iki yaklaşım mevcuttur. Bunlardan birincisine göre, karz olarak alınan malda tasarrufta bulunmanın câizliği onun kabzedilmesine bağlı olduğundan karz olarak verilen şeyin mülkiyeti karz alanın onu kabzetmesiyle intikal eder. İkinci yaklaşıma göre ise karz olarak alınan şeyin mülkiyetinin karz alana geçmesi kabza değil karz alanın o şeyde alım satım, hibe veya itlâf türünden bir tasarrufta bulunmasına bağlıdır. İmâmiyye'de de bu yönde bir görüş vardır. Bu yaklaşım mukrizin, müstakrizin tasarrufundan önce onun rızâsına bağlı olmaksızın karzdan rücû etmesinin câizliği anlayışına dayanır. Karz alan kişi tasarruftan önce o şeye mâlik olacak olsaydı karz verenin karz alanın rızâsı olmaksızın karzdan rücû etmesinin câiz olmaması gerekirdi. Şâfiî mezhebi içerisindeki bu yaklaşım farklılığının bir sonucu karz olarak verilen şeyin hayvan olması durumunda ortaya çıkar. Birinci yaklaşıma göre karz olarak verilen şeyin malî külfeti, meselâ

hayvanın akid sonrası ve kabz öncesi yem gideri karz alana aittir. Bu yaklaşım açısından karz bu yönüyle hibeye benzer. İkinci yaklaşıma göre ise bu gider karz verene aittir.

Karz akdinin ikinci temel hükmü karz olarak alınan malın mislinin karz verene iade edilmesidir. Karz akdinin tabii şekilde sona ermesini de sağlayacak olan bu işlem ödünç alanın kazâî olduğu kadar diyânî bir borcudur. Hadislerde ve İslâm ahlâkında imkân sahiplerinin ihtiyaç içindeki kimselere borç vermesi, borçluya mühlet tanıması ve gereksiz yere onu sıkıştırmaması tavsiye edilirken borçluya da borcunu zamanında, mümkünse vadesinden önce ödemesi telkin edilmiş, imkânı olduğu halde ödemeyi geciktirmenin zulüm, ödeme niyeti olmaksızın borçlanmanın hırsızlık olduğu belirtilmiştir (Buhârî, "İstiķrâż", 12; Müslim, "Müsâķāt", 33; İbn Mâce, "Ṣadaķāt", 11). Devletin zekât gelirlerinden borçlular için de bir fon ayrılması (et-Tevbe 9/60), Hz. Peygamber'in borç yükünden Allah'a sığınması (Buhârî, "Cihâd", 74; Tirmizî, "Daʿavât", 70), olanca iyi niyetine ve çabasına rağmen borcunu ödeyemeyenler hakkındaki şefkatli tutumu ve bu tür borçları beytülmâlden ödetmesi (Buhârî, "Nafaķāt", 15; Müslim, "Ferâʾiż", 15-16; İbn Mâce, "Ṣadaķāt", 21) borcun ödenmesine verilen önemin farklı tezahürleridir.

Borcun ödenmesi konusunda fıkıh doktrininde getirilen ölçütler de esasen ahlâkî niteliği ağır basan bu yükümlülüğün bir tarafın haksızlığa uğramadan yerine getirilmesini sağlamayı hedefler. Karzda alınan malın mislinin iade edilmesi kuralı, doktrinde malın aynen durması durumunda bunun iade edilmesinin gerekip gerekmediği tartışmasını gündeme getirmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, mevcut olsa bile karz olarak alınan şeyin kendisinin verilmesinin gerekli olmadığını söylerken Ebû Yûsuf bu durumda malın emsalinin değil aynının verilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Şâfiî'nin görüşü de bu yöndedir. Çünkü tıpkı iâre ve gaspta olduğu gibi emsalini talep hakkı bulunan şeylerin kendisini talep hakkı da vardır. Hanbelî fakihleri ise bu durumda mukrizin karz olarak verdiği malın aynen iadesi talebinde bulunamayacağı görüşünde olup bunu mukrizin o şey üzerindeki mülkiyetini bir bedel karşılığında ve bir muhayyerlik olmaksızın izâle etmiş olmasına dayandırırlar. Mülkiyetin bir muhayyerlik olmaksızın izâle edilmesi ise tıpkı satılan malda olduğu gibi rücû hakkını ortadan kaldırmaktadır. Ancak karz alan kişi, malın vasfı değişmiş olmamak şartıyla aldığı malı aynen iade hakkına sahiptir (İbn Kudâme, IV, 237).

Burada daha önemli bir tartışma ödünç alınan paranın, sayı, ölçü ve tartıyla

işlem gören mislî bir malın değerinin akdin gerçekleşmesinden sonra herhangi bir sebeple artması veya eksilmesi durumunda ödemenin nasıl yapılacağı konusunda ortaya çıkar ve bu konudaki görüş farklılıkları, günümüzde enflasyonun ödünç işlemlerini nasıl etkileyeceği ve faiz tartışmalarını da yakından ilgilendirdiği için ayrı bir önem taşır. Klasik kaynaklardaki görüşler madenî para sisteminin yürürlükte olduğu zamanlara ait olup genellikle altın ve gümüş paraların (dinar ve dirhem) ayarının düşürülmesi, ağırlığının eksilmesi ya da diğer paraların değer kazanması ve kaybetmesi ihtimalleri ele alınarak bazı çözümler üretilmiştir. Paranın ayar ve ağırlığının düşürülmesi halinde borçlunun borçlanma günündeki ağırlık ve ayardan ödeme yapması gerektiği üzerinde ittifak vardır. Klasik doktrinin oluştuğu dönemlerde paranın değer kaybı veya kazanması ise hakiki değerleri üzerinden işlem gören bakır ve bronz sikkelerin (fels), mağşuş paraların (altın ve gümüş oranı çok düşük madenî para) veya gümüş paranın altın karşısındaki değerinin değişmesi şeklinde olduğundan ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Bu durumda Ebû Hanîfe ile klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu, her hâlükârda mislin iadesinin gerektiğini söylerken Ebû Yûsuf paranın kabz günündeki kıymetinin verilmesi gerektiğini savunmuş, Hanefî mezhebi içinde de Ebû Yûsuf'un görüşü ağırlık kazanmıştır (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, II, 61). Mâlikî mezhebinde de değer değişiminin fazla olması halinde bunun dikkate alınarak ödeme yapılması gerektiği yönünde bir görüş vardır.

Alınan ödünç paranın değeri değişse bile misliyle iade edilmesi gerektiğini düşünen çoğunluğun görüşü, o dönemde henüz aslî para niteliği taşımayan felslerin ve mağşuş paraların küçük ödemelerde kullanıldığı, bunlardaki değer değişiminin taraflar için önemli bir zarara yol açmayacağı, bu sebeple faize dair geliştirilen formel ölçütten vazgeçilmesini gerektiren bir durum olmadığı yorumuna dayanır. Ancak bu konuda klasik kaynaklarda yer alan bilgilerin para sisteminin ve iktisadî yapının önemli ölçüde değiştiği günümüze sonucuyla değil izlenen metot ve gözetilen amaç yönüyle aktarılması gerekir. Değeri değişen paranın kabz günündeki değeriyle ödenmesini öneren Ebû Yûsuf'un İmam Muhammed'in de belli ölçüde katıldığı bu görüşü günümüzde, ödünç alınan para iade edilirken ödünç süresi içinde satın alma gücünde meydana gelen değer kaybının da telâfi edilmesi gerektiği tezinin önemli dayanaklarından birini teşkil eder. Şüphesiz bu tezin günümüz İslâm âlimleri arasında geniş bir kabul

görmesinde, klasik doktrinde faiz konusunda geliştirilen formel ölçütler kadar zarar ve haksız kazancın önlenmesi konusunda hukukun ilke ve amaçlarını gözetmeye de ağırlık verme ve böylece karz akdine fiilî hayatta işlerlik kazandırma düşüncesinin önemli payı bulunmaktadır.

Karz akdinde ödeme yeri konusunda herhangi bir sınırlama getirilmemiş ve genel olarak bu iadenin -akid esnasında şart koşulmamak kaydıyla-daha çok karz verenin isteği üzerine her yerde olabileceği kabul edilmiştir. Bu konu, ödünç alınan malın naklinin külfeti gerektirmesi veya bölgeler arasında kıymet farkı göstermesi durumunda daha çok önem kazanır. Ebû Yûsuf, iadenin ödünç işleminin gerçekleştiği yer ve gündeki kıymeti üzerinden yapılacağını öne sürerken İmam Muhammed iadede dava günü ve yerindeki kıymetin esas alınacağı görüşündedir. Buna bağlı olarak bir yerde ucuz olan bir yiyecek maddesini ödünç alan kimse bu malın pahalı olduğu bir yerde karz verenin iade talebiyle karşılaştığında iadeye icbar edilip edilmeyeceği gündeme gelir. Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir durumda ödünç veren ödünç alanı iadeye zorlayamaz, ancak ondan akdin yapıldığı beldede ödeme yapacağına dair kefil talep edebilir.

Ödünç alınmış bir malın ödünç verenden satın alınması kural olarak câiz görülmektedir. Ancak böyle bir akidde semenin akid meclisinde ödenmesi gerekir. Karz olarak verilen bir malın teslim alınmadan önce üçüncü şahıslara satılması ise teslimin imkânsızlığı gerekçesiyle câiz görülmemiştir. Yine diğer borçlarda olduğu gibi karzda da havâle cârîdir. Havâle olunan şahsın kıymeti daha fazla olan dirhem veya dinar vermesi eğer önceden şart koşulmamışsa câizdir. Karz akdinin yapıldığı esnada borcun başka bir yerdeki birine havâle edilmesinin şart koşulması, karz alan için yoldaki riski kaldırma şeklinde bir yarar sağladığı için mekruh görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nafaḳāt”, 15, “Cihâd”, 74, “Meẓâlim”, 3, “İstiḳrâż”, 4, 6, 7, 12; Müslim, “Ferâ᾽iż”, 15-16, “Müsâḳāt”, 33, 118-122; Tirmizî, “Daʿavât”, 70; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 11, 19, 21; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 462-479; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, V, 350; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 302-305; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳur᾽ân, Kahire 1394/1974, I, 230; Kâsânî, Bedâ᾽iʿ, VII, 215, 394-396; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 121, 122, 167, 194, 199, 229, 230, 251, 252; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IV, 235-244; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 70; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 272-280; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 2; a.mlf., ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, V, 285-305; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1980, I, 499-500; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut 1979, s. 315-317; Şatıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 182, 302-303; II, 53, 305, 364; III, 199; IV, 29, 207, 228; Fîrûzâbâdî, Beṣâ᾽ir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), IV, 258; İbn Hacer el-Askalânî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Küveyt 1393/1973, I, 411; Rassâ‘, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe, Mağrib 1992, s. 413; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 219-233; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 13; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ᾽, II, 125; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 229-233; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 330-331; V, 161-168; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâ᾽il, II, 55-65; Kadri Paşa, Mürşidü’l-ḥayrân, md. 778-791; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1967, III, 237-241; Bilmen, Kamus2, VI, 94-104; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ʿâm, Beyrut 1967-68, I, 339, 556-558, 581; II, 764; Alâeddin Harûfe, ʿAkdü’l-ḳarż fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûni’l-vaḍʿî, Beyrut 1982; Beşir Gözübenli, “İslâm Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba”, I. Uluslararası Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Konya 1997, s. 607-659; Nezîh Hammâd, ʿAḳdü’l-ḳarż fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1991; Uceyl Câsim en-Neşemî, “Teġayyürü ḳıymeti’l-ʿumle fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V/12, Küveyt 1988, s. 121-186; “İḳtirâż”, Mv.Fİ, XXI, 147-221; “Ḳarż”, Mv.F, III, 111-136.

H. Yunus Apaydın

KASABA

Selçuklular ve Osmanlılar'da şehir görünüşü ve niteliği taşıyan iskân yeri.

Günümüzde coğrafyacı veya sosyologlar arasında ortak bir tanımı bulunmayan kavramlardan biridir. Genel olarak köyden büyük, şehirden küçük yerleşmeler için kullanılır. Arap kaynaklarında şehrin veya bölgenin ana parçasını, merkezini, surla çevrili kısmını ifade etmek üzere kullanılan ve askerî garnizonun bulunduğu müstahkem kalenin, daha sonra da buna benzer bir kalesi olan yerleşme yerinin adı olan kasaba tabiri Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadar yaygınlık kazanmıştır. Selçuklu ve Osmanlılar'da kasaba belirli bir iskân yerini niteler. Ahmed Vefik Paşa "çarşısı ve suru olan büyük köy ve kent" olarak tarif eder. Ancak tarihî süreç içinde bu tarifler tam olarak kasabanın ifade ettiği yerleşme karakterine uygunluk sağlamaz.

XIII ve XIV. yüzyıllara ait Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaklarda geçen kasaba kelimesinin başlıca özelliği bir iskân yerinin adı olmasıdır. Bu kavramın, iskân yeri oluş bakımından köylerin (karye) gelişmiş bir şekli olabileceği ve şehirle arasında belirli bir benzerlik bulunduğu tahmin edilmektedir. Kesin olan husus, kasabanın hukuken en küçük iskân birimi olan köy *karye* avuldan daha büyük olduğudur. Bu açıdan kasabanın insan unsuru bakımından kalabalık bir iskân yeri vasfı taşıdığı açıktır.

İnsan topluluklarının ikameti bakımından benzerlik gösteren kasaba ile şehir kavramları nitelik yönünden farklı özelliklere sahiptiler. XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında Bayburt ve Erzurum'un aynı idarî birim içinde bulunduğu dönemlere ait olduğu anlaşılan kitâbelerde Erzurum şehir olarak tanımlanmışsa Bayburt kasaba, buna karşılık Bayburt şehir olarak tanımlandığında Erzurum kasaba diye nitelendirilmiştir. Şu halde kasaba şehrin sahip olduğu özelliklerden bir kısmını ihtiva etmemektedir.

Osmanlı devrinde kasaba sosyal ve hukukî bakımdan belirli özellikler taşıyan bir iskân yeridir. Farklı yerlerde, bazan farklı tanımlar yapılsa da Osmanlı dönemindeki kasabanın başlıca özellikleri birkaç mahalleden

oluşması, mutlaka her hafta pazar kurulması ve cuma namazı kılınabilir bir veya birden fazla mescidinin bulunmasıdır. Ayrıca bu özellikleri sebebiyle vergilendirmede köyden ayrılmakta, şehir gibi kabul edilmektedir.

Osmanlı döneminde kasaba olma vasfı da genellikle nüfusa, kalabalık bir yerleşme yeri olmaya bağlı gibi görünmektedir. Mahallelerin bulunması, cuma namazı kılınabilmesi nüfusla ilgilidir. Pazar kurulan yer oluşu hem nüfusuyla hem de çevresiyle olan ilişkisine dayanır. Bu konuda iki örnek dikkat çekicidir. XVI. yüzyıla ait bir tahrir defteri kaydına göre, Kilis sadece cuma namazı kılınabilen küçük bir iskân birimi olduğundan eski kayıtlarda "köy" olarak geçmiş, fakat daha sonra sancak beyi Canbolat Bey burada cami, tekke, üç hamam, iki kervansaray, bedesten yaptırmış, iki yerinde pazar kurulmasını sağlamış ve bu şekilde cuma namazı kılınabilir altı mescidiyle gelişmiş bir kasaba haline geldiğinden ahalisinden "bennâk ve mücerred" vergileri kaldırılıp yeni tahrirde "kasaba" olarak tescil edilmiştir (Konyalı, s. 46-49, 154). Bir başka kayıtta da Banaz kazasındaki İslâmköy'de pazar olmadığından halkın burada fırın, han vb. binalar inşa ettirip burayı bir pazar yeri ve kasaba haline getirdiği belirtilmektedir. Osmanlı döneminin kayıtlarıyla Selçuklu ve Beylikler döneminin kaynaklarındaki bilgiler bir araya getirildiğinde kasaba hakkında daha ayrıntılı tesbit yapılabilmektedir.

Buna göre ilk olarak kasaba kalabalık bir iskân yeridir. Köyden kesinlikle daha büyük, en azından dört köy büyüklüğündedir; gerçi köylerde de genelde aşağı, yukarı ve yaka mahalleleri olabilir, fakat kasabanın her bir mahallesi birer köy gibi kabul edilebilecektir. İkinci olarak kasaba idarî merkez (şehir) olmayan iskân yeridir. İdarî merkez doğrudan bir kadının oturduğu yer olmasıyla değil daha çok sancak merkezi durumunda oluşuyla ilgilidir. Osmanlılar'da kaza merkezlerine de şehir denilip kaza merkezi dışında en az kadılık merkezi kadar, hatta bazan daha kalabalık olan iskân yerlerine de kasaba denebilmektedir. Meselâ kaza merkezi Tırhala ise de Soma ve Kırkağaç kasaba, kaza merkezi Birgi olduğu zaman Ödemiş kasaba itibar edilmiştir. Böylece kasabaların eskiden beri nüfus bakımından kalabalık olmayıp belirli bir zamanda ve belirli şartların neticesinde zaman içinde kalabalıklaşan iskân yerleri olduğu söylenebilir. Zira kalabalık bir iskân yeri olma özelliği eski dönemlere inip süreklilik kazansaydı orası idarî merkez olarak kabul edilir ve dolayısıyla şehir olurdu.

Kasaba bugün Anadolu’da birçok iskân yerinin öteki adıdır. Bunların en ünlüsü Manisa’ya bağlı olan ve Turgutlu olarak da bilinen yerdir. XIX. yüzyılda burası daha çok Kasaba olarak anıldığından İzmir’den buraya uzanan demiryolu hattı “İzmir-Kasaba demiryolu” olarak adlandırılmıştır. Burası gerçekten de XVI. yüzyıl sonlarından itibaren büyüyen bir yerleşmedir. Bir başka Kasaba, Kaş kazasına bağlı olup 1997’de 2240 nüfuslu idi. Kastamonu merkez kazasına bağlı Kasaba ise Türk devrine ait tarihî kalıntılarıyla ünlü

olup oradaki caminin Türk sanatıyla, mimarisiyle ilgili araştırmalarda önemli bir yeri vardır. 1997’de 168 nüfuslu idi. Gaziantep’in Yavuzeli kazasına bağlı Kasaba köyünde de 1980’de 242, 1985’te ise 321 nüfus mevcuttu. Bir başka kasaba Karaman’ın İlısıra’sının adı olup (günümüzdeki adı Yollarbaşı, 1997’de 2579 nüfuslu) burası Türk devrinde gelişen bir iskân yeridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 59; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 192; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 95, 99; İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri İle Kilis Tarihi, İstanbul 1968, s. 46-49, 148-149, 154; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 46-47, 211; a.mlf., “Bir Osmanlı Kasabasının Kuruluşu ve Yükselişi: Turgutlu (1500-1700)”, Turgutlu Sosyo Ekonomik Tarihi Sempozyumu, Turgutlu 1997, s. 55-59; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisâdî Tarihi Üzerinde Araştırmalar, İzmir 1990, s. 87-88; M. Akif Erdoğru, “18-19. Yüzyıl Osmanlı Panayırları ve Hafta Pazarlarına Dair Belgeler I”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 88-89; T. W. Haig, “Kasaba”, İA, VI, 373; A. Miquel, “Ḳaṣaba”, EI² (İng.), IV, 684-685.

Tuncer Baykara

KASABA

(القصبة)

Özellikle arazi ölçümünde kullanılan eski bir uzunluk birimi.

Sözlükte kasaba “kamış” anlamına gelir. Kolay taşınabilmesi, ahşap gibi çalışmaması vb. sebeplerle kamıştan imal edilen bu ölçü birimine / aletine de bu ad verilmiştir. Ayrıca buna -muhtemelen bambu kelimesinden bozma- bâb da denilir. Cevâd Ali, kasabanın aslen Bâbil lehçesinde “iki saat” anlamındaki kaspudan geldiğini ve bu sürede yürünen mesafeyi ifade ettiğini ileri sürerse de bu görüş pek inandırıcı görünmemektedir.

Sumerler’in gi, Akkadlar’ın qanû adını verdiği yaklaşık 3,06 metrelik ölçü birimi kasabaya tekabül ediyor olmalıdır. Mısır’da Firavunlar devrinden beri özellikle arazi ölçümünde kullanılan kasabanın değeri zaman içinde değişiklik göstermiştir. Astronomi bilgini Mahmud Bey’e göre Roma hâkimiyeti zamanındaki değeri yaklaşık 3,94 m. idi (JA, I [1873], s. 86). Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, kasabanın 60 arşınlık eşlin (habl) onda birine yani 6 hâşim arşınına (= 8 el arşını), hâşim arşınının da 1g el arşınına denk olduğunu söyler. Hâşim arşını 8 Bağdat kabzasına, kabza ise her biri 6 arpalık 4 parmağa eşitti (Sauvaire, VIII [1886], s. 526). Matematikçi Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, Irak ve İran’daki arazi ölçümüne dair şu bilgileri vermektedir: Sevâd, Basra, Ahvâz ve Fars bölgelerinde araziler 6 zirâu’l-misâha uzunluğundaki kasaba veya onun on katına denk olan silsile ile ölçülür. Bağdat ve Sevâd’da kullanılan ve hâşim arşını veya melik arşını da denen zirâu’l-misâha kendi kabzasıyla 6, el arşınının kabzasıyla 8 kabzaya eşittir. Fars ile Horasan civarında kullanılan kasaba, her biri 1,5 demir arşınına denk olan 3 mâbehrâm arşınına eşittir. Irak’ta kasabaya bâb adı verilir. Bâb 6 arşına, arşın ise her biri 4 parmaklık 6 kabzaya muadildir. Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ da kasabanın 6 arşına tekabül ettiğini belirtirler. Kemâleddin el-Fârisî ve İbnü’l-Havvâm, 1 kasaba = 6 hâşim arşını = 8 el arşını = 7… demir arşını = 48 kabza = 192 parmak = 1152 arpa = 6912 kıl eşitliğini verirler. Şeyhürrabve ed-Dımaşkī kasabanın uzun bir insanın kulacına yani 2b arşına, Kalkaşendî ise normal insanın iki kulacına

denk olduğunu söyler.

Es‘ad b. Memmâtî 1 hâkim kasabasının 5 marangoz arşını, feddânın ise 400 hâkim kasaba karesi olduğunu bildirir. Bu kasabanın 6b zirâu'l-kirbâsa denk düştüğü de kaydedilir (a.g.e., a.y.). Kalkaşendî ayrıca şu bilgileri verir: Mısır'da arazi ölçümünde -Fâtımî devlet başkanı Hâkim-Biemrillâh zamanında uygulamaya konması sebebiyle olmalı- "hâkim kasabası" adı verilen, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin 6 hâşim arşını, İbn Memmâtî'nin 5 marangoz arşını veya diğerlerinin 8 el arşını uzunluğunda olduğunu bildirdiği kasaba kullanılır. Aşağı Mısır'da Sendefâ isimli beldeye nisbetle sendefâviyye diye adlandırılan ve Hâkim'inkinden biraz daha uzun olan bir kasaba kullanılır. Makrîzî'ye göre Mısır'da kullanılan kasaba 6b kumaş arşınına veya yaklaşık olarak 5 marangoz arşınına eşittir. İbn Tağrîberdî ise kasabanın 10 arşına denk olduğunu söyler. Kasaba için ayrıca şu değerler verilmektedir: 6 ömer arşını, 6g arşın (3,884 m.), 6,5 arşın = 156 parmak = 936 arpa = 5616 katır kuyruğu kılı (sebîbe), 7d kara arşın, 7b el arşını, 7,5 el arşını, 7 arşın + 2 kabza + 1 başparmak, 12 kadem (a.g.e., s. 526-527; Hinz, s. 63).

Fransızlar'ın Mısır'ı istilâsı sırasında kullanımda olan 24 kabzalık büyük kasaba piramit kaidesinin kenar uzunluğunun altmışta biri, yani 231 ÷ 60 = 3,85 m. idi (M. Ziyâeddin er-Reyyis, s. 296; Hinz'in hesabına göre ise 3,99 m. [Islamische Masse, s. 63]). 1813-1814 arazi tahririnde 23 kabzalık (~ 3,69 m.) kasabalar kullanıldı. Bu arada söz konusu birim küçüldü; 1821 tahririne esas olan kasabalar 22 kabzadan (~ 3,53 m.) ibaretti. 1836 yılı civarında feddânın alanı 333g kasaba^2 iken kasaba 22 kabza, kabza ise yaklaşık 6,25 inç uzunluğundaydı. 1861'de bir fermanla kasabanın değeri 3,55 metreye (= 6,0933745 ez-zirâu'l-beledî) sabitlendi ve hileyi önlemek için tedavüldeki kasabaların iki ucuna resmen mühürlenmiş demir başlıklar konulması emredildi (Lane, s. 569; Cuno, s. 209-210). Nihayet Ocak 1892'de yürürlüğe giren bir genelge ile Mısır ölçü sistemi birleştirildi. Buna göre 1 kasaba 3,55 m., 1 feddân 333g kasaba^2 = 4200,833 m^2 (yani 1000 kasaba^2 3 feddân) olarak belirlendi (Mahmoud Beg, I [1873], s. 86-87; Système des mesures, s. 19). Ayrıca günümüzde Mısır'da marangoz arşınının altıda birine yani 12,5 santimetreye eşit olan bir başka kasaba da kullanılmaktadır (Hinz, s. 63).

1890’larda Suriye’de uzunluğu 3,675 m. ile 5 m. arasında değişen çeşitli kasabalar kullanılıyordu (Young, IV, 372). XVIII-XIX. yüzyıllardaki Tunus kasabası arazi ölçümünde kullanılan 31,5 parmaklık arşının 6 katına yani 3,78 metreye eşitti (Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 241-242). Kasabanın as katları kulaç (bâʿ veya kâme), arşın (zirâ), kabza; üs katları eşl, mil, fersah ve berîddir. Bunların kasabaya nisbetleri arşının çeşidine göre farklılık arzeder. Alan hesabında 100 kasaba^2 1 cerîbe, 10 kasaba^2 1 kafîze, 1 kasaba^2 1 aşîre eşittir (ayrıca bk. ARŞIN).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Tefsîru Risâleti Edebi’l-küttâb (nşr. Abdülfettâh Selîm), Kahire 1993, s. 146-147; Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü’s-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿil-mi’l-ḥisâbi’l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 205, 402; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 194; Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 173; Esʿad b. Memmâtî, Ḳavânînü’d-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1411/1991, s. 279; Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü’l-ḳavâʿid fî uṣûli’l-fevâʾid (nşr. Mustafa Mevâlidî), Kahire 1994, s. 312; İbnü’l-Havvâm, el-Fevâʾidü’l-Bahâʾiyye fi’l-ḳavâʿidi’l-ḥisâbiyye, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/8, vr. 84b; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü’d-dehr fî ʿacâʾibi’l-ber ve’l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 13; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 442; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 103; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 47; E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, The Hague-London 1989, s. 569; G. Young, Corps de droit ottoman,

Oxford 1906, IV, 372; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 63; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 624; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve’n-nüẓumü’l-mâliyye, Kahire 1977, s. 294-298; Système des mesures, poids et monnaies de l’Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 19; K. M. Cuno, The Pasha’s Peasants: Land, Society, and Economy in

Lower Egypt: 1740-1858, Cambridge 1992, s. 209-210, 254-255; Mahmoud Beg, “Le système metrique actuel d’Egypte”, JA, I (1873), s. 86-87; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, a.e., VIII (1886), s. 525-529; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ẖilâle’l-ḳarneyni’ş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-târîẖiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvan 1993, s. 241-242.

Cengiz Kallek

KASABBAŞIZÂDE İBRÂHİM

(ö. 1820)

Defterdar, Mühendishâne mekteplerinin ilk Türk hocalarından.

Babası Ali Ağa kasabbaşı olduğu için Kasabbaşızâde diye anılır. Kalemden yetişme bir devlet adamı olan ve hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Kasabbaşızâde 1787 yılında Süratçi Nâzırlığı ile Katar-ı Hâcegân'a dahil olmuş ve zamanla defterdarlık makamına kadar yükselmiştir (Sicill-i Osmânî, I, 146). I. Abdülhamid döneminde başlatılan yenileşme hareketleri çerçevesinde açılmış olan deniz ve kara mühendishânelerinde Gelenbevî İsmâil ile birlikte hendese dersleri vermiş (Uzunçarşılı, s. 530-531), daha sonra Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun müdürlüğüne tayin edilmiş, bu görevi sırasında yetenekli öğrencileri belirleyerek devlet tarafından desteklenmelerini sağlamıştır. Kasabbaşızâde eserlerini daha çok Arapça olarak kaleme almıştır. 26 Kasım 1820 tarihinde vefat eden Kasabbaşızâde, Beyoğlu Mevlevîhânesi hazîresine defnedilmiştir (Sicill-i Osmânî, I, 146).

Eserleri. 1. Şerḥu'l-İẓhâr. Birgivî'nin İẓhârü'l-esrâr adlı Arapça gramer kitabı üzerine yazılmış bir şerh olup değişik kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Köprülü Ktp., nr. K 583; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6200; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1600). 2. Sefînetü'l-mesâʾil. Felsefî ve kelâmî meselelerin ağırlıkta olduğu bir felsefe sözlüğü görünümünde olan eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hâlet Efendi, nr. 792). 3. Risâle ʿalâ beyâni aḳsâmi'l-ʿâlemîn. Kozmoloji ve ontoloji konularına dair bu risâlede cisimler ve akıllar âlemiyle bu iki âlem arasında bir vasıta olarak düşünülen muallak ideler âlemi incelenmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 434). Eserin en önemli yönü, İşrâkıyye'de olduğu gibi Meşşâîlik'teki ay altı ve ay üstü âlemi anlayışının dışında üçüncü bir âlemden bahsetmesidir. İki âlem arasında bir tür soyutluktan somutluğa geçişi sağlayan muallak ideler âlemine ceberût âlemi veya misal âlemi de denilmektedir. Bu âlemde dünyadaki bütün varlıkların birer ilk örneklerinin bulunduğu şehirler vardır (vr. 29b-30b). 4. Risâle teteʿallaḳu ʿalâ beyâni'l-müs̱üli'l-Eflâṭûniyye ve'l-müs̱üli'l-

muʿallaḳa ve'l-farḳı beynehümâ. Eflâtun'un ideleriyle muallak ide kavramlarının, Meşşâî, İşrâkī ve dinî literatürdeki anlamlarını açıklayan risâle Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3941/1-2). Kasabbaşızâde'ye göre Allah'ın dışında müessir ve müdebbir varlıklar vardır. Müessir varlıklar, Allah'ın kendilerine verdiği güçle cismanî varlıkları gerçekleştiren "on akıl"dır; müdebbir varlıklar ise oluşan cisimlerin idarecisidir. Ulvî (semavî) cisimlerin müdebbiri feleklerin nefisleridir; süflî (ay altı) cisimlerin ise biri türlerinin, diğeri fertlerinin olmak üzere iki farklı müdebbir ideleri vardır (vr. 151b-152a). 5. Risâle fî aḥvâli'l-İşrâḳıyyîn. Müellifin İşrâkī filozoflardan saydığı Eflâtun, Hermes ve Pisagor'un felekî nefislerle kendi nefislerinin birleşmesini (ittisâl) ve Pisagor'un mûsiki ilmini nasıl elde ettiğini araştıran bir eser olup İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (Muallim Cevdet, nr. 434) ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 3941/1-2) nüshaları mevcuttur. 6. Risâle fî keyfiyeti'r-rüʾyâ. Rüyanın mahiyeti, kısımları ve nasıl meydana geldiğini açıklayan risâle Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3941/1-2). Müellife göre rüya kâzib ve sâdık olmak üzere ikiye ayrılır. Kâzib rüya hiss-i müşterek, hayal ve beyni oluşturan mizaçtan, sâdık rüya ise nefs-i nâtıkanın soyut akıllarla birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu akıllarda bütün varlıkların sûretleri bulunmaktadır. Nefsin bu akıllarla birleşmesiyle sûretler nefiste izlerini bırakır ve böylece rüya gerçekleşmiş olur (vr. 149b-150b). 7. Risâle fi'r-rûḥ yüsemmâ bi'n-nefsi'n-nâṭıḳa. Değişik mezhep ve âlimlerin görüşlerinin kısaca mukayese edildiği eserde müellif, ruhu bedenin bir aleti değil aksine ondan tamamen ayrı ve mücerret bir cevher olarak görmekte, hatta kişi öldükten sonra bile ruhunun algılamaya devam ettiğini ve sağ olan kişilerle irtibat kurabildiğini iddia etmektedir (vr. 154a-155b). Eserin bilinen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3941/1-2). 8. Risâle fi'l-maʿḳūlâti'l-ʿaşere. Aristocu bir bakış açısıyla on kategoriyi açıklayan eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 3941/1-2). 9. Risâle fî beyâni menâzili'l-ḳamer ve müksihî fîhâ. Ayın menzilleri ve bu menzillerde geçirdiği süreler konusunu inceleyen eserin bilinen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3941/1-2). 10. Risâle fî i'tikād-i Ehli's-sünne ve'l-cemâa. Ehl-i sünnet'in tanımını yapan ve görüşlerini kısaca anlatan bu Türkçe eserde müellif, genellikle Mâtürîdîler'in görüşünü benimsemekle birlikte Eş'arîlik ve diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmektedir. Eser Risâle-i İ'tikādiyye adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1258). 11. Risâle fî

beyâni'l-mürekkebât elletî lâ mizâce lehâ fi'l-cev. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan bu Türkçe eserde (Muallim Cevdet, nr. K. 542) hava tabakasında, yerkürenin dış kabuğunda ve iç katmanlarında meydana gelen olaylar incelenmektedir. Kasabbaşızâde'nin en ilgi çeken görüşü depremle ilgili olanıdır. Ona göre deprem yer altında ısınıp genişleyen hava, buhar ve dumanın yer kabuğunun zayıf olan kısmını kırmasıyla oluşur. Depremin meydana gelmesinin en önemli sebebi güneş tutulmasıdır. Güneşin tutulmasıyla yeryüzüne gelen ısının âniden kesilmesi yer altında bulunan gazların soğuyup büzüşmesini sağlar. Güneş tutulmasının sona ermesiyle yeryüzüne âniden gelen güneş ışınları, bu üç maddenin ısınıp genleşerek yer kabuğunu en zayıf yerinden kırmak suretiyle depremi oluşturur. Depremi önlemek için deprem bölgelerinde derin kuyular açılarak yer altında sıkışan gazların boşaltılması gerekir (vr. 15a-17a).

BİBLİYOGRAFYA

Kasabbaşızâde İbrâhim, Aḳsâmü'l-ʿâlemîn, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 434, vr. 29b-30b; a.mlf., el-Müs̱ülü'l-Eflâṭûniyye, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3941/1-2, vr. 151b-152a; a.mlf., Risâle fi'r-rûḥ yüsemmâ bi'n-nefsi'n-nâṭıḳa, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3941/1-2, vr. 154a-155b; a.mlf., Risâle fî beyâni'l-mürekkebât, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 542, vr. 15a-17a; M. l'Abbe Toderini, De la litterature des turcs (trc. M. l'Abbe de Cournand), Paris 1789, I, 166; Sicill-i Osmânî, I, 146; Brockelmann, GAL, Suppl., II, 1040; Türkiye Maarif Tarihi, II, 266; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 508, 530-531; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 29; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil -

Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 203; İsmail Erdoğan, İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri (doktora tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-23, 128-129, 152-155, 172, 218 vd.

İsmail Erdoğan

KASÂME

(القسامة)

Fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanlarının veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "yemin etmek, yemin eden topluluk; barış ve yüz güzelliği" gibi anlamlara gelen kasâme İslâm hukukunda, fâilin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır.

Ceza ve ispat hukukunun birçok kurumu gibi kasâme de İslâm öncesi döneminin Hicaz-Arap toplumundan devralınarak iyileştirilmiş bir usul olup kökü Sâmî geleneğe kadar uzanır. Eski Ahid'deki, fâili meçhul cinayetlerde fâilin bulunabilmesi amacıyla daha önce işe koşulmamış genç bir ineğin boğazlanması ve maktulün bulunduğu yere en yakın şehrin ihtiyarlarının bu ineğin üzerinde elini yıkayarak ellerinin kan dökmediğine, gözlerinin onu görmediğine yemin etmesi usulünden söz eden ifadeler (Tesniye, 21/1-9) kasâmenin yahudi hukukunda mevcut olduğunu gösterir. Kur'an'da da İsrâiloğulları arasında vuku bulan bir cinayette fâilin teşhisi için benzeri şekilde bir ineğin kesilmesine yemin unsuruna yer vermeksizin temas edilmektedir (el-Bakara 2/72-73).

Hicaz Arapları, yalan yere yeminin dünyevî kötü sonuçları olacağına dair köklü inanışları sebebiyle ispat hukukunda yemine sıkça başvuruyor, yemin etmesi istenen kimsenin yeminden kaçınmasını sübût yönünde önemli bir delil sayıyordu. Bunun için de fâili meçhul cinayetlerde cinayetin işlendiği veya cesedin bulunduğu yerdeki insanların cinayeti işlemediğine ve görmediğine dair yemin etmesi veya yeminden kaçınması suçu ispat veya suç isnadını defetmek açısından önemliydi. İkinci bir yol olarak da maktulün yakınlarının cinayeti belli bir şahsın işlediğine inanmaları ve

böyle bir iddiada bulunmaları halinde bu defa onlardan cinayeti o şahsın işlediğine dair yemin etmesi isteniyor, yemin ederlerse sanığa diyet ödetiliyordu (Cevâd Ali, V, 524). Ancak bunlardan hangi usule öncelik verileceği kaynaklarda açık değildir. Fâili meçhul cinayetlerde tarafların bu iki türlü yeminleşme usulü İslâm döneminde nefy ve ispat kasâmesi şeklinde fıkıh mezheplerince sistemleştirilerek korunmuştur. Kaynaklarda, Câhiliye dönemi kasâme uygulamasına örnek olarak Ebû Tâlib'in Hâşimoğulları'ndan bir işçinin öldürülmesi üzerine zanlı şahsın kabilesinden elli kişiye yemin ettirmesi olayı aktarılır (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 27; İbn Habîb, s. 335-336).

Câhiliye Arapları tarafından bilindiği ve yer yer başvurulduğu anlaşılan kasâmeye Kur'an'da temas edilmez. Hadis mecmualarında Hz. Peygamber'in kasâmeyi Cahiliye'deki şekliyle devam ettirdiği rivayeti yer alır (Müslim, "Ḳasâme", 7; Nesâî, "Ḳasâme", 2) ve bu kaynakların kasâme, diyât, eymân gibi bölümlerinde konuya ilişkin sınırlı bilgiler ve uygulama örnekleri verilir. Bunlardan birinde, ensardan Abdullah b. Sehl b. Zeyd'in Hayber hurmalıklarında öldürülmüş olarak bulunması üzerine maktulün yakınlarıyla yol arkadaşı olan Muhayyisa b. Mes'ûd cinayeti Hayber yahudilerinin işlemiş olma ihtimalini dile getirdiler. Resûl-i Ekrem, onlardan bu cinayeti Hayber yahudilerinin işlediğine dair elli defa yemin etmelerini istediğinde onlar yanında bulunmadıkları ve görmedikleri bir cinayet hakkında yemin edemeyeceklerini bildirdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber yahudilerin elli yeminle cinayet suçundan berat edeceğini açıkladı ve aradaki gerginliği gidermek için de maktulün diyetini beytülmâlden ödedi (Buhârî, "Diyât", 22; Müslim, "Ḳasâme", 1). Bir diğer rivayette Resûlullah'ın, yahudilerden elli erkeğe cinayeti işlemediklerine ve işleyeni de bilmediklerine dair yemin ettirerek diyet ödettiği, yahudilerin de, "Gerçekten o, nebîmiz Mûsâ'nın hükmettiğiyle hüküm vermiştir" dedikleri aktarılır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 123).

Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarında kasâme usulüyle diyete hükmedildiğine dair muhtelif rivayetler mevcutsa da kısasın uygulandığına dair rivayetlerin sıhhati ve içeriği tartışmalıdır (Buhârî, "Diyât", 22; "Meġāzî", 36; Ebû Dâvûd, "Diyât", 9; Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 37-44; Serahsî, XXVI, 109). İslâm toplumunda fıkhî düşüncenin gelişimine ve ekolleşmesine paralel olarak fakihler, kasâmenin

meşruiyetinden uygulanış şekline ve sonuçlarına kadar birçok yönünü tartışıp zengin bir doktrin geliştirmişler, bunun sonucu olarak da kasâme fıkıh literatüründe bu adı taşıyan bağımsız bir bölüm veya cinâyet bölümünün alt konusu olarak, ayrıca “eymân, nükūl, diyât, da‘vâ” gibi başlıklar altında dolaylı bilgiler verilerek ayrıntılı biçimde işlenmiştir.

Mahiyeti ve Çeşitleri. Aksi ispat edilmediği sürece kişilerin suçsuzluğu asıl olduğundan ceza yargılaması hukukunda delile dayalı ispat merkezî bir önem taşır. Klasik doktrinde beyyine denince şahitliğin anlaşılması ve ispata elverişli delillerin başında şahitliğin veya suçlunun itirafının gelmesi de ispatın açık ve mümkün olduğunca şüpheden uzak bir delile dayanması ilkesinin gereğidir. Ancak şahidin ve suç itirafının bulunmadığı durumlarda hakların zayi olmaması ve suçların önlenmesi için yardımcı delillere başvurulur. Yemin ve yeminden kaçınma bu yardımcı delillerden biri olup toplumda ahlâkî ve şahsî faziletlerin canlılığına da bağlı olarak belli bir ispat gücü taşır. Özel bir yemin türü olan kasâme, toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunmasında bölge halkının duyarlılık kazanması ve ortak sorumluluk bilincinin güçlenmesi, cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktulün yakınlarının acısının hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlatılması gibi önemli işlevler üstlenmiştir.

Kasâmenin İslâm döneminde cinayetlerde sorumluyu belirleme yöntemi olarak uygulama alanı bulması ve gerekçelendirilmesi de bu çizgide olmuş, bunun için fakihler kasâmenin genel ispat hukukundan bir istisna olduğu, genel kuralı tahsis ettiği, kıyasa ve suçların şahsîliği ilkesine aykırı düşse de kanların heder olmasını önleme amacıyla maslahata binaen ve Hz. Peygamber’in sünnetiyle meşruiyet kazandığı gibi açıklamalar yapmışlardır. Ancak kasâme fakihlerin büyük çoğunluğunca meşrû bir delil sayılsa da azınlığı teşkil eden bazı tâbiîn ve sonrası nesil âlimleri, kasâmeyi meşrû bir ispat vasıtası veya kısas ve diyete hüküm için yeterli sebep görmezler. Bu fakihler, kasâmenin genel ispat kurallarıyla çeliştiği ve olaya tanıklığı bulunmayan kimselerin yeminine dayalı olarak hüküm vermenin doğru olmayacağı görüşündedir (İbn Rüşd, II, 357-358; Şevkânî, VII, 41).

Kasâmenin mahiyeti ve işlevi konusunda Hanefîler’le cumhur arasında esaslı bir görüş ayrılığı mevcut olduğundan fıkıh literatüründe kasâmenin

iki farklı tanımına rastlanır. Hanefîler'e göre kasâme, bir bölgede bir kimse öldürülmüş olarak bulunduğunda bölge halkından elli erkeğin o kimseyi öldürmediğine ve öldüreni de bilmediğine dair Allah adına yemin etmesidir (Serahsî, XXVI, 106; Kâsânî, VII, 286). Zeydiyye ve İbâzıyye mezheplerinin görüşleri de bu çizgidedir. Buna göre kasâme suçu ispata yarayan bir delil değil, cinayet bölgesi insanlarına üzerlerindeki kısası gerektirici bir suç isnadını defetmek üzere tanınmış bir yemin hakkıdır. Buna doktrinde "nefy kasâmesi" adı verilir ve bu haliyle kasâme beyyinenin davacıya, yeminin de davalıya ait olması genel kuralına aykırı düşmez.

Mâlikî ve Şâfiîler ise kasâmeyi "maktulün yakınlarının edeceği elli yemin", Hanbelîler "cinayet davasında yapılan mükerrer yeminler" şeklinde tanımlar. Zâhirî ve Ca'ferî mezhepleri de bu grupta yer alır. Çoğunluğu teşkil eden bu fakihlerin tanımladığı şekliyle kasâme, maktulün velilerinin cinayeti belli bir şahsın işlediğine dair ettikleri elli yemin olup suçu ispata yarayan yeterli delil bulunmadığında başvurulmak üzere meşrû kılınmıştır. Buna da "ispat kasâmesi" adı verilir. Kasâmenin mahiyeti ve işlevi konusunda iki ekol arasındaki temel görüş ayrılığı kasâmenin uygulanış şartları, usulü ve hükümleri de dahil birçok konuda bir dizi farklı görüşün de kaynağını oluşturur.

Şartları. Fakihlerin çoğunluğuna göre kasâmeye sadece adam öldürme suçunda gidilebilir; ölümle sonuçlanmayan yaralamalarda ve diğer müessir fiillerde kasâme söz konusu olmaz. Zeydîler baştaki ağır yaralamalarda, Ca'ferîler organlara yönelik müessir fiillerde, İbn Kayyim el-Cevziyye mallara karşı işlenen cürümlerde de kasâmeyi mümkün görür. Maktulün kendiliğinden ölmediğinin ve haksız yere öldürüldüğünün bilinmesi yeterli olup öldürmenin kasten, kast benzeri veya hataen olması önemli değildir. Öte yandan cinayetin fâilinin meçhul olması veya kesin delille sabit olmaması da gerekir. Kasâme yardımcı bir ispat vasıtası olduğundan cinayeti işleyenin kimliği ve ona suç isnadı hakkında yeterli delil bulunduğunda kasâmeye gidilmez.

Fakihlerin çoğunluğuna göre öldürülen kimsenin can dokunulmazlığına sahip bulunması yeterli olup köle, zimmî veya deli gibi belli konularda ehliyeti kısıtlı kimselerden olması kasâmeye engel teşkil etmez. Mâlikîler

maktulün köle veya gayri müslim olması, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İbâzıyye mezhebi ise maktulün köle olması halinde kasâmeyi câiz görmezler.

Hanefîler, maktulün bir şahsın mülkiyet veya zilyedliği altındaki bir mahalde bulunmuş olmasını şart koşar, maktulün kamuya ait bir arazide bulunması halinde ise buralarda can güvenliğini sağlama devletin görevi olduğundan kasâmeye değil doğrudan hazineden diyet ödemesine gidilmesini savunurlar (Kâsânî, VII, 289). Kamuya ait çarşı ve caddeler, hapishaneler ve umuma açık mescidlerde işlenen fâili meçhul cinayetlerde de durum böyledir.

Hanefîler'e göre kasâmede fâilin meçhul olması, onu suçu ispat aracı olarak gören Mâlikî, Hanbelî ve Şâfiîler'e göre ise cinayet davasının muayyen bir şahıs aleyhinde açılması gerekir. İkinci gruptaki fakihlerin çoğunluğu davalının tek bir şahıs olmasını şart görürken bazıları birden fazla şahıs aleyhine açılmış davalarda da kasâmeye imkân tanır. Kasâmenin asıl amacı diyet sorumluluğunu belirlemek olduğundan Hanbelîler ve Şâfiîler hariç fakihler davalının tam eda ehliyetinin bulunması şartını genelde aramazlar.

İslâm hukukunun klasik doktrininde adam öldürme suçu temelde maktulün yakınlarına ait şahsî hakkın ihlâli olarak görüldüğünden kasâmede maktulün velilerinin davalı aleyhine dava açmış olmaları şartı aranmış, hatta fakihlerin önemli bir grubu kısasta olduğu gibi kasâmede de maktulün velilerinin tamamının bu yöndeki talebini gerekli görmüştür. Ayrıca davacıların davalı ve suç isnadı konusunda görüş birliği içinde olması da gerekir.

Kasâmenin şartları arasında belki de en tartışmalısı, ortada davacının suç iddia ve isnadını destekleyecek güçlü bir karînenin bulunması şartıdır. Hanefîler'in dışındaki çoğunluğun kasâme anlayışının bir parçası olarak gündeme getirilen bu şart doktrinde "levs" adıyla anılır ve "davacının iddiasını doğrulayan galip zan" şeklinde açıklanır. Bunun da öldürülenle davalılar arasında süregelen düşmanlık, maktulün ölüm öncesi yaptığı açıklama, cinayet fâiline ilişkin olarak halk arasında yaygın kanaat, bir âdil şahidin tanıklığı, bir şahsın üzerindeki boğuşma izi, çatışma sonrası vuku bulan ölüm gibi hayat tecrübelerinden çıkarılan örnekleri veya delil

yetersizliğinden kaynaklanan sebepleri vardır. Kasâme, delilin bulunmadığında gidilen ve genel ispat kurallarına aykırı düşen bir usul olduğundan fakihler levsin örneklendirmesine ve bu konuda bazı ölçütler geliştirmeye ayrı bir önem vermiş ve böylece ciddi hiçbir veri olmaksızın sırf davalının yeminine dayalı olarak hüküm verilmesini önlemek istemişlerdir (çeşitli örnekler için bk. Sümeyre Seyyid Süleyman el-Beyyûmî, s. 78-89). Hanefîler'in kasâmede davacıların ispat yeminine değil davalıların def yeminine itibar etmesi biraz da suç isnadında ve levs takdirinde objektif ve tatminkâr bir usulü korumanın zorluğunu görmüş olmaları sebebiyledir.

Usulü. Kasâmenin rüknü sayılan yeminlerin şekil şartları, yemin hak ve yükümlüğünde öncelik ve yeminden kaçınmanın sonuçları gibi hususlar kasâmenin mahiyet ve işlevi konusundaki iki farklı görüşe bağlı olarak fakihlere ve ekollere göre değişiklik gösterir. Hanefîler, Zeydî ve İbâzîler ile İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî gibi müctehidlere göre kasâmede yemin davalılara gerekir. Bu fakihler, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Sehl'in Hayber'de öldürülmesi hadisesinde önce davacılardan iki şahitten, sonra yahudilerden yemin istediği, onlar kaçınınca davacılardan yemin istediği rivayetini ve bu yöndeki sahâbe uygulamasını esas alır (Ebû Dâvûd, "Diyât", 9; Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 29, 35; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 120-122; hadisin farklı rivayetleri için bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 391-397), davalarda beyyine getirmenin davacıya, yeminin de davalıya gerektiği genel kuralına (Buhârî, "Rehn", 6; Tirmizî, "Aḥkâm", 12) dayanırlar. Buna göre yemin maktulün bulunduğu bölge halkından elli erkeğe yöneltilir ve yemin yükümlülüğünün tesbitinde de bir kimsenin cinayetin işlenmesi esnasında maktule yardım edebilecek durumda olması ölçüsü kabul edilir. Bunun için kadınlardan, küçük ve deli gibi edâ ehliyeti bulunmayanlardan yemin istenmezken fâsık ve gayri müslimler kasâmeye iştirak ederler.

Fakihlerin çoğunluğuna göre kasâmede yemin etme öncelikli olarak davacılara aittir. Bu görüş sahipleri yukarıdaki hadisede Resûl-i Ekrem'in önce davacılara yemin teklif ettiği, bir başka hadiste de kasâmeyi genel kuraldan istisna ettiği rivayetlerini esas alır, hatta yemine önce davacıdan başlanacağında icmâın bulunduğunu ileri sürerler (el-Muvaṭṭa',

“Ḳasâme”, 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 123; Şevkânî, VII, 44-45). Bu fakihlere göre yemin bir ispat aracı (hüccet) olduğundan yemin edecek olan kimsenin teklife muhatap olması yani akıllı ve bâliğ olması gerekir. Kadınların yemini Şâfiîler’e göre hem kasten hem de hatâen katillerde, Mâlikîler’e göre ise sadece hatâen katilde kabul edilir. Hanbelîler ise kasâmeyle ilgili hadiste elli erkeğin yemininden söz edilmesini delil alarak, ayrıca katil suçunda şahitliğe kıyas yaparak kadınların kasâmeye iştirakini doğru bulmazlar.

Kasâmede kural ilgili taraftan elli kişinin yemin etmesi olmakla birlikte iki ekole göre de şahıs sayısı elliden az olduğunda mevcutlar kalan yemini tekrar ederek yemin sayısını elliye tamamlar. Hanefîler’e göre maktulün velisinin davalılardan dilediği kimselere tekrar yemin ettirerek sayıyı tamamlatma hakkı vardır. Cumhura göre maktulün bir vârisi varsa onun elli yemini yeterli sayılmakla birlikte Mâlikîler kasten adam öldürmelerde en az iki vârisin bulunması şartını ararlar. Ahmed b. Hanbel’den bir rivayette maktulün vârisleri elliden az ise yemin en yakın asabe ile elliye tamamlanır. Ca‘ferîler’e göre kasten adam öldürmelerde elli, hatâende yirmi beş yemin gerekir. Organlara yönelik yaralama ve sakat bırakmalarda yemin sayısını cezanın tam diyete oranına göre tesbit edenlerin yanı sıra altı olarak belirleyenler de vardır. İbn Hazm, yemin edeceklerin sayısının elliden az olması halinde kasâmeyi geçersiz sayar.

Hanefîler’in önderlik ettiği birinci grup fakihlere göre davalılardan her biri maktulü öldürmediğine ve öldüreni de bilmediğine Allah’ın adını zikrederek yemin eder. Çoğunluğu teşkil eden ikinci gruba göre ise maktulün velileri Allah’ın adını anarak maktulü filân şahsın öldürdüğüne yemin ederler. Şâfiîler’e göre bu esnada katlin kasten mi hatâen mi olduğunun da belirtilmesi gerekir. Kaynaklarda, yemin esnasında hâkimin yalan yere yeminin kötü sonuçları hakkında ilgilileri uyarması, yeminin tekitli lafızlarla ve kalabalık bir topluluk önünde yapılması gibi müstehaplardan söz edilir; yeminlerin peşpeşe, ayakta veya oturarak yapılması gibi ayrıntılarda farklı görüşler vardır. Kasâme yeminleri yardımcı delil niteliği taşıdığından daha kuvvetli karşı delille çürütülebilir. Meselâ ispat kasâmesinde davalıların yemininden sonra sanık cinayetin işlendiği esnada başka bir bölgede olduğunu beyyine ile ispatladığında kasâmenin hükmü geçersiz olur.

Sonuçları. Kasâmede yeminden kaçınmanın da yemin etmenin de önemli hukukî sonuçları vardır. Bu ise yeminde hangi tarafa öncelik verileceğine göre değişen bir husustur. Hanefîler'e göre yeminde önceliği bulunan davalılar yemin ettiklerinde kısas düşer, fakat diyet ödemekle yükümlü olurlar. Kasâmenin istisnaî bir usul oluşunun bir sebebi budur. Davalılar yeminden kaçınırlarsa yemin edinceye veya suçu ikrar edinceye kadar hapsedilirler. Çünkü yeminden kaçınma tek başına kısasa hüküm vermeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Önemli bir hakkın askıda kalmasına da razı olunamaz. Bunun için davalılar bir seçim yapmaya zorlanır. Yeminde davacılara öncelik tanıyan cumhura göre ise davacıların yemin etmesiyle suç ispat edilmiş sayılır; onlar yemin etmeye yanaşmazlarsa davalılara yemin teklif edilir. Hanbelîler bunun için davacıların rızâsını ararlar. Davalılar yemin ederlerse beraat eder, yeminden kaçınacak olurlarsa diyet beytülmâlden ödenir. Cumhur arasında bu durumda diyeti davacıların ödeyeceği veya yeminden kaçınan davalıların yemin edinceye kadar hapsedileceği görüşleri de vardır.

Usulüne uygun şekilde tamamlanan kasâmenin hukukî sonucunun (hükmü) diyet mi kısas mı olacağı işlenen cinayetin türüne göre değiştiği gibi kasâmeyle kısasa hüküm verilmesinin cevazı da fakihler arasında tartışmalıdır. Mâlikîler, Hanbelîler, Zâhirîler, Ca‘ferîler, eski görüşünde İmam Şâfiî, Zührî, Ebû Sevr, Leys b. Sa‘d, Evzâî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî dahil fakihlerin önemli bir kesimi kasten öldürmelerde kasâme ile kısasa hüküm verilebileceği görüşündedir. Bu fakihler, Hz. Peygamber'in kasâmeyi kısas kasâmesi de dahil Câhiliye dönemindeki şekliyle devam ettirdiği ve kasâme ile kısas uyguladığı rivayetlerini (Müslim, "Ḳasâme", 7; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 122), Abdullah b. Sehl hadisesinde de, "Sizden elli kişi bir adam aleyhine yemin eder ve o ipiyle -tamamen-teslim edilir" dediğini delil alırlar. Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî, Süfyân es-Sevrî, Hanefîler, yeni görüşünde İmam Şâfiî, Zeydîler ve İbâzîler ise kasâme ile kısasa hüküm vermeyi doğru bulmaz ve kasten öldürmede de diyetin gerekeceğini söylerler. Delil olarak yine Resûl-i Ekrem'e, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlere isnat edilen bu yöndeki söz ve uygulamaları almışlardır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 127-129; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 391-396).

Kaynaklarda, kasâme konusunda kısas yanlılarını da karşı görüşte olanları da destekleyen sahâbe ve tâbiîne ait birçok görüş ve uygulama aktarılır (İbn Hazm, XII, 445-452). Ancak kısasa karşı çıkanların asıl göz önünde bulundurduğu kasâmenin zayıf bir delil olması ve böyle bir delile dayanarak kısas uygulamanın doğru olmayacağı, diyet cezasının can güvenliğini sağlamada yeterli sayılabileceği gibi hususlar olmalıdır. Kasâmenin suçu ispatta taşıdığı bu zaaf sebebiyledir ki kasâme ile kısasın verilebileceği görüşünde olanlardan Zührî, Ebû Sevr, İbn Hazm ve bazı Şâfiîler hariç çoğunluk kasâme sonunda sadece bir kişiye kısas uygulanabileceğini savunmuşlardır.

Kasâme sonucu diyete hüküm verildiğinde diyeti suçlunun kendisinin mi yoksa âkılesinin mi ödeyeceği ise cinayetin türüne ve mezheplere göre değişen bir konudur (bk. DİYET). Cinayetlerde öncelikle şahsî hakkın ihlâl edildiği kabul edildiğinden kasâme maktulün velilerinin açıkça veya delâleten ibrâ etmesiyle, şikâyetini geri almasıyla düştüğü gibi nisbeten zayıf bir delil olduğundan şahitlik ve ikrar gibi daha kuvvetli bir delille çatıştığında da kasâmeyle hüküm verilmez.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳasâme", 1-5, Buhârî, "Diyât", 22, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 27, "Meġāzî", 36, "Rehn", 6; Müslim, "Ḳasâme", 1, 7; Ebû Dâvûd, "Diyât", 9; Tirmizî, "Aḥkâm", 12; Nesâî, "Ḳasâme", 2; Abdürrezzâk es-Sanʿânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-Aʿzamî), Beyrut 1403/1983, X, 27-48; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 335-336; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VIII, 117-130; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1391/1971, XII, 441-493; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, II, 317-320; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 106-121; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 286-296; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 357-361; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 487-512; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VIII, 235-253; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 389-397; İbnü'l-Murtazâ, el-

Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1366/1947, V, 295-302; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 38-45; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 524-525; Sümeyre Seyyid Süleyman el-Beyyûmî, el-Ḳasâme ve aḥkâmühâ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1411/1990; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, IV, 208-217; Cemalettin Şen, İslâm Hukukunda Kasame (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. Crone, "Jāhilī and Jewish Law: The Qasāma", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IV, Jerusalem 1984, s. 153-201; "Ḳasâme", Mv.F, XXXIII, 166-182.

Ali Bardakoğlu

KÂSÂNÎ

(الكاساني)

Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191)

Hanefî fakihi.

Orta Asya’da Fergana bölgesinde Seyhun nehrinin kuzeyinde yer alan Kâsân’da (Kâşân) doğdu. Hocaları arasında daha sonra kayınpederi olan Alâeddin es-Semerkandî, öğrencileri arasında ise oğlu Mahmud ve el-Muḳaddimetü’l-Ġazneviyye adlı eserin müellifi Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî gibi âlimler bulunmaktadır. “Melikü’l-ulemâ” lakabıyla anılan Kâsânî’nin asıl şöhreti, Alâeddin es-Semerkandî’nin Tuḥfetü’l-fuḳahâ ͗ isimli kitabına yazdığı Bedâ ͗i ͑ u’ṣ-ṣanâ ͗i ͑ adlı şerhinden kaynaklanmaktadır. Bundan çok memnun kalan hocası bir fıkıh âlimi olan kızı Fâtıma’yı ona nikâhlamış ve mehir olarak da bu eseri kabul etmiştir. Özellikle bu evlilikten sonra Kâsânî, eşi ve kayınpederinin ortak fetva vermeye başladıkları kaydedilir (bk. FÂTIMA bint ALÂEDDİN es-SEMERKANDİYYE).

Çeşitli ilim yolculuklarına çıkan Kâsânî bir ara Konya’ya giderek Selçuklu Sultanı I. Mesud’un sarayında kalmış ve bu sırada bazı ilmî tartışmalara katılmıştır. Şa‘rânî nisbeli bir âlimle (İA, VI, 700) müctehidlerin ictihadlarında isabetli olup olmadıkları konusunda yapılan bir tartışmada adı geçen zat, Ebû Hanîfe’den her müctehidin kendi ictihadında isabetli olduğu görüşünün nakledildiğini ileri sürmüş, Kâsânî ise Ebû Hanîfe’den müctehidlerin ictihadlarında isabetli oldukları gibi hata da yapabileceklerinin ve yalnız birisinin isabet edeceğinin nakledilmiş olduğunu söylemiştir. Bu arada Kâsânî rakibinin görüşünün Mu‘tezile’ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırbacıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine sultan Kâsânî’nin Konya’dan uzaklaştırılmasını istemişse de vezirin araya girmesiyle Halep’te bulunan Nûreddin Mahmud Zengî’nin yanına elçi olarak gönderilmiştir (Kureşî, IV, 26; M. Râgıb et-Tabbâh, IV, 305-306). Bu olayın 541-543 (1146-1148) yılları arasında vuku bulmuş olması

muhtemeldir. Halep’te ilim adamları ve öğrenciler arasında büyük itibar gören Kâsânî, Zengî tarafından Halâviyye Medresesi’ne hoca olarak tayin edildi ve hayatının sonuna kadar burada ders verdi. Kâsânî 10 Receb 587’de (3 Ağustos 1191) Halep’te vefat etti ve makām-ı İbrâhim’in sağ tarafında bulunan hanımının kabri yanına defnedildi. Bu mezarlar zamanla önemli bir ziyaretgâh haline gelmiştir.

Kâsânî, özellikle Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ adlı eserindeki düzen ve sağlam mantık örgüsünden de anlaşılacağı üzere fıkıh ve fıkıh usulünde derin bilgi sahibiydi. Ayrıca devrinde yapılan kelâmî tartışmalardan uzak kalmamış ve bilhassa Mu‘tezile ile bid‘at ehline karşı mücadele etmiştir.

Eserleri. Kâsânî’nin bilinen en önemli eseri Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ* fî tertîbi’ş-şerâʾiʿdir (I-VII, Kahire 1327-1328; nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-X, Beyrut 1418/1997). Eser, Alâeddin es-Semerkandî’nin Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ına dayanan Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ adlı kitabının şerhi olarak kaleme alınmakla beraber klasik anlamda bir şerh olmayıp yepyeni bir sistemle yazılmıştır. Bu sebeple fıkıh tarihçileri arasında Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿin Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ ile şerhmetin ilişkisi tartışmalıdır. Bir taraftan Kâsânî’nin hocasının eserine tamamen sadık kaldığı ileri sürülüp onun bizzat hocasının nezâreti altında Tuḥfe’yi yeniden kaleme almış olması ihtimaline işaret edilirken (Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar, s. 125) diğer taraftan Tuḥfe ve Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ı ile karşılaştırıldığında gerek içerik gerekse metot bakımından müstakil bir kitap sayıldığı ve Tuḥfe’nin şerhi olarak gösterilmesinin doğru olmayacağı belirtilmiştir (Spies, XLI [1969], s. 20). Jochen Gentz, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿe dayanarak İslâm hukukunda kefalet konusunu incelemiştir (“Die Bürgschaft im islamischen Recht nach al-Kāsānī”, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenchaft, LXI [1960], s. 86-180).

Brockelmann Kitâbü’t-Teʾvîlât adlı bir eseri Kâsânî’ye izâfe ederse de (GAL, I, 465) onun belirttiği nüsha (Râgıb Paşa Ktp., nr. 32/4) Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî’ye ait Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’dır (krş. GAL, II, 262; Suppl., II, 280). Ayrıca es-Sulṭânü’l-mübîn fî uṣûli’d-dîn adında kelâmla ilgili bir eser daha Kâsânî’ye nisbet edilmiştir (Kureşî, IV, 27; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 996). Bu eserin el-Muʿtemed fi’l-muʿteḳad adıyla da anıldığı

belirtilir (Leknevî, s. 53).

BİBLİYOGRAFYA

Kâsânî, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1402/1982, I, 2-3; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ (nşr. M. Zekî Abdülber), Dımaşk 1377/1958, neşredenin girişi, I, 12-26; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 295-296; a.mlf., Buġyetü’ṭ-ṭaleb, s. 99-100; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, IV, 25-28; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 273-274; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 230, 371; II, 996; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 53, 158; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi’ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 273-274, 305-308; Serkîs, Muʿcem, II, 1540; Brockelmann, GAL, I, 465; II, 262; Suppl., I, 640, 643; II, 280; Îżâḥu’l-meknûn, I, 606; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 122-125; a.mlf., “el-Kâsânî Ebû Bekr b. Mes‘ûd”, İslâm Düşüncesi, II/6, İstanbul 1968, s. 371-374; Von Otto Spies, “Istanbuler Handschriften zu dem Rechtswerk Badāʾiʿ assanāʾiʿ des Kāsānī”, Isl., XLI (1969), s. 18-26; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1969 à 1973”, MIDEO, XII (1974), s. 129-130; Heffening, “Kâsânî”, İA, VI, 373-374; a.mlf. - Y. L. de Bellefonds, “al-Kāsānī”, EI² (İng.), IV, 690; Osman Turan, “Kılıç Arslan II”, İA, VI, 700.

Ferhat Koca

KÂSÂNÎ, Ahmed

(أحمد الكاساني)

Ahmed b. Celâliddîn el-Kâsânî (ö. 949/1542)

Nakşibendî şeyhi.

866'da (1461) Fergana bölgesinde yer alan Ahsîkes'in Kâsân kasabasında dünyaya geldi. Bir seyyid ailesine mensup olduğundan "mahdûm-ı a'zam" diye anılır. Gençliğinde medrese tahsili yaparken mânevî bir cezbe ile ruhî sıkıntıya düştüğü kaydedilen Kâsânî, çevresindeki insanlardan derdine çare bulamayınca bir tavsiye üzerine Taşkent'e gidip Nakşibendî şeyhi Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Muhammed Kādî'ye intisap etti. On iki yıl şeyhinin sohbetlerine katılıp kendisine hizmet ettikten sonra icâzet alarak memleketine döndü. Fakat Kâsân'daki kargaşadan usandığı için Semerkant'a göç edip şehrin yakınlarındaki Dehbîd köyüne yerleşti. Zaman zaman Buhara, Ahsîkes ve Semerkant'a gidip gelmekle birlikte genellikle Dehbîd'de oturdu. 21 Muharrem 949'da (7 Mayıs 1542) burada vefat etti.

O dönemde bölgeye hâkim olan Şeybânî hanları ile sıkı ilişkiler içine giren Ahmed el-Kâsânî, Risâle fî beyâni Silsile-i Naḳşibendiyye adlı eserini Şeybânîler'den Canı Beg'in isteği üzerine kaleme aldı. İskender ve İsfendiyâr hanlardan himaye gördü. Kendisine intisap eden Ubeydullah Han onunla daha sık

görüşebilmek için evinin yanında ona bir ev tahsis etti. Kâsânî de Ubeydullah Han'ın bazı rubâîlerini şerhetti. Ayrıca Bâbür'ün yazdığı birkaç beyti Kâsânî'ye gönderdiği, Kâsânî'nin bunları şerhettiği ve "Risâle-i Bâbüriyye" adını vererek Bâbür'e iade ettiği belirtilmektedir.

Nakşibendiyye tarikatının Kâsâniyye kolunun kurucusu olan Kâsânî, Nakşibendî geleneğine aykırı tavır ve tercihleri sebebiyle zaman zaman tenkide uğramışsa da bu tercihlerinden vazgeçmemiş, cehrî zikre ve semâa izin vermiştir. Başı açık olarak dolaşmak, sohbetlerde kasideler okuyup

vecde gelmek, teheccüd namazlarını cemaatle kılmak, ikindi namazından sonra istiğfarı cehrî olarak yapmak Kâsânî'nin eleştiriye uğrayan uygulamalarındandır. Müridlerin kabiliyetlerine göre eğitilmeleri gerektiğini savunmuş, bu sebeple bazılarını hafî, bazılarını cehrî zikirle yetiştirmiştir. İlk dönem Nakşibendî şeyhlerinin çoğu gibi vahdet-i vücûdu benimsemiş, eserlerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sinden sık sık alıntılar yapmıştır.

Aynı dönemde yaşayan diğer bazı Nakşibendî şeyhleri hakkındaki bilgiler sınırlı olduğu halde Kâsânî'nin sözlerini ve menkıbelerini ihtiva eden beş ayrı eserin yazılmış olması onun şöhret ve etkisini gösteren önemli bir husustur. Bunda seyyid ailesine mensup olmasının yanında Hâce Ubeydullah Ahrâr'dan sonra Orta Asya'nın en mühim tarikatı olma sürecine giren Nakşibendiyye'nin bir temsilcisi oluşunun da etkisi vardır. Hakkındaki Farsça menâkıbnâmeler şunlardır: Dost Muhammed Ahsîkesî, Silsiletü'ṣ-ṣıddîḳīn ve enîsü'l-ʿâşıḳīn (İÜ Ktp., FY, nr. 691, vr. 1b-93a); Kāsım b. Muhammed Safâyî Kâtib, Enîsü'ṭ-ṭâlibîn (Tahran Üniversitesi Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 1106, s. 168-403); Muhammed Saîd Buhârî, Cemerâtü'ş-şevḳ (Gencbahş Ktp. [İslâmâbâd], nr. 12528, vr. 1b-227b); Ebü'l-Bekā b. Hâce Bahâeddin b. Mahdûm-ı A'zam, Câmiʿu'l-maḳāmât (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 9339, vr. 1b-205a); Hâfız İbrâhim, Menâḳıb-ı Maḫdûm-ı Aʿẓam.

Ahmed el-Kâsânî tasavvufî konular üzerine otuz civarında Farsça risâle kaleme almıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmua (FY, nr. 649, vr. 1b-250b) sırasıyla şu eserlerini ihtiva etmektedir: Esrârü'n-nikâḥ, Risâle der Semâʿ, Risâle-i Vücûdiyye, Âdâbü's-sâlikîn, Âdâbü'ṣ-ṣıddîḳīn, Gencnâme, Bükâʾiyye, Naṣîḥatü's-sâlikîn, Sevâdü'l-vech fi'd-dâreyn, Tenbîhü's-selâṭîn, el-Veledü sırru ebîhi, Nefaḥâtü's-sâlikîn, Risâle-i Ẕikr, Şerḥ-i Rubâʿiyyât-ı ʿUbeydullāh Ḫân, Risâle fî beyâni Silsile-i Naḳşibendiyye, Şerḥ-i Çehâr Kelime, Silsiletü'ṣ-ṣıddîḳīn, Risâle-i Bıṭṭîḫıyye, Mirʾâtü'ṣ-ṣafâ, Zübdetü's-sâlikîn ve tenbîhü's-selâṭîn, Gül-i Nevrûz, Miʿrâcü'l-kâmilîn, Mürşidü's-sâlikîn, Vâkıʿa-i Ḥaḳḳāniyye, Risâle-i Bâbüriyye. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndeki (Taşkent) mecmuada (nr. 10626) yukarıdakilerin yanında Risâle-i ʿİlmiyye, Tenbîhü'l-ʿulemâʾ, Risâle-i Fenâʾiyye ve Risâle-i Şeybiyye adlı eserleri bulunmaktadır. Aynı kütüphanedeki Risâle der

Menâḳıb-ı H̱âce ʿAbdülḫâliḳ-ı Ġucdüvânî de ona nisbet edilmektedir. Bunlardan Gül-i Nevrûz ve Gencnâme yayımlanmıştır (bk. bibl.). Sachiko Murata Esrârü'n-nikâḥ'ı tanıtan bir makale yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed el-Kâsânî, Gül-i Nevrûz (nşr. Leyla Pijûhende, Maḳālât ve Berresîhâ içinde), sy. 63, Tahran 1377 hş./1998-99, s. 197-237; a.mlf., Gencnâme (nşr. Seyyid Sirâceddin, Dâniş içinde), sy. 53, İslâmâbâd 1377/1998, s. 9-37; a.mlf., Risâle-i Bâbüriyye, İÜ Ktp., FY, nr. 649, vr. 239b-240a; a.mlf., Tenbîhü's-selâṭîn, İÜ Ktp., FY, nr. 649, vr. 119a-120b; Risâle der Nesl-i Maḫdûm-ı Aʿẓam, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1606, vr. 1b-4a; Muînüddin b. Hâvend Mahmûd, Kenzü's-saʿâdet, Gencbahş Ktp., nr. 739, s. 732-734; Muhammed Sâdık-ı Dihlevî, Ṭabaḳāt-ı Şâhcihânî, British Museum, MS Or. 1673, vr. 165b; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 176; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 400-401; Hasan-ı Nisârî, Müẕekkir-i Aḥbâb (nşr. Muhammed Fazlullah), Delhi 1969, s. 26-27, 92; A. Vámbéry, History of Bokhara, Nendeln 1979, s. 299-300; Münzevî, Fihristi Nüsḫahâ-yi H̱aṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Gencbaḫş, İslâmâbâd 1979, II, 662-675; Sachiko Murata, "Mysteries of Merriage: Notes on a Sufi Text", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 343-351; Ş. Z. Babahanov - Abdülaziz Mansur, Nakşbendîya Tarikatıga Âid Kolyazmalar Fihristi, Taşkent 1993, s. 45-59, 107; Kâmilhan Kattaev, Maḫdûm-ı Aʿẓam ve Dehbîd, Semerkant 1994, s. 19-20, 24-57; Ârif Nevşâhî, "Ahmed Kâsânî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî der Âsyâ-i Merkezî, Tahran 1375 hş./1996, s. 55-56; Abdüşşekûr Reşâd, "Dû Nükte-i Şâyân-ı Teveccüh ve Taṣḥîḥ", Âryânâ, XXIX/6, Kâbil 1350, s. 67-76; A. F. Buehler, "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy", Journal of Islamic Studies, VII/2, Oxford 1996, s. 210; J. Fletcher, "Aḥmad Kāsānī", EIr., I, 649.

Necdet Tosun

KÂSÂNİYYE

(الكاسانيّة)

Nakşibendiyye tarikatının Ahmed el-Kâsânî’ye (ö. 949/1542) nisbet edilen bir kolu.

Ahmed el-Kâsânî’nin faaliyetleriyle bilhassa Fergana, Semerkant ve Buhara’da temelleri atılan Kâsâniyye onun vefatından sonra halifeleri yoluyla Orta Asya’da, Doğu Türkistan, Kuzey Hindistan, Belh, Şam ve İstanbul’da yayılma imkânı bulmuştur. Dehbîdiyye adıyla da anılan Kâsâniyye’nin yükselişi ve şehirlerde etkinlik kazanması Orta Asya’da Kübreviyye ile Yeseviyye’nin zayıflamasına yol açmış, hatta bu yükseliş diğer bazı Nakşibendî kollarına ancak küçük kasabalarda tutunabilme imkânı vermiştir.

Tarikatın usul ve âdâbı klasik Nakşî geleneğine benzemekle birlikte bazı değişiklikler ihtiva etmektedir. Müridlere kabiliyetlerine göre farklı esmâ tavsiye edilebilir. Hatta bazıları için semâ, halvet, cehrî zikir ve riyâzete de izin verilebilir. Kâsâniyye’de günlük evrad, seher vakti yetmiş defa tekrarlanan “estağfirullah” ve üçer defa tekrarlanan tövbe mahiyetindeki dualarla başlar. Bu istiğfar, ikindiden sonra da cehrî olarak yapılır. On iki rek‘at kılınan teheccüd namazının arkasından muhtelif virdler okunur. Sabah namazının ardından zamanı geldiğinde iki rek‘at işrak ve on iki rek‘at duhâ namazı kılınır ve kelime-i tevhîd ile meşgul olunur. Klasik Nakşibendî geleneğinde olduğu gibi Kâsâniyye’de de sohbet, râbıta ve edep önemli unsurlar arasındadır.

Kâsâniyye tarikatı İshâkıyye, Âfâkıyye, Cûybâriyye adlı kollara ayrılmıştır. Bunların dışında müstakil bazı Kâsânî şeyhleri de vardır.

İshâkıyye. Kâsâniyye’nin Ahmed el-Kâsânî’nin halifelerinden Mevlânâ Lutfullah Çûstî ile (ö. 979/1571-72) başlayan koludur. Mevlânâ Lutfullah, Ahsîkes’in Çûst köyünde doğdu, Semerkant’ta tahsil görürken Muhammed Kādî’ye, onun ölümünden sonra da Ahmed el-Kâsânî’ye intisap etti.

Kâsânî’nin vefatı üzerine halifesi olarak Semerkant’ta irşada başlayan Lutfullah, Kübrevîler’le tartıştığı için dönemin idarecisi Ebû Said Han’a şikâyet edildi ve han tarafından cezalandırıldı. Bu olaydan sonra memleketi Çûst’a dönüp orada vefat

eden Lutfullah’ın yerine Ahmed el-Kâsânî’nin oğlu Hâce İshak geçti. Sülûkünü Mevlânâ Lutfullah’ın yanında tamamlayıp Doğu Türkiskan’da irşad faaliyetine başlayan Hâce İshak, Kâşgar Valisi Muhammed Han da dahil olmak üzere birçok mürid edindi. Yarkent, Kâşgar, Hoten ve Aksu’da on iki yıl kadar Nakşibendîliği yaydıktan sonra memleketi Semerkant’a döndü ve orada vefat etti (ö. 1008/1599-1600). Hâce İshak’a nisbetle Kâsâniyye’nin bu koluna İshâkıyye ya da Karadağlık Hâceleri adı verilmiştir. Hayatına dair Muhammed İvaz tarafından Żiyâʾü’l-ḳulûb adıyla bir eser kaleme alınmıştır. Hâce İshak vefatından önce oğlu Şâdî’yi Yarkent’e halife olarak tayin etmişti. Sonraki yıllarda tarikatın önde gelen isimlerinden Dânyâl ve Şuayb siyasî olaylar yüzünden Keşmir’e kaçmak zorunda kaldılar. Bu kola mensup birçok kişinin öldürüldüğü olaylarda Kâsâniyye’nin diğer kolu olan Âfâkıyye’nin önde gelen ismi Hidâyetullah Âfâk ve karısı Hânum Pâdişâh’ın parmağı olduğu öne sürülmektedir. 1132’lerde (1720) Doğu Türkistan’a yönetici olan Dânyâl’ın vefatı üzerine bölgedeki şehirler oğulları arasında taksim edildi ve bundan sonra İshâkıyye’nin siyasî yönü ön plana çıkmaya başladı. Muhammed Sâdık Kâşgarî’nin Teẕkire-i ʿAzîzân, Şah Mahmûd b. Mirzâ Fâzıl Curâs’ın Enîsü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserleri bu kola mensup şahsiyetler hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Hâce İshak’ın önde gelen halifelerinden Hâvend Mahmûd Lâhûrî (ö. 1052/1642), Keşmir’deki Sünnîler’in liderliğini üstlenip Şiîler’le mücadeleye girişmiş, daha sonra Lahor’a gelip orada vefat etmiştir. Hâce Muînüddin’in Kenzü’s-saʿâde ve Mirʾât-ı Ṭayyibe adlı eserlerinde hayatı hakkında geniş bilgi vardır. Silsilesi oğlu Hâce Muînüddin ve Muhammed Ebû Saîd Belhî tarafından sürdürülmüştür. Bu son şahıs Abdülganî en-Nablusî’nin Nakşî şeyhidir.

Âfâkıyye. Ahmed el-Kâsânî, oğlu Hâce Kelân Muhammed Emîn’i yerine postnişin olarak bırakmıştı. Ancak Muhammed Emîn, kendini bu işe lâyık görmediği için babasının halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî’ye intisap etti. Yirmi iki yıl onun sohbetinde bulunduktan sonra icâzet alıp Dehbîd’e döndü ve irşada başladı. Kâsânî’nin Hâce İshak dışında bütün

oğulları ona intisap etti. Hâce Kelân, Dehbîd'de vefatı esnasında oğlu Hâce Hâşim Dehbîdî'yi halife olarak bıraktı. Hâce Hâşim de iki önemli halife yetiştirdi. Bunlardan biri kardeşi Hâce Yûsuf, diğeri Muhammed Hatib Sîvincî'dir. Sîvincî yoluyla devam eden silsileye mensup olan Mehmed Niyaz Buhârî, XVIII. yüzyılda İstanbul'a gelip bir süre irşadla meşgul oldu ve üç halife bırakarak Kâsâniyye'nin Anadolu'da yayılmasına katkıda bulundu. Bu halifeler, Üsküdar Alaca Minare Tekkesi şeyhi Hacı Hüseyin Dede (ö. 1173/1759), Kanlıca Atâullah Efendi Tekkesi şeyhi Mehmed Atâullah Efendi (ö. 1203/1789) ve Mustafa Müstakim Niyâzî'dir. Hâce Kelân'ın diğer oğlu Yûsuf, ağabeyi Hâce Hâşim'den icâzet alıp oğlu Hidâyetullah Âfâk Hâce ile Kâşgar'a gitti. Bölgenin yöneticisi Abdullah Han'ın oğlu Yulbârs'tan büyük ilgi gören Hâce Yûsuf'un vefatından sonra bu kolun liderliği oğlu Âfâk Hâce'ye (Apak Hoca) geçti. Âfâk Hâce 1678'de Kalmuklar'ın desteğiyle Kâşgar emîri oldu. Oğulları Yahyâ ve Mehdî Kâşgar'da valilik yaptılar. Ancak silsilesi Ma-Tai Baba ve Mevlânâ Azhar Kâşgarî tarafından devam ettirildi. Ma-Tai Baba ve halifesi Ma-Lai Çih (ö. 1753) tarikatın Çin ve özellikle Tibet'te yayılmasını sağladılar. Âfâk Hâce'ye nisbetle Âfâkiyye veya Akdağlık Hâceleri diye de bilinen bu kol günümüzde hâlâ etkindir. Mevlânâ Azhar Kâşgarî, İstanbul Eyüp'teki Kâşgarî Tekkesi'nin ilk şeyhi olan Abdullah Nidâî'nin (ö. 1174/1760-61) şeyhidir. Bu tekke XX. yüzyılın başlarına kadar Kâsâniyye tarikatına mensup şeyhlerce idare edilmiş, daha sonra Hâlidiyye koluna geçmiştir. Hidâyetullah Âfâk Hâce ve müridleri hakkında Hâlüddin Kâtib Yârkendî'nin Hidâyetnâme ve Muhammed Sâdık Yârkendî'nin Mecmûʿatü'l-muḥaḳḳıḳīn adlı eserlerinde bilgi bulunmaktadır.

Cûybâriyye. Ahmed el-Kâsânî'nin halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî (ö. 971/1563) önce Muhammed Kādî'ye, onun vefatı üzerine Ahmed el-Kâsânî'ye intisap ederek on iki yıl hizmetinde bulundu ve halifesi oldu. Tarikatı Buhara civarında yayan Cûybârî, yerini oğlu Hâce Kelân diye bilinen Hâce Sa'd'a bıraktı. Gerek Muhammed İslâm Cûybârî gerekse Hâce Sa'd, Şeybânîler'den İskender Han'ın oğlu Abdullah Han ile yakın ilişkiler kurdular. Bedreddin Keşmîrî'nin Ravżatü'r-rıżvân adlı eserinde Cûybârî, Muhammed Tâlib'in Maṭlabü'ṭ-ṭâlibîn'inde hem Cûybârî hem de oğulları hakkında geniş bilgi mevcuttur. Cûybarî ailesine ait bazı belgeler Bertel's tarafından neşredilmiştir. Cûybârî'nin önde gelen halifelerinden Emîr Yûnus Muhammed Sûfî (ö. 961/1554) Merv'e giderek

tarikatı orada yaymış. Merv Valisi Pâyende Muhammed Sultan da ona intisap etmiştir. Emîr Yûnus'un menkıbeleri Bedreddin Keşmîrî'nin Sirâcü'ṣ-ṣâliḥîn adlı eseriyle günümüze ulaşmıştır. Kâsâniyye, Cûybârî'nin halifelerinden Hâce Ahmed Sâdık Taşkendî (ö. 994/1586) tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Taşkendî önce Ahmed el-Kâsânî'ye, onun vefatı üzerine Muhammed İslâm Cûybârî'ye intisap ederek icâzet aldı ve Taşkent'te irşada başladı. Hâce İshak Dehbîdî'den de teberrüken icâzet alan Taşkendî daha sonra İstanbul'a göç etti ve Fâtih Camii yakınındaki Emîr Buhârî Tekkesi'ne şeyh oldu. Kendisinden sonra yerine sırasıyla oğlu Ziyâeddin Ahmed ve yeğeni Hâce Fazlullah geçti. Bu tekke XIX. yüzyılın başlarına kadar bu ailenin idaresinde kalmıştır.

Ahmed el-Kâsânî'nin Dost Muhammed Ahsîkesî ve Hord Azîzân Belhî adlı iki önemli halifesi daha vardır. Bunlardan Belhî tarikatın Belh'te yayılmasındaki katkısı sebebiyle daha önemlidir. Onun silsilesi, İbn Yemîn diye bilinen Mevlânâ Eke Şibirgânî (ö.1004/1595-96) ve Pâyende Muhammed Ahsîkesî (ö. 1010/1601-1602) tarafından sürdürülmüştür. Hord Azîzân Belhî'nin Şibirgânî'den sonra sırasıyla Muhammed Arab Belhî, Seyyid Şerîf Mîr Kelân Belhî ve Ahmed en-Nahlî el-Mekkî (ö. 1130/1718) yoluyla devam eden silsilesi tarikatın Şam ve civarında yayılmasında etkili olmuştur. Hord Azîzân Belhî'nin diğer halifesi Pâyende Muhammed Ahsîkesî'nin hayatı ve menkıbeleri Bâkī Muhammed Şikârî'nin Maḳāmâtü'l-ʿârifîn adlı eseriyle günümüze ulaşmıştır. Pâyende'nin halifelerinden Derviş Azîzân Gucdüvânî'den icâzet alan Şah Saîd Pelengpûş Gucdüvânî (ö. 1110/1698) Hindistan'da faaliyet göstermiştir. İstanbul Üsküdar'daki Bülbülderesi yakınlarında Özbekler Tekkesi'ni kuran Şeyh Haydar Taşkendî (ö. 1112/1700) Şah Saîd Pelengpûş'un halifesidir. Resâ mahlasıyla Farsça ve Türkçe şiirler yazan Şeyh Haydar'dan sonra tekkede Mehmed Niyaz (ö. 1116/1704) postnişin olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed el-Kâsânî, Âdâbü's-sâlikîn, İÜ Ktp., FY, nr. 649, vr. 46a-b; Mevlânâ Lutfullah, Risâle der Ṭarîḳ-ı Ḫ̮âcehâ-yı Büzürg, Beyazıt Devlet Ktp.,

Veliyyüddin Efendi, nr. 3229, vr. 52b-62b; Muhammed Müftî Taşkendî, Menâḳıb-ı Mevlânâ Luṭfullah, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 5785; Muhammed Rahîm, Sirâcü’s-sâlikîn, a.y., nr. 629, vr. 96a-b; Muhammed İvaz, Żiyâʾü’l-ḳulûb, a.y., nr. 71; Muhammed Tâlib, Maṭlabü’ṭ-ṭâlibîn,

a.y., nr. 80, vr. 1b-231a; Bâkī Muhammed Şikârî, Maḳāmâtü’l-ʿârifîn, a.y., nr. 1344, vr. 164b-275a; Bedreddin Keşmîrî, Ravżatü’r-rıżvân ve ḥadîḳatü’l-ġılmân, a.y., nr. 2094, vr. 1b-558a; a.mlf., Sirâcü’ṣ-ṣâliḥîn (İslâmâbâd), Gencbahş Ktp., nr. 1085, s. 1-421; Muhammed Sâdık Kâşgarî, Dürrü’l-maẓhar, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 45, vr. 1b-152b; Muhammed Tâhir Hârizmî, Silsile-i Naḳşibendiyye, a.y., nr. 69, vr. 160a, 162b-175a, 214b-216a, 218a-220a; Seyyid Şerîf Râkım, Târîḫ-i Râḳım (Leningrad), l’Institut des Langues Orientales, MS Pers., nr. 420, vr. 140b, 201a, 208a, 213a, 237a; Hâlüddin Kâtib Yârkendî, Hidâyetnâme, British Museum, MS Oriental, nr. 8162; Muhammed Hâşim-i Kişmî, Nesemâtü’l-ḳuds (nşr. Münîr-i Cihân Melik, doktora tezi, 1375 hş./1996), Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 254-315; Ebû Tâhir Semerkandî, S̱emeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343 hş., s. 89-90, 112-114, 123; Nâsıruddin Buhârî, Tuḥfetü’z-zâʾirîn (nşr. Molla Muhammedî Mahdûm), Buhara 1910, s. 60-61, 112, 116-117; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 49-50; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 77b-79b; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ, Kanpur 1312/1894, I, 621-629, 643-645; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 50, 68; Bertel’s, İz Arhiva Şeyhov Dcuybari, Moskova 1938; Kasım Kufralı, Nakşibendîliğin Kuruluşu ve Yayılışı (doktora tezi), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 337, s. 176-179; S. A. A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in Northern India, Agra 1965, s. 182-185; J. F. Fletcher, “Central Asian Sufism and Ma Minghsin’s New Teaching”, Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference (ed. C. Chiehhsien), Taipei 1975, s. 80-81, 86-90; a.mlf., “Confrontations between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the Diyā’al-Qulūb”, Tractata Altaica (ed. W. Heissig), Wiesbaden 1976, s. 167-174; a.mlf., “The Naqshbandiyya in Nortwest China”, Studies on Chinese and Islamic Inner Asia (ed. B. F. Manz), Hampshire 1995, XI. bl., s. 1-46; R. D. McChesney, Waqf in Central Asia, Princeton 1991, s. 43, 69-70, 137, 224; D. Le Gall, The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidī Phase: A Study in Islamic

Religious Culture and its Transmission, Princeton 1992, s. 73-76; I. Togan, “The Khojas of Eastern Turkestan”, Muslims in Central Asia (nşr. Jo-Ann Gross), Durham 1992, s. 134-148; H. G. Schwarz, “The Khwājas of Eastern Turkestan”, CAJ, XX/4 (1976), s. 266-296; H. Masami, “Islamic Saints and Their Mausoleums”, Acta Asiatica, XXXIV, Tokyo 1978, s. 79-105; T. Zarcone, “Sufism from Central Asia among the Tibetan in the 16-17th Centuries”, The Tibet Journal, XX/3, Dharamsala 1995, s. 96-114; D. DeWeese, “The Mashāikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links Between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions”, Journal of Islamic Studies, VII/2, Oxford 1996, s. 201, 203; R. Foltz, “The Central Asian Naqshbandī Connections of the Mughal Emperors”, a.e., VII/2 (1996), s. 233-239; Azmi Bilgin, “Abdullah Nidâî ve İki Şiiri”, TDED, XXVII (1997), s. 60-65; Bakhtiyor Babajanov, “Mawlānā Luṭfullah Chūstī: An Outline of His Hagiography and Political Activity”, ZDMG, 149/2 (1999), s. 246-249; Hamid Algar, “Dahbīdīya”, EIr., VI, 585-586.

Necdet Tosun

KASAP

Kelimenin aslı Arapça kassâb olup “hayvan kesme işini devamlı surette yapan, bunu meslek edinen kimse” demektir. Bu meslek erbabına aynı anlamda cezzâr ve lahhâm da (et satan) denilir. Türkler kasap karşılığında etçi kelimesini kullanmışlardır (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, II, 48-49).

Hayvancılıkla geçinen göçebe toplumlarda kadın erkek hemen her fert hayvan kesip yüzmede tecrübe sahibi olduğu için kasaplık genelde yerleşik düzende görülen bir meslektir. Vahye dayanan dinlerde hayvanlardan hangilerinin yenileceği ve bunların nasıl kesilip yüzüleceği hakkında birtakım esaslar belirlenmiştir (bk. HAYVAN). İslâm toplumlarında ihtisap müesseselerinin kasaplık mesleğine getirdiği kurallar da Kur’an ve Sünnet kaynaklıdır. Hz. Peygamber’in ashabı içinde Hâlid b. Esîd b. Ebü’l-Îs el-Ümevî, Kirâm, Zübeyr, Amr b. Âs ve Âmir b. Küreyz’in kasaplık yaptıkları rivayet edilir (Abdülhay el-Kettânî, II, 327). Ayrıca köleler içinde de mesleği kasaplık olanlar vardı (Buhârî, “Büyûʿ”, 21). Zorunlu ihtiyaçların gerektirdiği her sanatın Kur’an’da bir dayanağı bulunduğunu söyleyen Kettânî kasaplık için de “... -henüz canlı iken-kestikleriniz hariç ...” (el-Mâide 5/3) âyetini kaynak göstermektedir (et-Terâtîbü’l-idâriyye, III, 6).

Tarihî kaynaklarda kasaplık konusu daha çok hisbe ile birlikte geçer. Etin temel gıda maddelerinden olması ve çabuk bozulması satışında bazı hassasiyetleri gerektirir. Bu sebeple her dönemde kasapların istenen sağlık şartlarına uyup uymadıkları kontrol edilmiştir. Hz. Ali mûtat aralıklarla çıktığı çarşı pazar denetimlerinde kasaplara da uğrardı. Onun hayvanların yüzülmeden önce üflenerek şişirilmelerini yasaklaması (İbn Ebû Şeybe, V, 8), sağlık şartlarına uyma konusunda duyulan hassasiyetin bir göstergesidir. Hisbe teşkilâtının kurulmasından sonra denetimleri muhtesib yapmaya başlamıştır. Muhtesibin görevleriyle ilgili eserlerde kasaplarda aranan özellikler ve uymaları gereken kurallar belirtilmiştir. İslâm toplumunda kasaplık yapacak kişilerin müslüman, ergenlik çağına gelmiş, akıllı ve sağlıklı olmaları istenir. Her ne kadar sahâbe müfessirler, “Kitap ehlinin yiyeceği sizin için helâl kılındı ...” (el-Mâide 5/5) âyetindeki “yiyeceği” kelimesini “kestikleri” şeklinde yorumlamışlarsa da (Elmalılı, III, 1577) Hz.

Ömer kumandanlarına kasaplık ve sarraflık gibi hassas meslekleri kastederek, “İşlerinizde hıristiyanları çalıştırmayın” tâlimatını göndermiştir. Bunun sebebi, müslümanlar arasında söz konusu meslekleri icra edecek kimselerin bulunması ve gayri müslimlerin İslâm’a uymayan işlerine müslümanları karıştırmalarını ve dine zarar vermelerini önlemektir (İbn Rüşd, IX, 352-353). Osmanlılar da benzer kararlar almışlar ve yahudileri müslümanlara et satmaktan menetmişlerdir (Kazıcı, s. 103-104). Zimmîler domuz eti de satmalarından dolayı ancak kendileri için kasaplık yapabilirlerdi.

Kasaplarla ilgili denetim kesimlik hayvanların temini sırasında başlardı ve buna göre kesilmiş hayvan yani et karşılığında canlı hayvan satın alınması yasaktı. Muhtesib veya bir adamı hayvan kesilirken orada bulunur ve Allah’ın adının anılması, hayvanın eziyet etmeden yatırılıp bağlanması, bıçağın keskin ve kesim yerinin temiz olması, Hz. Peygamber’in Allah’ın her işte iyiliği, güzelliği farz kıldığı, öldürürken dahi bunun göz önünde tutulması gerektiği yolundaki hadisine (Müslim, “Ṣayd”, 57) uyulup uyulmadığı ve bir hayvan kesilirken diğerlerinin onu

görmemesi için tedbir alınıp alınmadığı hususlarına dikkat eder, sünnete uygun kesim yapmayanlar cezalandırılırdı. Kesilen hayvanın yüzülmesi sırasında da gereken hassasiyetin gösterilmesi istenir, hayvanın canı çıkmadan paçalarının kesilmesi ve yüzmeye başlanması hoş görülmezdi. Hz. Ömer Medine’de, kesilen hayvanın soğumadan yüzülmemesi konusunda dellâl bağırtmıştı (İbnü’l-Uhuvve, s. 99). Kasapların dükkân önünde kesim yaparak halkı rahatsız etmelerine izin verilmez, başka yerde kesilen hayvanların dükkâna taşınması sırasında da buna dikkat edilmesi istenirdi. Ayrıca dükkân ve çevrenin temizliğine özen gösterilmeli, kelle, iç yağı, işkembe, bağırsak ve kemikleri insanların gelip geçtikleri yerlere atarak pis kokuya, sinek ve haşaratın üremesine sebep olunmamalı idi.

Kasap müşteriye semiz hayvan gösterip zayıf ve hastalıklısını kesip satamaz, ayrıca keçi ve koyun etini karıştıramazdı. Bunun için keçi etinin üzerine za‘feran sürülmesi veya ayrı kütükler kullanılması tavsiye edilirdi. Kütükler sert ağaçtan olmalı ve her zaman temiz tutulmalı, iş bitiminde sinek ve haşarat konmaması, kedi köpek gibi hayvanlar tarafından kirletilmemesi için iyice temizlenip tuzlandıktan, tuz bulunamadığında

üzerine öğütülmüş üşne (işnân “bir tür ağaç yosunu”) serpildikten sonra hurma lifinden veya hasırdan örülmüş bir örtüyle örtülmeli idi. Osmanlılar döneminde keçi ve koyun kasaplarının ayrıldığı da olmuştur (Kazıcı, s. 104). Kasap hayvanın çeşitli yerlerindeki etleri birbirine karıştıramazdı. Aynı şekilde bayat ve taze etlerin karıştırılıp satılması da yasaktı. Kasaplar, eti helâl olduğu halde pislik yeme itiyadında olan ve belli bir süre özel beslenmeye tâbi tutulması gereken hayvanlar (cellâle) konusunda dikkatli olmak, ayrıca kesilecek hayvanın hamile olup olmadığına bakmak zorundaydılar.

Hisbeyle ilgili eserlerde kasaplara bugün dahi çok ileri sayılabilecek sorumluluklar getirildiği görülmektedir. Bunlardan birinde etlerin satırla değil bıçakla ayrılması istenir; gerekçesi ise satırın kemiklerin kırılmasına ve etin içine küçük kemik parçalarının karışmasına sebep olmasıdır. Daha yakın zamanlara ait, meselâ Osmanlılar’ın çıkardıkları kanun ve nizamnâmelerde de tel dolap edinilmesi zorunluluğu, kasap dükkânlarının boyutlarının tesbiti gibi gelişmeye bağlı bazı yenilikler görülür. Kararların büyük bir bölümü et fiyatlarına konulan narhla ilgilidir. Kasapların ortaklaşa hareketle et fiyatlarını arttırmaları yasaklanmıştır. Endülüs’te kasapların etlerine fiyat etiketi koymaları mecburi idi. Muhtesibin belirlediği fiyatın altında veya üstünde satanlar cezalandırılırdı (Makkarî, I, 218).

Osmanlılar’da önemli günlerdeki esnaf geçişlerinde kasaplar da yer alırlardı; meselâ Nakkaş Osman’ın 990 (1582) tarihli Surnâme-i Hümâyun’unda dükkânlarında asılı etleri, bıçakları ve kütükleriyle resmedilmişlerdir. Daha yakın dönemlere ait bazı resim ve kartpostallarda da hayvan sırtında gezici kasaplar görülmektedir. XX. yüzyılın başlarına ait vergilerle ilgili belediye nizamnâmelerinde kasap esnafı sığır ve ganem (koyun) selhhâneleriyle dükkânlarda çalışanlar, pazarcı ve gezginci kasaplar, ciğerciler, tezgâhtarlar ve çıraklar olarak tesbit edilmiştir (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, IV, 1945).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, II, 48-49, 101; Lisânü'l-ʿArab, “ḳṣb”, “lḥm” md.leri; Buhârî, “Büyûʿ”, 21; Müslim, “Ṣayd”, 57; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 8; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1405/1985, IX, 352-353; Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire 1372, XII, 64; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 97-105; Abdurrahman eş-Şeyzerî, İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı (nşr. Abdullah Tunca), İstanbul 1993, s. 61-63; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, IX, 281-282; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, II, 246; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 218; İbn Abdürraûf, Risâle fî âdâbi'l-ḥisbe (nşr. E. Levi-Provençal, S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 92-96; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 252; IV, 1945; Elmalılı, Hak Dini, III, 1577; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 327-328; III, 6; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisab Müessesesi: Osmanlılarda Ekonomik Dini ve Sosyal Hayat, İstanbul 1987, s. 101-105.

Nebi Bozkurt

KASAS SÛRESİ

(سورة القصص)

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi sekizinci sûresi.

Mekke döneminde Neml sûresinden sonra nâzil olmuştur. Seksen sekiz âyet olup fâsılası ن ،م ،ل ،ر harfleridir. Adını 25. âyette geçen ve "kıssa" kelimesinin çoğulu olan "kasas"tan alır. Sûrede Hz. Mûsâ'nın hayatı ve Firavun'la arasında geçen olayların yanı sıra Kārûn kıssasına da yer verilir. Kasas sûresinin müslümanların Mekkeli müşriklerin baskılarına mâruz kaldıkları bir dönemde indiği anlaşılmaktadır. Sûre ihtiva ettiği mesajlarla Allah'ın gücünün her şeyi yönlendirdiğini, Allah'a gerçek anlamda inanan ve güvenen kişiler için O'nun desteğinin her zaman mevcut olduğunu vurgulamaktadır.

İlk âyeti hurûf-ı mukattaadan "ṭâ-sîn-mîm" olan Kasas sûresinin muhtevasını üç bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 3-46) Firavun'un, yönetimi altındaki İsrâiloğulları'na yaptığı zulümden bahsedilerek onların erkek çocuklarını öldürttüğü, kız çocuklarını sağ

bıraktığı ifade edilir ve Allah'ın iradesinin orada ezilen kimselere yardım etme yönünde olduğu belirtilir. Daha sonra Hz. Mûsâ'nın çocukluğu, gençliği, Mısır'dan Medyen'e gidişi, orada evlenmesi, Mısır'a yeniden dönüşü, ailesiyle birlikte Tûr dağına çıkışı ve burada kendisine vahiy gelmesi üzerine kavmine tebliğe başlaması, Firavun'u imana davet etmesi, Firavun'un Hz. Mûsâ'yı yalanlaması ve sonunda Kızıldeniz'de boğulması anlatılır. Sûrenin Hz. Mûsâ kıssasıyla ilgili bölümü üslûp ve muhteva bakımından bundan önceki Şuarâ ve Neml sûreleriyle benzerlik göstermektedir.

Kasas sûresinde, Hz. Mûsâ kıssası ilk defa karşılaşılan bir olay tarzında anlatılmakta ve Kur'an kıssalarının anlatım amacına paralel olarak bazı önemli uyarılara ve öğütlere de yer verilmektedir. Bu kıssada hâkimiyet ve iktidar Firavun'un şahsında somutlaştırılırken onun karşısında görünürde

gücü bulunmayan Mûsâ'nın şahsında doğru yolda olanların azim ve gayret göstermeleri halinde başarıya ulaşacaklarına işaret edilmektedir. Burada bir bakıma, Mekke müşrikleri arasındaki hâkim zümrenin aşağıladığı ve her türlü haksızlığı reva gördüğü müslümanlar için müjde ve teselli, bu zümre için de Firavun'un karşılaştığı felâkete benzer bir cezaya çarptırılma uyarısı yer almaktadır.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 47-75) Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy aldığına dair sözlerinin doğruluğuna vurgu yapılarak müşriklerin itirazları reddedilmekte, Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in tebliğleri arasındaki ortak noktaya dikkat çekilmekte, ayrıca Hz. Mûsâ ile Firavun arasında meydana gelen çatışmanın benzerinin Resûl-i Ekrem ile Mekke müşrikleri arasında cereyan ettiğine temas edilmektedir. Diğer taraftan bu bölümde Hz. Peygamber'e sevdiği bir kimseyi hidayete erdirmesi için kendi çabasının yeterli olmayacağı, hidayetin Allah'ın dilemesine bağlı bulunduğu bildirilir (âyet 56). Kaynaklarda bu âyetin Resûlullah'ın amcası Ebû Tâlib hakkında nâzil olduğu belirtilmektedir. Buna göre Ebû Tâlib ölüm döşeğinde iken imana davet edilmiş, Kureyşliler'in kınamasından korkan amcasının iman etmekten çekinmesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur (Müsned, II, 434, 441; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 40; Vâhidî, s. 193-194). Yakın çevresinde yer aldıkları halde iman etmeyen kimseler için üzülen Resûl-i Ekrem'in bu âyetle teselli edildiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde ayrıca dünya hayatının geçiciliğine, daha önce halkı refah içinde şımarmış nice şehirlerin helâk edildiğine dikkat çekilir, kıyamet gününün bazı sahneleri tasvir edilir ve Allah'ın varlığıyla ilgili kevnî delillere yer verilir.

Kasas sûresinin son bölümünde (âyet 76-82) Kārûn kıssası anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ'nın kavminden olup büyük bir servete sahip bulunan Kārûn zenginliğine güvenerek böbürlenmiş, insanlara haksızlık etmiş ve sonunda Allah kendisini servetiyle birlikte yerin dibine geçirmiştir. İlk defa bu sûrede bahsedilen, bundan sonra iki sûrede daha adı geçen (el-Ankebût 29/39; el-Mü'min 40/24) Kārûn'un kimliği hakkında çeşitli rivayetler vardır (bk. KĀRÛN). Bu kıssada dünya malının fâniliği, servetin asıl sahibinin Allah olduğu, dolayısıyla ondan muhtaçların da yararlanması gerektiği, Allah'ın vereceği sevabın dünya malından daha değerli olduğu bildirilmektedir. Öte yandan kıssa, dolaylı olarak hem Mekke müşrikleri arasındaki servet sahipleri hem de bu kesime imrenen kimseler için ibretler

ihtiva etmektedir. Kārûn kıssasının ardından gelen iki âyette ise (âyet 83-84) yeryüzünde büyüklük taslamaktan ve fesat çıkarmaktan sakınanların âhirette kurtuluşa erecekleri, iyilik yapanlara yaptıklarının daha güzeliyle karşılık verileceği, kötülük yapanların da işlediklerinin dengiyle cezalandırılacağı belirtilerek kıssadan çıkarılacak derslere işaret edilmektedir. Sûre, Allah'tan başka ilâh bulunmadığını ve O'nun zâtından başka her şeyin helâk olacağını bildiren, İslâm'ın ulûhiyyet ve tevhid akîdesinin özeti mahiyetindeki âyetle sona ermektedir.

Sûrede yer alan Firavun kıssasında iktidar gücünün, Kārûn kıssasında ise ekonomik gücün kişiyi kibir, azgınlık ve şımarıklığa sevketmesi, bu güçlerin insanlara karşı zulüm ve baskı aracı olarak kullanılması halinde bu imkânların onlar için nasıl bir felâkete dönüşeceği anlatılmaktadır. Sûrede Firavun ve Kārûn kıssaları arasında yer alan âyetler ve bazı kıyamet sahneleri kıssalardan çıkarılabilecek ibret ve dersleri pekiştirmekte, böylece sûrenin muhtevası bütünlük arzetmektedir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Kasas sûresini okuyan kimseye Mûsâ'yı tasdik eden ve yalanlayan kişilerin sayısınca sevap verilir; yerde ve gökte bulunan bütün melekler kıyamet günü o kimsenin doğru sözlü olduğuna şahitlik ederler" meâlindeki hadisin sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, I, 986).

Ali b. Abduh Dağrîrî, Uṣûlü'l-ʿaḳīde fî ḍavʾi sûreti'l-Ḳaṣaṣ adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1408/1988, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). Hallâc-ı Mansûr bu sûre ile Şuarâ ve Neml sûrelerinin başlangıcındaki "tâ" ve "sîn" harflerinin okunuşundan elde ettiği "tâsîn" kelimesine çeşitli sırrî-tasavvufî mânalar yükleyerek Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn adlı eserini telif etmiş, Louis Massignon ve Paul Nwyia tarafından neşredilen eser çeşitli dillere de çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳṣṣ” md.; Müsned, II, 434, 441; Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 40; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XX, 18-82; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 193-194; Muhammed et-Trablusî, Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 986; Elmalılı, Hak Dini, V, 3715-3760; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, IV, 133-194; Seyyid Kutub, Fî Zılâli’l-Kur’ân (trc. Salih Uçan v.dğr.), İstanbul 1991, VIII, 67-134; İzzet Derveze, et-Tefsîrü’l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri (trc. Ekrem Demir), İstanbul 1997, II, 283-323; M. Ali Sâbûnî, Ḳabes min nûri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1418/1997, s. 205-249.

Kâmil Yaşaroğlu

KASASÜ'l-ENBİYÂ

(bk. KISAS-ı ENBİYÂ).

KASBA CAMİİ

Tunus Kasbası'nda XIII. yüzyıla ait bir cami.

Muvahhidler'den Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın emriyle 629 (1232) yılında inşasına başlanarak 633'te (1235-36) tamamlanmıştır. Camiden önce bitirilen minare ise kitâbelerine göre Ramazan 630 (Haziran 1233) tarihlidir. Şehirde Zeytûne Camii'nden sonra ikinci önemli yapı durumundaki Kasba Camii çeşitli devirlerde birçok defa tamir edilmiştir. Mihrap üzerinde 922 (1516) yılını veren Arapça kitâbeden Osmanlı döneminde ciddi bir onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu tarihte ahşap minber kaldırılarak yerine mermer minber konmuştur. Petek bölümündeki mermer üzerine sülüs hattıyla yazılan altı satır halindeki Türkçe kitâbeye göre minare 1061 yılı Ramazanında (Ağustos-Eylül 1651) Dayı Mehmed Laz tarafından tamir ettirilmiştir. 1291'de (1874) Mehmed Sâdık Bey caminin kuzeybatı yönündeki duvar üzerinde yeni bir kapı açtırmıştır. Son olarak 1961'de yapı aslına uygun

olarak geniş çaplı bir onarım geçirmiştir.

Batıdan doğuya doğru alçalan eğimli bir arazide inşa edilen cami altta yamuk planlı sarnıç üzerinde yükselen fevkanî bir yapıdır. Çok ayaklı camiler grubu içinde ele alınan yapı dikine dikdörtgen planlıdır. İbadet mekânını kuzey ve doğudan "L" şeklinde çeviren revaklar zeminden bir sekiyle yükseltilmiştir. Köşelerde pâye, aralarda sütunlara yaslanan atnalı kemerlerle taşınan revakların düz örtülü çatısı harim beden duvarlarıyla aynı hizada tutulmuştur. Kuzey revaklarının önünde, çatıda biriken yağmur sularını olukla alttaki sarnıca ulaştıran bir kanal yer almaktadır.

İç mekâna kuzey ve doğu duvarlarına açılan yedi kapı ile girilir. Tîcânî'nin verdiği bilgiye göre caminin inşasında Tunus yakınlarında Menzilibâşşû'daki harabelerden getirilen mermer levha ve sütunlar kullanılmıştır. 29,50 × 23,80 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı iç mekânda üst örtüyü taşıyan kırk sekiz sütun yer almaktadır. Birimlerin üstü çapraz tonozlarla örtülü olan yapıda mihrap önündeki bir birim kubbelidir. Dıştan

sekizgen kasnak üzerine oturan kubbenin dışında harimin üstü düz damlıdır. Kıble yönünde, mihrabın solundaki düz atkılı bir kapıdan geçilen dikdörtgen planlı imam odası bulunmaktadır. Mihrap önü kubbesi dilimli kemerler üzerinde yükselmektedir. İri mukarnaslarla dolgulanmış geniş bir yüzeyden sonra içlerinde sekizgen yıldız motiflerinin görüldüğü sekiz köşeli alt bölüm üzerinde iç kısmı dilimli kubbe yükselir. Böylece Muvahhidler'in Tinmel ve Merakeş'teki camilerinde kubbenin iç kısmının tamamında görülen mukarnas dolgu burada sadece geçiş bölümünü kapsamaktadır.

İç mekânda süsleme mihrap duvarında yoğunlaşır. 1,80 m. derinliğiyle yarım daireden daha geniş bir niş şeklindeki mihrap köşelerde Hafsî tipi başlıklara sahip sütunçelere oturan, alternatif dizilmiş siyah-beyaz taşlardan oluşan at nalı kemeriyle Endülüs-Mağrib üslûbunu yansıtmaktadır. Alçı kaplamalı yarım tonoz biçimindeki kavsarası dışında tamamen mermerle kaplanmıştır. Bölgedeki mihrapların çoğunda görüldüğü gibi üstte düğüm oluşturan kemeri çevreleyen silmeler ve kemer alınlıkları dıştan siyah konturla kuşatılmıştır. Mihrabın üst bölümünde dıştan dilimli kemerin çevrelediği alınlık içinde, iki sütunçe üzerinde yuvarlak kemerle kuşatılan mavi zemine beyaz renkli kûfî karakterli harflerle yazılan on iki satırlık kitâbe yer almaktadır. Kitâbe ile bunu dıştan kuşatan kemerin arasındaki yüzeyler ve kemer alınlıkları yılan-kavî, stilize rûmî, ince dal ve yapraklardan oluşan arabesk kompozisyonla süslenmiştir. Bunun üst kısmında bütün yüzeyi kaplayan baklava dilimi motiflerinin içinde çok ince palmiye yaprakları, rûmî, herhangi bir anlam taşımayan, tamamen süsleme amaçlı kûfî yazı motiflerinden oluşan ve Muvahhid etkisini açıkça gösteren süsleme kompozisyonu Tunus'ta daha sonraki yapılarda da uygulanmıştır. Yuvarlak kemerli pencereler caminin sadece revakların bulunduğu kuzey ve doğu duvarlarında kapıların üzerine açılmıştır. Bu yüzden harim yeterince aydınlatılamamıştır.

Üst örgüyü taşıyan, madenî bileziklerle takviye edilen sütunlar Roma, Sanhâcî ve daha yoğun olarak Hafsî tipi başlıklara sahiptir. Yanları pahlanmış, ortası ince-uzun yaprak şeklindeki Hafsî sütun başlıklarından bir bölümü ince kıvrık dallara bağlı yanlarda helezonik, ortada simetrik kompozisyonlar oluşturan rûmîlerle tezyin edilmiştir. Bunların hemen üzerinde ince bir yastık kısmından sonra gelen başlık tablası da

süslenmiştir. İki yanından lotuspalmet motifleriyle sınırlandırılmış orta bölüm, altta sütunçelere oturan beş dizi halindeki üç dilimli kemer formları içinde kıvrık dal ve rûmîlerden oluşan tablodaki süsleme kompozisyonu dar bir yüzey içinde başarıyla uygulanmıştır.

Mihrabın arkasındaki odadan cuma ve bayram namazlarında ibadet mekânına çıkarılan, caminin ilk yapımından olan ahşap minber Osmanlı döneminde kaldırılmış, mihrabın sağına bugünkü mermer minber konmuştur. İki sütunçeye oturan atnalı kemerli kapısı, geometrik süslemelerin yer aldığı yan aynalıkları, ahşap parmaklıklı korkulukları ve sütunçeler üzerine siyah-beyaz taştan at nalı kemerlere oturan külâhı ile Tunus'ta Osmanlı döneminde yapılan minberlerin öncüsü durumundadır.

İbadet mekânını kuşatan revakların kesiştiği kuzeydoğu köşesinde bulunan minare, kare kaide üzerinde tamamen düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiş olup yapılan birçok onarımla günümüze ulaşmıştır. Minareye kuzeydoğu köşesinde revakın içine açılan kapıdan geçilen bir holle çıkılır. Minare gövdesi alt kısmında sütunçelere dayanan, yapı bünyesine bağlı konsol biçimindeki kemerlerin iç içe geçerek bütün yüzeyleri kaplamasıyla süslenmiş olup mazgal delikleriyle aydınlatma sağlanmıştır. Gövdenin üzerindeki şerefe her cepheye at nalı kemerle açılan pencere şeklindedir. Kısa tutulan petek bölümünün dört cephesi at nalı kemerli niş şeklinde düzenlenmiştir. Şerefedeki pencerenin çevresi ve petekteki at nalı kemerli nişler Tunus'ta Osmanlı döneminde yapılan çinilerle kaplanmıştır. Yeşil kiremitli piramidal çatı ile örtülen peteğin tepe noktasına yerleştirilen altın yaldızlı alemle minare son bulur. Eser, küçük bazı farklılıklar dışında genel düzenlemesiyle Muvahhidler'in inşa ettiği Merakeş'teki Kutbiyye ve Tilimsân'daki Hasan Camii minarelerine benzer.

Sütunlarla taşınan, mihrap önü kubbesiyle diğer bölümlerin çapraz tonozlarla örtüldüğü plan düzeni, kare gövdeli minaresi ve at nalı kemerli mihrabı ile Tunus'ta bundan sonra inşa edilen yapıların şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Kasba Camii İfrîkıye sanat tarihi içinde ayrı bir yere sahiptir. Tunus'taki Muvahhid idaresinin sembolü olarak Kasba'nın köşesinde daha önceki yapılarda rastlanmayan bir sarnıç üzerinde yükselen caminin mihrap duvarı ve sütun başlıklarında yoğunlaşan süslemelerinde mahallî özelliklerin yanı sıra bu dönemde Tunus'a gelmeleri teşvik edilen

Endülüslü sanatkârların etkisi açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 13; M. Slimane - Mustapha Zbiss,

Monuments musulmans d’époque Husseinite en Tunisie, Tunis 1955, s. 13; a.mlf., “Tunus’ta Türk Sanatı”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1962, s. 414; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunis 1971, s. 16-19; a.mlf., “Câmiʿu’l-Ḳaṣba bi-Tûnis ev Câmiʿu’l-Muvaḥḥidîn”, el-Hidâye, sy. 4, Tunus 1980, s. 77-81; G. Marçais, L’architecture musulmane d’occident, Paris 1957, s. 254; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 96-97; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi’t-tevḥîd fi’l-ḳadîm ve’l-cedîd, Tunus 1980, s. 157-164; J. Binous, Tunis la ville et les monuments, Tunis 1980, s. 99; Abdulaziz Daoulatlı, Tunis, sous les Hafsides, Tunus 1980, s. 176-200; Mehmet Şeker, Başşehir Tunus’taki Türkçe Kitabeler, İstanbul 1992, s. 18-20; A. Pellegrin, “Mosquées et zaouïas de Tunis”, Chaiers Charles de Fauculd, sy. 2, Paris 1950, s. 224; Mc. M. Partlan, “Deux inscriptions tunisoises méconnues: Mosquée de la Qasba”, IBLA, sy. 1 (1982), s. 131-147; R. Brunschvig, “Tunus”, İA, XII/2, s. 62.

Kadir Pektaş

KASD

(bk. KASIT).

KÂSE

(كاسه)

Sâliki cezbeye sevkeden mânevî hal, ârifin gönlü ve ilâhî aşkın şarabıyla mest olan kişinin vücudu anlamlarında bir tasavvuf terimi

(bk. ŞÜRB).

KASEM

(bk. AKSÂMÜ’l-KUR’ÂN; YEMİN).

KĀSIM

(القاسم)

Hz. Peygamber'in oğlu.

Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinden kısa bir süre önce Mekke'de dünyaya geldi. Annesi Hz. Hatice'dir. Kāsım'ın doğumuyla ilgili başka rivayetler de bulunmakla birlikte İbn İshak, genel bir ifadeyle Hz. Peygamber'in Hatice'den doğan bütün çocuklarının nübüvvetten önce dünyaya geldiğini belirtmektedir. Resûlullah ilk çocuğu Kāsım olduğu için Ebü'l-Kāsım künyesiyle anılmıştır. Kāsım'ın ebesi Ümmü Râfi' Selmâ olup akīka için iki kurban kesilmiştir. Onun ne kadar yaşadığı ve ne zaman öldüğü konusunda da ihtilâf vardır. Yedi gün veya yedi ay yaşadığı, süt emme yaşını tamamladığı, hatta temyiz yaşında yahut hayvana binecek yaşta öldüğü ileri sürülmüştür. Resûl-i Ekrem'in çocuklarının vefatıyla ilgili olarak yine genel bir ifade kullanan İbn İshak kızlarının peygamberlik dönemine ulaştığını, erkek çocuklarının ise nübüvvetten önce, öldüğünü kaydeder. Kāsım'ın nübüvvetten sonra vefat ettiğini kabul edenlerin en önemli dayanağı, onun ölümünün Kevser sûresinin nüzûl sebepleri arasında zikredilmesidir. Buna göre Kāsım öldüğünde müşriklerden biri Resûlullah'ın soyunun kesildiğini iddia etmiş, bunun üzerine Kevser sûresi nâzil olmuştur. İbn Mâce'nin es-Sünen'inde ("Cenâʾiz", 27) yer alan bir rivayette, Kāsım'ın süt emme çağını tamamlamasına az bir süre kala ölmesi üzerine annesinin bu süreyi doldurmadan ölmesi sebebiyle üzüntüsünü dile getirdiği, Resûl-i Ekrem'in de onun bu müddeti cennette tamamlayacağını söylediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Cenâʾiz", 27; İbn İshak, es-Sîre, s. 61, 229; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 190-191; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, Kahire 1971, I, 214-215; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 40, 72, 307; VII, 130-131; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, IV, 377-378;

İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1970, I, 40; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, XI, 16-20; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Kahire 1964, III, 391; Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhib, Beyrut 1393/1973, III, 193-195; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 248; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), II, 168-169.

Asri Çubukçu

KĀSIM, Abdülkerîm

(عبد الكريم قاسم)

(1914-1963)

Irak’ta cumhuriyet yönetimini kuran asker ve devlet adamı.

Bağdat’ın güneyindeki bir köyde doğdu. 1934’te Bağdat Askerî Akademisi’ni bitirdi. 1941 yılında İngilizler’e ve kral nâibine karşı Reşîd Ali’nin başlattığı ihtilâl sırasında Musul’da garnizon kumandanı olarak bulundu. 1948’deki Arap-İsrail savaşında görev aldı. 1955’te tuğgeneralliğe yükseltildi. Mısır’da ed-Dubbâtü’l-ahrâr’ın (Hür Subaylar) cumhuriyet ilân etmesi (1952) Irak ordusunda da monarşi karşıtı hareketlerin başlamasına yol açtı ve Hür Subaylar teşkilâtı kurularak merkez komitesinin başına Abdülkerîm Kāsım getirildi.

Irak’ın Batı ittifakının bir uzantısı olan Bağdat Paktı’nda yer alması (1955), Arap dünyasında Cemal Abdünnâsır’ın önderliğinde Irak yöneticilerine karşı bir kampanyanın başlatılmasına sebep oldu. Bütün Araplar’ın birleşmesini savunan Nâsır’ın Mısır’la Suriye’yi birleştirerek Birleşik Arap Cumhuriyeti’ni kurması (1 Şubat 1958) ve diğer Arap devletlerini de kendilerine katılmaya çağırması Ortadoğu’da dengeleri değiştirdi. Lübnan, Birleşik Arap Cumhuriyeti’nin iç işlerine karışması ihtimaline karşı Türkiye ve Irak’ın müdahale etmesini istedi. Bunun üzerine Irak hükümeti ülkenin batısına askerî birlikleri sevketmeye karar verdi. Bu sevkiyat sırasında 13-14 Temmuz 1958 tarihinde Tuğgeneral Abdülkerîm Kāsım ile Albay Abdüsselâm Ârif birlikleriyle Bağdat’tan geçerken kanlı bir şekilde idareye el koydular ve genç kral II. Faysal ile kral nâibi Abdülilâh ve Başbakan Nûrî es-Saîd’i öldürerek cumhuriyet ilân ettiler. Darbecilerin önderi Kāsım bakanlar kurulu başkanlığı, savunma bakanlığı ve silâhlı kuvvetler kumandanlığını üstlendi.

Ortadoğu’da Batı yanlısı politikalarıyla tanınan Irak monarşisinin yıkılması Ürdün ve Lübnan’da büyük tedirginlik yarattı. Bu iki ülkede de benzer

darbelerin olmaması için Amerika Birleşik Devletleri Lübnan'a, İngiltere de Ürdün'e asker gönderdi. Kāsım'ın önderliğindeki Egemenlik Konseyi Irak'ı Arap Birliği'nden çekerek Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'ye Batı karşıtı bir politika izlemeyeceğine dair güvence verdi. Arkasından 27 Temmuz 1958'de kabul edilen geçici anayasaya göre Irak Devleti'nin bağımsız ve egemen bir cumhuriyet olduğu ilân edildi. Yeni Irak yönetimini ilk önce Sovyetler Birliği tanıdı.

İhtilâl önceleri Nâsır yanlısı bir tutum sergiledi; Nâsır da Irak'ın Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne katılacağını umuyordu; fakat beklentisi gerçekleşmedi. Ayrıca bu konu hükümet içinde görüş ayrılıklarına yol açtı. İhtilâlin ikinci adamı Abdüsselâm Ârif, Arap Birliği ve Birleşik Arap Cumhuriyeti yanlısı olduğu için kısa sürede kabineden uzaklaştırıldı. Hükümet, Nâsır aleyhtarı bir tavır takındı. Özellikle birleşme karşıtı komünistlerin etkisiyle biçimlenen bu politika Sovyetler Birliği tarafından desteklendi ve bu siyasî destek askerî ve iktisadî yardımlarla takviye edildi. Böylece Kāsım yönetiminin ilk yıllarında komünistlerin nüfuzu giderek arttı.

Kāsım'ın iktidarının ilk aylarından itibaren komünistlerle iş birliği içinde izlediği politika Nâsır yanlılarının büyük tepkisini çekti ve Mart 1959'da, Musul'da garnizonun gönderine Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin bayrağını çeken Albay Abdülvehhâb eş-Şevvâf'ın önderliğinde bir isyan patlak verdi. Fakat Bağdat'ta ise

Nâsır karşıtı gösteriler yapıldı ve Kāsım bu ayaklanmayı komünistlerin de yardımıyla kanlı bir şekilde bastırdı. Bu olayda Musul'un bombalanması ve yüzlerce subayla askerin ölmesi Mısır'la ilişkilerin kopmasına yol açtı; Mısırlı diplomatlar sınır dışı edildi. Nâsır yanlıları üzerinde baskı uygulandı; pek çok kişi hayatını kaybetti. Bu arada Kāsım 24 Mart 1959'da Irak'ın Bağdat Paktı'ndan çekildiğini açıkladı.

Kāsım'ın komünistlerle iş birliği uzun sürmedi ve 1959 yazından sonra önemli mevkilerde bulunan komünistleri görevlerinden uzaklaştırıp partilerini kapattı. Ardından gittikçe sertleşen bir şekilde diktatörlüğe yöneldi. Mart 1961'de ülkenin kuzeyindeki Kürt halkı Molla Mustafa Barzânî'nin önderliğinde özerklik için ayaklandı ve Eylül 1961'de bölgede

bağımsız bir Kürt devletinin kurulduğu açıklandı. Bunun üzerine Barzânî ile Kāsım yönetimi arasında silâhlı çatışmalar başladı. Bu arada Kāsım, Haziran 1961'de Küveyt üzerinde hak iddia ettiyse de İngiltere ile Suudi Arabistan'ın karşı çıkmaları sebebiyle bir sonuç alamadı. Daha sonra Irak petrol şirketiyle de anlaşmazlığa düşen ve petrol imtiyaz alanlarının çoğunu millîleştiren Abdülkerîm Kāsım iç ve dış politikalarındaki başarısızlıklarıyla ülkede ekonomik, askerî ve siyasî karışıklıkların çıkmasına sebep oldu ve 8 Şubat 1963 tarihinde Baas Partisi'nin desteğindeki askerlerin gerçekleştirdiği bir darbe ile devrilerek arkadaşlarıyla birlikte idam edildi; böylece beş yıl süren ve karışıklıklar içinde geçen iktidar dönemi sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

B. Vernier, L'Irak d'aujourd'hui, Paris 1963, s. 141-362; Abid Al-Marayati, The Middle East Its Governments and Politics, California 1972, s. 173-188; Mustafa Cemâl Merdân, ʿ Abdülkerîm Ḳāsım: el-Bidâye ve's-suḳūt, Bağdad 1989; M. Farouk Sluglett - P. Sluglett, Irak Since 1958, London 1990, s. 48-63, 65-70, 74-76; D. Hiro, Dictionary of Middle East, London 1996, s. 264-265; U. Dann, "Ḳāsim", EI² (Fr.), IV, 747-748.

Davut Dursun

KASIM AĞA

(ö. 1070/1660)

Osmanlı iç siyasetine de karışmış olan Hassa başmimarı.

Hayatı ve yaptığı binalar hakkında fazla bilgi yoktur. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Mimar Sinan'ın yanında yetişen ustalardan biri olmalıdır. Sinan'ın ardından klasik Osmanlı mimari geleneğini sürdüren Dâvud Ağa, Dalgıç Ahmed Ağa, Sedefkâr Mehmed Ağa silsilesinin XVII. yüzyılın ilk yarısındaki halkasını Mimar Kasım Ağa teşkil etmiştir. Bazı hayratı ile vakıflarının Arnavutluk'ta oluşu yanında Köprülüler ailesiyle yakın dostluğu onun Arnavutluk'tan geldiğini belli eder. Devşirme olduğu söylenmekteyse de 1050 (1640) yılına ait Defteri Evkāf-ı Mimarbaşı Ağa'daki kayıtlardan öğrenildiğine göre babasının adının Ali oluşu en azından birinci kuşaktan devşirme olmadığını gösterir. Aynı kaynakta Sinan isminde bir kardeşiyle evkafına mütevelli yaptığı Hasan Çelebi adında bir yeğeni bulunduğu da kayıtlıdır.

Kasım Ağa'nın hayatı, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed döneminin karışıklıkları içinde iniş ve çıkışlar göstermektedir. Sultan İbrâhim'in sadrazamı ve kendisi gibi Arnavut asıllı olan Kemankeş Mustafa Paşa'nın yakını olan Kasım Ağa, bu vezirin 1054'te (1644) idam edilmesi sırasında onun diğer yakın dostlarıyla birlikte hapsedildi, mimarbaşılıktan uzaklaştırıldığı gibi mallarına da el konuldu, yerine Meremmetçi Mustafa Ağa getirildi. Hatta Kemankeş Mustafa Paşa'nın yakın dostu olması sebebiyle idamı düşünülmüşken yakınlarından olup Cinci Hoca diye tanınan padişah hocası Hüseyin Efendi'nin ricasıyla idamdan kurtuldu ve 1054 Cemâziyelâhirinde (Ağustos 1644) Gelibolu'ya sürgün edildi. Kısa bir müddet sonra yine Cinci Hoca'nın aracılığı ile affa uğrayıp İstanbul'a döndü, evinde herkesten uzak yaşamaya başladı. Bu sırada Sultan İbrâhim, Hassa mimarı Mustafa Ağa'dan evvelce Üsküdar Sarayı'nda Mimar Kasım'ın yaptığı ahırın bir benzerini yapmasını istemiş, 1054 Ramazanında (Kasım 1644) tamamlanan binaya 10.500 kuruş sarfedildiği öğrenilince Kasım Ağa'nın daha önce inşa ettiği büyük ahırların 3050 kuruşa mal

olduğu anlaşılmış, bunun üzerine Kasım Ağa tekrar mimarlığa getirilmiştir (1055/1645).

Mimar Kasım Ağa, Vâlide Kösem Sultan'ın kethüdâsı Arslan Ağa öldüğünde ondan kethüdâlığını istemiş, ancak bu talebi kabul edilmemişti. Kösem Sultan'ın ölümünden iki ay kadar sonra 1061 Zilkadesi (Ekim 1651) başlarında Turhan Sultan'ın kethüdâsı azledildiğinde Dârüssaâde ağasının iradesiyle vâlide kethüdâlığına getirildi. Fakat Turhan Sultan'a sadrazamlık için Köprülü Mehmed Paşa'yı tavsiye etmesi Gürcü Mehmed Paşa tarafından öğrenilince Köprülü Köstendil'e sürüldü, Kasım Ağa da kethüdâlıktan uzaklaştırılarak malları müsâdere edildi ve Yedikulehisarı'ndaki Kanlıkuyu Zindanı'na atıldı. Bir müddet sonra ailesinin barınması için evi geri verildiyse de kendisi Kıbrıs'a sürgün edildi. Çağdaşı Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre bir vesileyle affa uğrayarak İstanbul'a döndü, Üsküdar'da Sadrazam Süleyman Paşa'nın konağında kaldı. Bu arada yine siyasetle uğraşmaya başladı ve sonunda hemşehrisi Köprülü'nün sadrazamlığa getirilmesi gerektiğini Turhan Sultan'a kabul ettirdi.

Vefatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Kasım Ağa'nın kabrinin Karacaahmet'te Miskinler Tekkesi caddesiyle Şehitlik Mescidi civarında olduğu ve mezar taşında "sermi'mâr-ı Hazret-i Şehriyârî Kāsım Ağa bin Ali, vefat tarihi 1036" (1627) yazıldığı bilinmektedir (Behcetî, s. 35). Mezar 1957'de çevrede yapılan yol çalışmaları sırasında yerinden sökülerek Fâtih Camii hazîresine taşınmışken 1959'da yeniden Karacaahmet Mezarlığı'na getirilmiştir. Bir lahit ve iki şâhideden oluşan kabir, mezarlığın Kadıköy'e inen caddeye açılan Karacaahmet Türbesi'ne yakın girişinin iç tarafında yirmi adım kadar ileride sol yandadır. Kasım Ağa'nın, mezar taşında verilen tarihten çok daha sonraları vefat ettiği bilindiğine göre bu tarih yanlıştır. Ancak mimarın sağlığında mezarını hazırlattığı ve üzerine kabrin yapıldığı tarihin yazıldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca aynı tarihlerde yaşamış Kasım adında iki Hassa mimarının olduğu şeklinde bir ihtimal varsa da buna inanmak çok zordur.

Kasım Ağa'nın Berat yakınında Temurince köyünde cami, imaret, han ve çeşmelerden meydana gelen külliyesinden başka Berat'ta 1054'te (1645) kitâbesi

Evliya Çelebi tarafından nakledilen bir çeşme yaptırması, yine Arnavutluk'ta Işbad denilen yerde evkafına ait arazi bulunması, ayrıca 1048'de (1638) Berat'taki arazisinin kaydının görülmesi bölge ile yakından ilgisini gösterir. Bunların yanında Batı Trakya'da Gümülcine yakınında bir köprüsü olduğu belgelerden öğrenildiği gibi İstanbul içinde Aksaray ile Şehzadebaşı arasında bir medrese vakfettiği de bilinmektedir. Ankaravî Medresesi ile Hoşkadem Mescidi civarında yer aldığı anlaşılan ve bugün bölgedeki Mimarbaşı sokağının yerinde veya yakınında bulunması gereken medrese XIX. yüzyılın sonlarında veya XX. yüzyılın başlarında büyük yangınlarda ortadan kalkmıştır. Mübahat Kütükoğlu tarafından yayımlanan bir belgede, medresenin çok harap durumda ve on iki odadan oluşan bir binadan ibaret bulunduğu, havasız ve güneş almaz bir yerde olduğundan rutubet içinde kaldığı, tamiri imkânsız ve öğrenci barındırılmasına uygun görülmediği kaydedilmiştir.

Mimar Kasım Ağa'nın görevde kaldığı süre içinde yaptığı binalara dair açık bilgi yoktur. İkinci tayinine imkân hazırlayan ahırlar ise bugün ortada olmadığı gibi önemli bir eser de sayılmazlar. Fakat Kasım Ağa'nın mimarbaşılığı süresince pek çok bina inşa edildiğinden bunların hepsinde olmasa bile bir kısmının yapımında veya projelendirilmesinde hizmeti olmalıdır. Ayrıca kendi vakıflarından olan Arnavutluk'taki külliyesinin ve Berat'taki çeşmeleri, hamamı, Garmiş köyündeki külliyesiyle Gümülcine yakınındaki köprünün mimarı muhakkak ki kendisidir. Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa'nın İstanbul Karagümrük'te kiliseden çevirdiği Odalar Camii ile Karaköy'deki küçük caminin yapımında da bir payı olmalıdır. Yine aynı paşanın Çarşıkapı'daki, istimlâk edilerek kabriyle birlikte ortadan kaldırılan medresesinin de onun eseri olması muhtemeldir.

Kasım Ağa'nın mimarbaşılığı döneminde inşa edildiği bilinen Türk sanatı bakımından değerli iki eser Topkapı Sarayı sınırları içinde yer alan Revan ve Bağdat köşkleridir. Gerek mimarileri gerek iç süslemeleri bakımından Türk sanatının birer şaheseri olan bu yapıların saray sınırları dahilinde bulunmasından dolayı Hassa başmimarıyla yakın bağlantıları olması gerekir. Yine saray sınırları içinde deniz kıyısında yer alan, esasında II. Bayezid döneminde yapılmış olmakla beraber Sultan İbrâhim zamanında büyük ölçüde değişikliğe uğrayarak restorasyonu gerçekleştirilen Sepetçiler Kasrı ile bu yıllarda inşa edildikleri bilinen Üsküdar'da Kösem Sultan adına

yapılmış Çinili Cami ile onun evkafından olan Büyük Vâlide Hanı, Cinci Hoca'nın Safranbolu'daki hanı, hamamı ve İstanbul'daki sarayı, Kemankeş Mustafa Paşa'nın Doğu Anadolu'daki hayratı ve daha pek çok eser onun zamanında inşa edilmiştir. I. Mustafa 1639'da öldüğünde o tarihe kadar yağhâne olarak kullanılan Ayasofya'nın vaftizhânesi de Kasım Ağa tarafından türbe haline getirilmiş olmalıdır. Klasik üslûpta güzel bir Osmanlı eseri olan Babaeski Köprüsü ona yakıştırılırsa da bu görüşü destekleyecek bir dayanak yoktur. Kasım Ağa'nın hangi tarihlerde Hassa başmimarı olduğu da kesin olarak anlaşılamamaktadır. Bu makamdaki mimarlara dair Şerafettin Turan'ın düzenlediği listede 1036 (1627) ve 1043'te (1633-34) Mimarbaşı Mustafa Ağa, 1062'de (1652) Ahmed Ağa gösterilmektedir. Kasım Ağa'nın bunların arasında görevden azledilip sonra tekrar aynı makama iade edildiğini düşünmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 695; Naîmâ, Târih, V, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, IV, 49; E. Kühnel, "Khodja Qasim", Künstlerlexikon (ed. U. Thieme - F. Becker), Leipzig 1927, XX, 248; Amasya Tarihi, IV, 82; Ahmet Refik [Altınay], Türk Mimarları, İstanbul 1932, s. 34-48, 70-72; Danişmend, Kronoloji, III, 1950; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 414-416; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 114; Candan Sökhan, Mimar Kasım Ağa (lisans tezi, 1966), İÜ Ed. Fak. Tarih bl.; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 171-173; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 35; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 85; a.mlf., "Dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VIII/1-2 (1978), s. 81; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 229; F. Babinger, "Quellen zur Osmanischen Künstlergeschichte", JAK, I (1924), s. 31-41; a.mlf., "Ḳāsim Ag̲h̲a", EI² (İng.), IV, 798; A. Kemalettin, "Mimar Koca Kasım Ali", Mimar: Aylık Yapı Sanatı, Şehircilik ve Tezyinî Sanatlar Mecmuası, IV, İstanbul 1934, s. 147-150; Necmeddin Emre, "Türk Mimarları", Arkitekt, VII/1, İstanbul 1937, s. 11; Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", a.e.,

VIII/12 (1938), s. 337; Şerafettin Turan, “Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları”, TAD, I (1964), s. 157-202; Semavi Eyice, “Mimar Kasım Hakkında”, TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 767-808; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1729; İsmet Parmaksızoğlu, “Kasım Ağa”, İA, VI, 379-380; Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Kasım Ağa, Mimarbaşı”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 17-18.

Semavi Eyice

KĀSIM b. ASBAĞ

(قاسم بن أصبغ)

Ebû Muhammed Kāsım b. Asbağ b. Muhammed el-Kurtubî el-Beyyânî (ö. 340/951)

Hadis, fıkıh, dil ve neseb âlimi, tarihçi.

20 Zilhicce 244'te (29 Mart 859) Kurtuba'nın (Cordoba) Beyyâne köyünde dünyaya geldi. 246 veya 247'de (861) doğduğu da ileri sürülmüştür. Emevî Hükümdarı I. Velîd'in âzatlısı olan dördüncü dedesi Atâ fetihler sırasında bu bölgeye yerleşmiştir. Tahsiline Kurtuba'da başlayan Kāsım b. Asbağ Kurtuba müftüsü Asbağ b. Halîl, Bakī b. Mahled, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, İbn Vaddâh gibi âlimlerden faydalandı. 274'te (887) öğrenimini ilerletmek için seyahate çıkıp Mekke'de Muhammed b. İsmâil es-Sâiğ; Bağdat'ta Ebû Kılâbe er-Rekāşî, birçok eserini bizzat kendisinden dinleyip istinsah ettiği İbn Kuteybe, et-Târîḫu'l-kebîr (Târîḫu ruvâti'l-ḥadîs̱) adlı eserini bizzat kendisinden yazdığı İbn Ebû Hayseme; Kûfe'de İbrâhim b. Abdullah el-Kassâr, İbn Ebü'd-Dünyâ; Kahire'de Mikdâm b. Dâvûd; Kayrevan'da Ahmed b. Yezîd el-Muallim gibi âlimlerden faydalandı. Doğu'da tahsilini tamamladıktan sonra memleketine dönen Kāsım b. Asbağ, bazı hadis kitapları ile birlikte İbn Ebû Hayseme'nin et-Târîḫu'l-kebîr'ini, İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif, Edebü'l-kâtib, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, Teʾvîlü Müşkili'l-Ḳurʾân gibi eserlerini ilk defa ülkesine götürdüğü için Endülüs fikir ve kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir. Doksan küsur yıllık ömründe birkaç nesil kendisinden istifade etmiş olup Halife III. Abdurrahman, oğlu II. Hakem ve torunu Kāsım b. Muhammed ile İbnü'l-Bâcî Abdullah b. Muhammed, Abdullah b. Herseme b. Zehvân, İbn Müferric, İbnü'l-Kūtıyye, Muhammed b. Hâris el-Huşenî,

Abdülvâris b. Süleyman ve Saîd b. Nasr onun talebelerinden bazılarıdır. Kāsım b. Asbağ 14 Cemâziyelevvel 340'ta (18 Ekim 951) Kurtuba'da vefat etti. Aynı yıl 27 Zilkade'de (25 Nisan 952) Mekke'de öldüğü de ileri sürülmüştür.

Kāsım b. Asbağ’ın rivayet ettiği hadisler İbn Hazm, İbn Abdülber enNemerî ve Ebü’l-Velîd el-Bâcî gibi âlimlerin eserlerinde yer almıştır. İbn Hazm onun hadisle ilgili eserlerinin değerli olduğunu söylemiş, İbn Abdülber de kendisini “sadûk” terimiyle anmış ve eserlerini övmüştür. Vefatından iki yıl önce hâfıza kaybına uğradığı ve bu dönemde kendisinden rivayette bulunulmadığı belirtilir. Kāsım b. Asbağ, Doğu’ya yaptığı seyahatinde Müberred ve Sa‘leb gibi dilcilerden faydalandığı için şiir ve Arap dili ve edebiyatında da önemli bir yere sahiptir.

Eserleri. 1. el-Muṣannef (el-Müstaḫrec). Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i tarzında fıkıh bablarına göre tasnif edilip sahih ve garîb rivayetlerin derlendiği eserdeki daha güvenilir rivayetleri müellif, 324 (936) yılından itibaren el-Müctenâ (el-Münteḳā) adıyla ihtisar etmeye başlamış, eseri tamamladığında onu Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’e ithaf etmiştir. Yedi cüzden meydana geldiği, 2490 muttasıl hadis ihtiva ettiği kaydedilen el-Müctenâ’nın bazı kısımları Miknâs’ta Mektebetü’l-evkāf’ta (nr. A 1067) bulunmaktadır (Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, I, 239). 2. Aḥkâmü’l-Ḳurʾân. Cehdamî’nin aynı adı taşıyan eseri örnek alınarak hazırlanmakla beraber İbn Hazm, Kāsım b. Asbağ’ın çalışmasının hadislerin seçimi ve senedlerinin sağlamlığı bakımından daha üstün olduğunu söylemiştir. Onun bunlardan başka, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾının Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetiyle gelen hadislerini ihtiva eden Müsnedü Mâlik, yine İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾda yer almayan garîb rivayetlerini ihtiva eden Ġarâʾibü Mâlik, Ṣaḥîḥ-i Müslim’i esas alarak hazırladığı eṣ-Ṣaḥîḥ ile en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ, Birrü’l-vâlideyn, Feżâʾilü Ḳureyş ve Kinâne, el-Ensâb, Feżâʾilü Benî Ümeyye adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir.

Kāsım b. Asbağ’ın en önemli çalışmalarından biri de hıristiyan ilâhiyatçısı Pavlus Orosius’un (ö. m. 416) putperestlere karşı kaleme aldığı Historiarum libri septem adversus paganos adlı ilk dünya tarihinin Endülüslü müslüman bir yerlinin yardımıyla Arapça’ya yaptığı tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü’l-fuḳaḥaˀ ve’l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 307-309; İbnü’l-Faradî, Târîḫu ˁulemâˀi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1966, II, 611-614; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 526-528; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî - Saîd Ahmed A‘râb), Rabat 1403/1982, V, 180-182; İbn Hayr, Fehrese (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 148; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis (Ebyârî), II, 589-590; Yâkūt, Muˁcemü’l-üdebâˀ, XVI, 236-237; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâˀ, XV, 472-474; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 853-855; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, II, 145-146; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 458; Süyûtî, Buġyetü’l-vuˁât, II, 251; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ˁahdi Yaˁḳūbe’l-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, I, 238-240; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 18, 20, 22, 30, 36, 53, 106, 160, 233, 253; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 48-49; Homenaje al-Prof. Jacinto Bosch Vilá, Granada 1991, s. 293-309; J. Bosch Vilá, “Ḳāsim b. Aṣbag̱ẖ”, EI² (İng.), IV, 717-718.

Mehmet Görmez

KĀSIM EMÎN

(قاسم أمين)

Kāsım b. Muhammed Bek Emîn (1863-1908)

Kadın hakları savunuculuğuyla tanınan Mısırlı yazar.

Kahire'de doğdu. Babası Türk, annesi Arap asıllıdır. İlk öğrenimini İskenderiye'de, orta öğrenimini Kahire'de yaptı. Medresetü'l-hukūk ve'l-idâre'deki yüksek öğrenimi sırasında Cemâleddîn-i Efgānî'nin öncülüğünü yaptığı fikir hareketini benimseyen öğrenciler arasında yer aldı. Hukuk tahsilini bitirince (1881) avukat Mustafa Fehmi Paşa'nın yanında avukatlık yapmaya başladı. İngiliz işgali sırasında Mustafa Fehmi Paşa başbakanlığa getirilince kısa bir süre onun yerinde avukatlığa devam etti. Aynı yıl burslu olarak Fransa'ya gitti ve Montpellier Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi. Bu yıllarda Nietzche, Darwin ve Karl Marks gibi düşünürlerin eserlerini okudu. Paris'te bulunan Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh'a el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın neşrinde yardım etti. Fakülteden mezun olup ülkesine dönünce (1885) hâkimlik görevine başladı. İstînaf mahkemesi hakimliğine kadar yükseldi. Muhammed Abduh, Sa'd Zağlûl, Ali Yûsuf ve Ahmed Lutfî es-Seyyid gibi fikir ve siyaset adamlarıyla dostluk kurdu. Babasının arkadaşı Amiral Emîn Tevfik'in kızı Zeyneb'le evlendiği 1894 yılı yaz tatilini Türkiye'de geçirdi. Sa'd Zağlûl Paşa'nın başkanlığını yaptığı Mısır Üniversitesi'nin kurulması için çalışmalarda bulunan komisyonda üye olarak görev yapan Kāsım Emîn onun eğitim bakanı olmasından sonra komisyon başkanlığına seçildi. Okul açmak ve fakir çocukları okutmak amacıyla el-Cem'iyyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye adıyla kurulan dernekte görev aldı. 23 Nisan 1908'de vefat etti.

XIX. yüzyılın sonunda Mısır'da ortaya çıkan ıslah hareketinin temsilcilerinden olan Kāsım Emîn toplumsal bozulmanın asıl sebebinin ahlâkî çöküntü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre aile toplumun temeli olup toplumun ıslahında kadının çok önemli bir yeri vardır. Ancak Doğu toplumlarında kadın bu görevi yerine getirecek eğitimden yoksundur.

Kadının içinde bulunduğu durumdan İslâm sorumlu değildir. İslâm dini kadının durumunu iyileştiren hükümler getirmiş, ancak müslümanlar bu hükümlere uymamış, güçlüler zayıflara, erkekler kadınlara tahakküm etmiştir. Kāsım Emîn, kadın hakları konusunda görüşlerini dinî delilleri de kullanarak ortaya koymuştur. Ancak düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında ıslah ekolünün diğer mensupları gibi onun da Batı'nın akılcılığından etkilendiği, Batı'nın özgürlük, ilerleme, medeniyet ve bilim kavramlarını sıkça kullandığı ve düşüncelerini bunlar etrafında temellendirdiği görülür.

Eserleri. 1. Les Egyptiens (Paris 1894). Duc d'Harcourt'in Mısır ve Mısırlılar hakkında yazdığı İslâm'a hakaretlerle dolu L'Egypte et les Egyptiens (Paris 1893) adlı kitabına reddiye olup Muhammed el-Buhârî tarafından el-Mıṣriyyûn adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Kahire 1894). 2. Esbâb ve netâʾic ve aḫlâḳ ve mevâʿıẓ

(Kahire 1898). 1895-1898 yılları arasında el-Müʾeyyed gazetesinde imzasız olarak yazdığı makalelerden derlenmiştir. 3. Taḥrîrü'l-merʾe (Kahire 1899). Kadın hak ve özgürlüklerine dair olan eser kadınların eğitimi, ailedeki görevleri ve boşanma olmak üzere üç bölümden meydana gelir. Kāsım Emîn'in bu eseri Muhammed Abduh'la birlikte yazdığı, bazı siyasî sebeplerle Muhammed Abduh'un kitaba imza koymadığı ileri sürülmektedir (Semîr Ebû Hamdân, s. 121-129). Eseri Yûsuf Han İʻtisâmî Terbiyeti Nisvân (Tebriz 1900) adıyla Farsça'ya, Yûsuf Sâmih (Asmaî) Tahrîrü'l-mer'e yahud Hürriyeti Nisvân (Kahire 1326), Zeki Mugāmiz Hürriyeti Nisvân (İstanbul 1329), Zâkir Kādirî Tahrîrü'l-mer'e yahud Kadınların Esaretten Azadı (Kazan 1909) adıyla Türkçe'ye ve O. Rescher de Almanca'ya (Stuttgart 1928) çevirmiştir. Kitap birçok âlim tarafından tenkit edilmiş ve hakkında reddiyeler yazılmıştır. 4. el-Merʾetü'l-cedîde (Kahire 1900). Önceki esere yapılan eleştirilere cevap olarak kaleme alınmıştır. Zâkir Kādirî bu eseri de el-Mer'etü'l-cedîde yahud Yeni Kadın adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Kazan 1908). Ferîd Vecdî'nin el-Merʾetü'l-müslime (Kahire 1319) ismiyle bu esere yazdığı reddiyeyi Mehmed Âkif Ersoy Müslüman Kadını (İstanbul 1325) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. 5. Kelimât (Kahire 1908). Kāsım Emîn'in vefatından kısa bir süre sonra Lutfî es-Seyyid'in çıkardığı el-Cerîde gazetesinde yayımlanan özel not ve hâtıralarından derlenmiştir.

Muhammed Amâre, Kāsım Emîn’in bütün eserlerini el-Aʿmâlü’l-kâmile li-Ḳāsım Emîn adıyla yayımlamıştır (Kahire 1976). Vedâd Sekâkînî, Ahmed Hâkî, Muhammed Amâre, Semîr Ebû Hamdân ve Garîd eş-Şeyh gibi araştırmacılar Kāsım Emîn hakkında müstakil çalışmalar yapmışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kāsım Emîn, el-Aʿmâlü’l-kâmile (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1976; C. Zeydan, Meşâhîrü’ş-şarḳ, Beyrut, ts., II, 420-435; Vedâd Sekâkînî, Ḳāsım Emîn, Kahire 1965; Ahmed Hâkî, Ḳāsım Emîn, Kahire 1973; Muhammed Amâre, Ḳāsım Emîn, Beyrut 1985; M. Hüseyin Heykel, Terâcimü Mıṣriyye ve Ġarbiyye, Kahire, ts., s. 152-166; Kâzım Hutayt, Aʿlâm ve ruvvâd, Beyrut 1987, s. 241-255; Semîr Ebû Hamdân, Ḳāsım Emîn, Beyrut 1993, s. 121-129; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1993, s. 164-170; Garîd eş-Şeyh, Ḳāsım Emîn, Beyrut 1994; U. Rizzitano, “Ḳāsim Amīn”, EI² (İng.), IV, 720-721.

Fethî en-Neklâvî

KĀSIM-ı ENVÂR

(قاسم أنوار)

Muînüddîn Alî b. Nasîr b. Hârûn b. Ebi'l-Kāsım-ı Hüseynî (ö. 837/1433 [?])

İranlı mutasavvıf-şair.

756'da (1355) Tebriz civarında Serâb'da doğdu. Tebrizli bir seyyid ailesine mensuptur. Genç yaşta Tebriz'de, Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin oğlu Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî'nin müridi oldu. Şeyh Sadreddin'in bir gece rüyasında onun elindeki ışığı başkaları ile bölüştüğünü gördüğü ve kendisine bundan dolayı "Kāsım-ı Envâr" (ışıkları bölüşen) adını verdiği rivayet edilmektedir. Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayan Kāsım-ı Envâr şeyhinin isteği üzerine Gîlân'a gitti. Burada Evhadüddîn-i Kirmânî'nin halifelerinden Şeyh Sadreddîn-i Yemenî'ye intisap ettiği kaydedilmekteyse de bu konuda kesin bilgi yoktur. Gîlân'dan ayrıldıktan sonra 779 (1377) yılında Herat'a giden Kāsım-ı Envâr, şehirde Timur ve oğlu Şâhruh dönemlerinde irşad faaliyetlerinde bulundu. 830'da (1427) hurûfî bir suikastçının Şâhruh'u yaralamasında rolü olduğu, suikastçının olaydan önce onun hankahına gidip geldiği ileri sürülerek Herat'tan uzaklaştırıldı. Belh üzerinden Semerkant'a, büyük ilgi gördüğü Şâhruh'un oğlu Uluğ Bey'in yanına geçen Kāsım-ı Envâr, bir süre burada kaldıktan sonra Horasan'da Câm iline bağlı Harcird köyüne yerleşti. Ölünceye kadar bu köyde yaptırdığı dergâhta yaşadı. Muhtemelen 837 (1433) yılında vefat etti ve dergâhının civarına defnedildi. Türbesi Ali Şîr Nevâî tarafından yaptırılmış, Abdurrahman-ı Câmî ve Ali Şîr Nevâî ondan övgüyle söz etmişlerdir.

Eserleri. Duygularını ve tasavvufî hallerini sade bir ifade ile anlatan Kāsım-ı Envâr'ın

gazellerinde büyük ölçüde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkisi görülür. İnançlarını temsil ve hikâyelerle anlatan mesnevileri de sade bir dille

yazılmıştır. Mesnevilerinde on iki imamın ve büyük sûfîlerin adlarına sıkça yer vermiş, âyet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Birçok nüshası bulunan Külliyyât'ı Saîd-i Nefîsî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1337 hş./1958). Külliyyât'ı oluşturan eserler şunlardır: 1. Dîvân. Gazel, mersiye ve terciibend, mukātaat ve rubâîlerden oluşur. Şairin Gîlân lehçesi ve Türkçe ile yazılmış şiirleri de bulunmaktadır. 2. Enîsü'l-ʿâşıķīn (Ṣad Maķām der Iṣṭılâḥ-ı Ṣûfiyye, Risâle-i ʿAded-i Maķāmât). Sâliklerin aşmaları gereken 100 makamı anlatan elli dört beyitlik bir mesnevidir. 3. Beyân-ı Vâķıʿa-i Emîr Tîmûr. Bu mesnevi de elli civarında beyitten oluşmaktadır. 4. Enîsü'l-ʿârifîn. Tasavvufî içerikli bir mesnevidir. 5. Risâle der Beyân-ı ʿİlm. Nazım ve nesir karışık olarak yazılan tasavvufî bir risâle olup Risâle-i Ḥavrâʾiyye veya Risâletü'l-emâne adlarıyla da bilinir. 6. Risâle-i Suʾâl ü Cevâb. Tasavvufa dairdir.

XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar birçok Türk şairinin şiirinin yer aldığı, derleyeni belli olmayan Câmiu'l-meânî (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904) adlı bir mecmuadaki Kāsım-ı Envâr'ın Türkçe şiirleri Muharrem Ergin tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Teẕkire, s. 346-352; Lâmiî, Nefahât Tercümesi, s. 663-666; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 617; IV, 10-11; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1349 hş., s. 207-209, 680-681; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât-i Nâsırî), Tahran 1337-41, s. 109-110; Browne, LHP, III, 473-487; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 304; Safâ, Edebiyyât, IV, 252-264; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiķ, II, 144; Ahmet Ateş, Farsça Manzum Eserler, İstanbul 1968, s. 327-336; Fahrî Rastkâr, Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yi Millî, Tahran 1347 hş., VIII, 349-355; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 202-206; Azerbaycan Türk Edebiyatı, Ankara 1993, s. 56-57; Muharrem Ergin, "Câmi-ül-Meâni'deki Türkçe Şiirler", TDED, III/3 (1949), s. 565-569; G. M. Meredith-Owens, "The Turkish Verses of Qāsim al-Anvār", BSOAS,

XXV/1 (1962), s. 155-161; Ekmel Eyyûbî, “Ḳāsım-ı Envâr ke Türkî Eşʿâr”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, IV/1, Aligarh 1963, s. 168-178; V. F. Büchner, “Ḳāsim-i Envâr”, İA, VI, 390-391; R. M. Savory, “Ḳāsim-i Anwār”, EI² (İng.), IV, 721-722.

Adnan Karaismailoğlu

KASIM GÜNLERİ

Halk arasında kışın başlangıcı sayılan 8 Kasım günü başlayıp 6 Mayıs’a (hıdrellez) kadar devam eden ve tarihî kayıtlarda rûz-ı Kāsım şeklinde geçen dönem

(bk. TAKVİM).

KĀSIM HANLIĞI

Altın Orda Devleti'nin parçalanmasından sonra Moskova yakınlarında kurulan Türk hanlıklarından biri (1445[?]-1681).

Kazan Hanı Uluğ Muhammed'in isteği üzerine kurulan hanlığın adı ilk hükümdarı Kāsım Han'dan gelir. Rusça kaynaklarda hanlığın merkezi olan şehrin ismi Meşçerskiy ve Gorodets olarak da geçer. Kāsım Hanlığı'nın ortaya çıkışından sonra Kāsım veya Han-Kirman adıyla anılan şehir, Oka nehrinin sol kıyısında Moskova'nın 250 km. kadar güneydoğusunda, Kazan'ın 470 km. güneybatısında bir yerleşim birimidir.

Kāsım Hanlığı'nın kuruluşu, Doğu Avrupa'daki Türk devletleriyle Slav knezlikleri (prenslik) arasındaki mücadeleler ve bunların politikalarıyla yakından ilgilidir. Uluğ Muhammed, küçük hanlıklara parçalanmış olan Altın Orda Devleti'ni tekrar bir idare altında toparlamak istiyordu. Ancak bunu gerçekleştirebilmek için hem Slav beylikleri hem diğer hanlıklarla mücadele etmesi gerekiyordu. Kendi hâkimiyetini tanıtmak amacıyla 1439'da Ruslar'a karşı çıktığı ilk seferde Moskova kapılarına gelen Uluğ Muhammed 7 Temmuz 1445 tarihindeki ikinci seferinde Vladimir'e kadar ilerledi, Suzdal meydan savaşında Ruslar'ı yenerek Moskova Knezi Vasili'yi esir aldı. Ödediği yüklü miktardaki fidye neticesinde serbest kalan Vasili, Uluğ Muhammed Han'la onun bütün isteklerini kabul eden bir antlaşma yaptı. Bu antlaşmaya göre Moskova, Uluğ Muhammed Han'a savaş tazminatı ödeyecek, daha önce Altın Orda Hanlığı'na karşı olan yükümlülüklerini şimdi Kazan Hanlığı'na ifa edecekti. Barış şartlarının yerine getirildiğini kontrol etmek üzere Moskova'da ve öteki Rus vilâyet merkezlerinde birçok Kazanlı memur bulundurulacaktı. Antlaşmanın önemli bir maddesi de Moskova Knezliği sınırları dahilindeki Oka ırmağı üzerinde bir hanlık kurulmasını öngörüyordu.

Bazı kaynaklara göre 1445'te (Kurat, Rusya Tarihi, s. 102; Yakubovskiy, s. 212), bazılarına göre ise 1452-1456 yıllarında (Bosworth, s. 261; EI² [Fr.], IV, 752) kurulan Kāsım Hanlığı'nın başına Uluğ Muhammed'in oğlu Kāsım getirildi. Uluğ Muhammed Han'ın ölümünden bir süre sonra Kazan

Hanlığı'nda taht mücadelesi başladı. Bu gelişmelerle yakından ilgilenen Moskova Knezliği Kāsım Han'a tam destek verdi. Fakat Kazan'a yaptığı ilk seferden başarısızlıkla dönen Kāsım Han'ın durumu da sarsıldı. Moskova Knezliği'ne daha sıkı bağlarla bağlandı ve bir bakıma onun vasalı haline geldi. Kāsım hanları bundan böyle unvan ve topraklarını, devlet vergilerini toplama yetkilerini korumakla birlikte dış işlerinde Moskova'ya tâbi oldular ve öteki Rus beyleri seviyesine düştüler. Moskova knezleri, bir yandan onların siyasî ve askerî birikimlerinden yararlanırken bir yandan da Kırım ve Kazan hanlıklarına karşı kullanmaya başladılar.

Kazan hanının ölümünden sonra Kazan'a başarısız bir sefer yapan Kāsım'ın 1468'de (873) vefatıyla yerine oğlu Danyal (Danyar) geçti (1468-1486). Danyal, Ruslar'ın 1471-1477 yıllarında yapılan Novgorod seferlerine katıldı; 1472'de Altın Orda Hanı Ahmed'in üzerine yürüdü. Onun ölümünün ardından III. İvan hanlığın başına Kırım'dan Nur Devlet Giray'ı getirdi. Böylece Kāsım Hanlığı'nda Uluğ Muhammed ailesi dönemi kapanmış oldu. Nur Devlet zamanında Altın Orda Devleti'nin merkezi olan Saray şehri yağmalandı. Nur Devlet'in oğlu Satılgan da yine Ruslar'ın yanında Altın Orda ve Kazan hanlıklarına yapılan seferlere katıldı. Satılgan'ın kardeşi Canay hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Litva'ya karşı sefere çıktığı bilinmektedir. Canay'dan sonra Kāsım Hanlığı'nda Kırım hanları sülâlesi sona er-di, Astarhan hanları dönemi başladı. Astarhan Hanı Bahtiyar Sultan'ın oğlu olup 1502'de Moskova'nın hizmetine giren Şeyh Avliyar 1512'de (918) Kāsım hanlığına getirildi ve beş yıl kadar bu makamda kaldı. 1516'da (922) Smolensk seferine katıldı.

Avliyar'dan sonra Kāsım Hanlığı oğlu Şah Ali'ye verildi (1516-1519). Bundan böyle Ruslar'la dost geçinmek zorunda kalan Kazanlılar, Muhammed Emin Han'ın ölümüyle boşalan Kazan tahtına Moskova knezi ile anlaşarak Şah Ali'yi geçirdiler, Kāsım Hanlığı'na ise bunun kardeşi Can Ali gönderildi (1519-1532). Fakat Rus baskılarına karşı Kırım Hanlığı ile anlaşan Kazanlılar, Kazan tahtına Sâhib Giray'ı çağırınca Şah Ali Ruslar'a sığındı ve ardından

Kazan'a karşı yapılan seferlerde önemli rol oynadı. Yoğun Rus baskısı karşısında Kazan'ı terketmek zorunda kalan Sâhib Giray ve kardeşi Safâ Giray'dan sonra Kazan tahtına 1532'de Kāsım Hanı Can Ali geçirilince

Kāsım Hanlığı 1536'ya kadar sahipsiz kaldı. Ertesi yıl Şah Ali ikinci defa Kāsım hanı oldu ve 1542, 1548 yıllarında Ruslar'ın Kazan seferlerine katıldı. 1551 seferinde Ruslar'a yenilen Kazanlılar, Şah Ali'yi tekrar han yapmak zorunda kalınca Kāsım Hanlığı bir süre hükümdarsız kaldı, fakat 1552'de üçüncü defa bu makama getirildi. Kazan'ın Ruslar tarafından alınışının ardından Şah Ali 1567'ye kadar tahtta kaldı. Bu süre zarfında zaman zaman ayaklanan Kazanlılar ve Çirmişler'le İsveçliler ve Kırımlılar'a karşı Ruslar'ın yanında seferlere katıldı. Hatta 1557-1558'de Litvanya'ya gönderilen Rus kuvvetlerinin başkumandanlığına tayin edildi ve kazandığı zaferden dolayı Moskova'da büyük bir törenle karşılandı. Daha sonra Kāsım Hanlığı kuvvetleri Riga, İsveç, Livonya ve Lehistan'a karşı yapılan Rus seferlerinde de bulundu. Şah Ali'nin 1567'de ölümü üzerine Kāsım Hanlığı tahtına Sayın Bulat getirildi (1567-1573). Bunun zamanında 1570'te İstanbul'a bir Rus elçisi gelmiş, Kāsım'da müslümanların ve camilerin bulunduğundan söz etmiş, böylece Rus Çarlığı'nda müslümanlara iyi davranıldığını anlatmak istemişti. 1562'den beri Rus hizmetinde bulunan Bik-Bulat'ın oğlu olan Sayın Bulat 1571 ve 1572 yıllarında yapılan İsveç ve Estonya seferlerine katıldı. Fakat 1573'te Semen (Simeon) adını alıp hıristiyan oldu. Hanlığın müslüman tebaası ve diğer Türk ve Tatar topluluklarının tepkilerini hesaba katan Ruslar onu hanlıktan aldılar. Simeon "çarın ve Rusya'nın büyük beyi" unvanıyla Korkunç İvan'ın hizmetine girdi. Kāsım Hanlığı'nın başına Ahmed Han'ın torunu Mustafa Ali getirildi (1573-1600).

Mustafa Ali'den sonra Kāsım Hanlığı, Kazak asıllı Uraz Muhammed b. Ondan Sultan'a verildi (1600-1610). 1588 yılından beri Rus hizmetinde bulunan Uraz Muhammed, Ruslar'ın 1590'da İsveç, 1598'de Kırım seferlerine katıldı, Kāsım hanı olduktan bir yıl kadar sonra Kırımlılar'a karşı Rus sınırını korumakla görevlendirildi. Uraz Muhammed Han Moskova tahtı için çıkan mücadelelere katıldı ve II. Dimitri'yi destekledi. Rus kuvvetleri Kāsım şehrini kuşatarak zaptettiler, halkının çoğunu kılıçtan geçirdiler (1609). Ertesi yıl Uraz Muhammed II. Dimitri tarafından bir komplo ile ortadan kaldırıldı.

Uraz Muhammed'in ölümü üzerine 1614 yılına kadar boş kalan Kāsım Hanlığı'na Ali b. Küçüm'ün oğlu Arslan'ın getirilmesiyle Sibirya hanları sülâlesi dönemi başladı. Kāsım şehrinde yetişen Arslan 1612'de Litva

seferine katıldı. Hanlığı zamanında Rus çarlarının baskısının iyice arttığı, Kāsım'a tayin edilen Rus valilerinin hanlara da nezârete başladığı, böylece Kāsım hanlarının dış ülkelerle ilişkilerinin sıkı kontrol altına alındığı anlaşılmaktadır. 1627'de ölen Arslan'ın yerine oğlu Seyyid Burhan geçti. Çocuk yaşta olduğundan Seyyid Burhan'a annesi Fâtıma Sultan ile dedesi Ak Muhammed vasî tayin edildi. Rus hükümetinin çarın kızıyla evlendirilme vaadiyle oğlunu hıristiyan yapma girişimine Fâtıma Sultan karşı çıktı. Bir süre çarın yanında kalan Seyyid Burhan daha sonra hıristiyan olarak Vasili adını aldı, fakat Kāsım Hanlığı tahtında kalmayı sürdürdü. Kāsım Hanlığı'nın artık Moskova için önemi kalmadı ve Rus olmayan tebaa hıristiyanlaştırılmaya ve Ruslaştırılmaya çalışıldı. Ancak şamanist Fin kavimleri dışındaki müslüman Türkler arasında pek başarılı olunamadı, hatta yer yer isyanlar çıktı. Seyyid Burhan (Vasili) 1656'da çarla birlikte İsveçliler'le savaştı, 1678'de Küçük Rusya'da Osmanlılar tarafından kuşatılan Çehrin savaşında bulundu. Elli iki yıl hanlık yapan Seyyid Burhan'ın 1679'da ölümünden sonra Kāsım tahtına annesi Fâtıma Sultan Bike geçti ve bunun 1681 yılında ölümüyle de Kāsım Hanlığı tarihe karıştı.

Beş sülâlenin hâkim olduğu Kāsım Hanlığı'nın sınırları pek belli olmamakla birlikte kuruluş yıllarında oldukça geniş bir alanı kapladığı, zamanla hanlığın Moskova emrine girmesiyle bunun daraldığı, idarî kayıtlara göre Kāsım, Yılatom, Şatsk ve Temnik kazalarını ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Kāsım hanlarının ve beylerinin, hanlığı sınırları dışında timar olarak bazı yerleri tasarruf ettikleri de bilinmektedir. Genellikle Fin ve Türkler'den oluşan halkının mevcuduna dair kesin rakam vermek mümkün değildir.

Kāsım Hanlığı'nın idarî yapısı hakkında kaynak yetersizliği yüzünden bilgi sahibi olunamamakla birlikte öteki Türk ülkelerininkinden pek farklı olmadığı söylenebilir. Hiyerarşik olarak handan sonra beyler ve mirzalarla önemli urugların reisi olan karaçılar, atalık müessesesi ve ımıldaşlar vb. diğer Türk devletlerindeki gibidir. Birçok hususta hanla aynı derecede itibar gören seyyid ve buna bağlı olan molla, yani imamlar ve dânişmendler (müderrisler) toplumun mânevî hayatında etkili olurlardı.

Tarihçi Şehâbeddin Mercânî, Kāsım hanlarının kendi adlarına sikke

kestirmediklerini iddia etmektedir (Müstefâdü'l-ahbâr, I, 140). Ayrıca Kāsım Hanlığı'nın kendine ait bağımsızlık göstergesi sayılan bayrağının da olmadığını yazmaktadır. Hanlığın merkezi Kāsım'da yapılan kazılardan oldukça eski bir tarihçesi olduğu anlaşılan şehir, içi toprakla doldurulmuş birkaç burcu bulunan ahşap bir duvarla çevriliydi ve iki kapısı vardı. Kāsım Han burada taştan bir cami ile saray yaptırmıştı. Bunlardan sadece minaresi kalan caminin yerine 1768'de iki katlı yeni bir cami inşa edildi. Han sarayının harabelerinin, Şah Ali Tekkesi'nin ve Avgan Türbesi'nin aynı tarihte mevcut olduğu anlaşılmaktadır (İA, VI, 386). Kāsım (Kāsımov) şehri 1778 yılında idarî bakımdan Ryazan vilâyeti sınırlarının içine alındı. 1897 sayımına göre nüfusu 13.454 olup bunun sadece 1539'u, 1909'da ise 17.075'e yükselen sayının 2000'i Türk idi. Günümüzde Ryazan eyaletine bağlı olan Kāsım şehrinin Oka nehri üzerinde bir iskelesi vardır. 1970'teki nüfusu 33.000 olup bugün 38.000'e ulaşmıştır. Şehirde 2-3000 civarında müslümanın bulunduğu tahmin edilmektedir. 1890'lı yıllarda burada 5000 civarında müslüman yaşamaktaydı. Kāsım Türkleri'nin dili Türkçe'nin kuzeybatı şive grubuna dahil olup Kazan Türkçesi'ne yakındır.

BİBLİYOGRAFYA

Mercânî, Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1897, I, 138-148; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, (İstanbul 1925) Ankara 1988, s. 40; M. N. Tihomipov, Rossiya v XVI Ctoletii, Moskva 1962, s. 42-46; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 158-159; a.mlf., Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 102, 109, 116, 136-137, 456; Ahmet Temir, "Kasım Hanlığı", TDEK, s. 417-419; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 193, 261; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 439-441; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, London 1985, s. 232, 233; A. Bennigsen, "Ḳāsımov", EI² (Fr.), IV, 752-753; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığı'nın Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi: 1441-1569, Ankara 1989, s. 25; Nadir Devlet, "Kasım Hanlığı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, IX, 351-352; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve

Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 211-212; Rızaeddin Fahreddin, Kazan Hanları (haz. Ravil Emirhan), Kazan 1995, s. 57-65; Reşit Rahmeti Arat, "Kasım Hanlığı", İA, VI, 380-386; a.mlf., "Kazan", a.e., VI, 506, 507, 508, 515; "Kasımov", BSE, XI, 496; "Kasım-Han", a.e., XI, 496-497.

Ahmet Taşağıl

KĀSIM b. ÎSÂ el-İCLÎ

(bk. EBÛ DÜLEF el-İCLÎ).

KĀSIM b. KUTLUBOĞA

(bk. İBN KUTLUBOĞA).

KĀSIM b. MUHAMMED b. EBÛ BEKİR

(القاسم بن محمد بن أبي بكر)

Ebû Muhammed (Ebû Abdirrahmân) el-Kāsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk el-Kureşî et-Teymî elMedenî (ö. 107/725 [?])

Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri.

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde doğdu. Annesi Sevde isimli bir ümmüveleddir. Babasının öldürülmesinden sonra bir müddet halası Hz. Âişe'nin yanında kaldı. Ondan, babaannesi Esmâ bint Umeys, Zeyneb bint Cahş, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Muâviye b. Ebû Süfyân, Abdullah b. Amr b. Âs ve diğer bazı sahâbîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden hadis nakledenler arasında Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ali b. Ebû Talha, Şa'bî, Nâfi', Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Ebû Bekir b. Hazm, Mâlik b. Dînâr, İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Ebû Müleyke, Rebîatürre'y, Ubeydullah b. Ömer b. Hafs, Ebü'z-Zinâd, Abdullah İbn Avn, Eyyûb es-Sahtiyânî gibi şahsiyetler vardır. Hadis tenkitçilerinin güvenilirliği hususunda görüş birliğine vardığı Kāsım'ın Abdullah b. Mes'ûd'dan mürsel, babası aracılığıyla dedesinden münkatı' rivayetlerde bulunduğu da kaydedilmektedir.

Mus'ab ez-Zübeyrî Kāsım'ı "tâbiînin hayırlılarından", İmam Mâlik "ümmetin fakihlerinden" diye anarken Yahyâ b. Saîd Medine'de Kāsım'dan daha faziletlisini görmediklerini söyler. Ebü'z-Zinâd da hadis konusunda ondan daha âlimine rastlamadığını, Zührî fetvanın Seleme b. Ekvâ', Kāsım ve Sâlim'de toplandığını belirtmiştir. Ali b. Medînî, zamanının en faziletlisi şeklinde tanımladığı Kāsım'ın 200 hadis rivayet ettiğini açıklarken Mâlik'e göre bu sayı 100'ü bulmaz. İbn Avn onun hadisleri harfiyen rivayet edenlerden olduğunu söyler. İbn Maîn, Ubeydullah-Kāsım-Âişe râvi zincirini "altın yaldızlı sened" şeklinde niteler. Müslim b. Haccâc'ın çok önem verdiği Kāsım'a ait rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Âlimlerin ölüp gitmesiyle ilmin yok olmasından endişe eden Halife Ömer b. Abdülazîz, Medine Valisi Ebû Bekir b. Hazm'a bir ferman göndererek başta teyzesi Amre bint Abdurrahman ve Kāsım b. Muhammed'in rivayetleri olmak üzere Hz. Peygamber'in hadislerini araştırıp yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Ebû Bekir'in rivayetleri derleyip halifeye gönderdiği belirtilmektedir.

"Fukahâ-i seb'a" olarak anılan Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihi arasında yer alan Kāsım'ın Mescidi Nebevî'de ders halkası vardı. İlmi gizlemenin helâl olmadığını söyler, sorulan sorulardan bilmediklerini cevaplandırmaz, bir fikir beyan ettiğinde onun şahsî görüşü olduğunu ve mutlaka hakkı yansıttığını ileri sürmediğini vurgulardı. Özellikle ehl-i re'ye, insanın Allah'ın farzlarından habersiz yaşamasının bilmediği şeyleri O'na ve Resulü'ne nisbet etmesinden daha hayırlı olduğunu söyleyerek indî fetva vermemelerini öğütlerdi. Fetvalarına bir örnek olarak kişinin akıl ve ruh sağlığının temini ve yolculukta develerin hızlandırılması gibi meşrû amaçlarla mûsikiyi câiz görmesi zikredilebilir (Ebû Abdullah el-Halîmî, III, 20). Kur'an'ı tefsire -dirâyet tefsiri olmalı- çalışmayan Kāsım Kaderiyye'yi lânetlemiş ve kader hususunu tartışan bir gruba Allah'ın açıklamadığı şeyi tartışmamalarını tavsiye etmiştir. Şâkir Mustafa onun Taberî, Vâkıdî ve Belâzürî gibi tarihçiler tarafından iktibas edilen megāzî ve halifelerle ilgili bazı haberlerinden hareketle bu hususları içeren bir kitap yazmış olabileceğini söylemektedir (et-Târîḫu'l-ʿArabî, s. 154).

Ömrünün son üç yılında gözleri görmeyen Kāsım, yetmiş veya yetmiş iki yaşında iken bir hac ya da umre yolculuğu sırasında Kudeyd mevkiinde vefat etti ve Müşellel'de defnedildi. Ölüm tarihiyle ilgili olarak 101 (719), 102, 106, 107, 108 ve 112 (730) yılları verilmekte, İbn Hacer el-Askalânî gerekçe göstermeksizin doğrusunun 106 olduğunu ileri sürmektedir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, II, 120). İlk kaynakların bir kısmı ise 107 tarihini esas almaktadır. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve İbn Mencûye tarafından kaydedilen 117 (735), 121 ve 130 yılları iktibas veya istinsah hatası olmalıdır. Amcası Abdurrahman'ın kızı Kureybe ile evlenen Kāsım'ın Abdurrahman, Ümmü Ferve, Ümmü Hakîm ve Abde adında çocukları vardı; Ca'fer es-Sâdık kızı Ümmü Ferve'den olma torunudur.

Kāsım'ın fıkhî görüşleri üzerine Tunus'ta el-Ma'hedü'l-a'lâ li'ş-şerîa'da Enes b. Şeyh Muhammed el-Hâdî el-Allânî tarafından Fıḳhü'l-İmâm el-Ḳāsım b. Muḥammed b. Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ ve es̱eruhu fî Tûnis (1988), Ali b. Abdullah Sâlih Câbir tarafından Riyad'daki Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de Fıḳhü'l-Ḳāsım b. Muḥammed muvâzinen bi-fıḳhi eşheri'l-müctehidîn (1407/1987) adıyla birer doktora tezi hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 187-194; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 482; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal'acî), s. 50, 58; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 609; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 43, 341, 342, 422-423; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 157; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 387; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, I, 545-549; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 302; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, III, 20, 87, 293, 306; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 140; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 183-187; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 59; İbnü'lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405/1985, II, 419-420; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 55; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 59-60; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIII, 427-436; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 168-169; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 53-60; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 230; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 333-335; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, II, 120; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, s. 154; Humeydân Abdullah el-Humeydân, "el-Merâkizü'l-ʿilmiyye ve meşâhirü'l-fuḳahâʾ ḫilâle ʿaṣri't-tâbiʿîn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, V, Cidde 1985, s. 46-47.

Cengiz Kallek

KASIM PAŞA, Cezerî

(ö. X./XVI. yüzyılın ilk yarısı)

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemi devlet adamı ve şairlerinden.

Kıraat âlimi Cezerî'nin torunu ve Fâtih Sultan Mehmed dönemi nişancılarından Cezerîzâde Şemseddin Mehmed Bey'in oğlu olduğu ve bu sebeple Cezerî nisbesiyle anıldığı belirtilir. Ancak evâil-i Ramazan 907 (Mart 1502) tarihli vakfiyesinde (İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 2, s. 250) isminin Kāsım Paşa b. Abdullah olarak geçmesi, bazı kaynakların naklettiği gibi (Latîfî, s. 219; Âlî Mustafa Efendi, s. 800; Belîğ, s. 65) Şeyh Mehmed Cezerî'nin veya bu ailenin kölesi olduğu şeklindeki rivayetin daha kuvvetli olduğunu gösterir. Gerçekte ismi Neşrî'de (Cihannümâ, I, 231) Cezerî Kasımı Paşa, İbn Kemal'de

(Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 27) Cezerî Kasımı, Âşık Çelebi'de (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 214a) Cezerî Kasım Paşası diye geçmektedir. Annesi Fenârîzâde Ali Efendi'nin kızıdır. Dîvân-ı Hümâyun'da görev yaptıktan sonra Mahmud Paşa'nın teveccühünü kazandı ve Fâtih tarafından Amasya sancağında bulunan Şehzade Bayezid'in defterdarlığına tayin edildi. Bir süre de Rumili beylerbeyiliği defterdarlığında bulundu (İbn Kemâl, s. 28). Hüseyin Hüsâmeddin, kaynak belirtmeden Kasım Paşa'nın bu görevinden önce Uzun Hasan üzerine gönderilen orduda defterdar olduğunu, kısa bir süre sonra da Hazîne-i Âmire defterdarlığına getirildiğini, 878 (1473-74) yılında Şehzade Bayezid'e lala olup Amasya'ya gittiğini ve 884'te (1479) Vezir Mustafa Paşa'nın II. Bayezid'in lalalığına getirilmesi üzerine İstanbul'a dönerek nişancı olduğunu yazar (Nişancılar Durağı, s. 64).

II. Bayezid tahta çıktığında 886 (1481) yılında Kasım Paşa nişancılık görevine getirildi (Âlî Mustafa Efendi, s. 955; Danişmend, I, 462). 887'de (1482) Hamza Bey oğlu Mustafa Paşa'dan boşalan vezârete tayin edildi (İbn Kemâl, s. 28). Ancak daha bir yıl dolmadan azledildi ve yerine Mesih Paşa getirildi (887/1482). İbn Kemal vezâretten ayrıldıktan sonra Kefe'ye gönderilmiş olduğunu belirtir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 77). Âlî Mustafa

Efendi eserinin bir yerinde, azledilmesi üzerine kendisine tekaüt tarikiyle Selânik sancağı verildiğini ve ölümüne kadar burada bulunduğunu yazmakta (Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr, s. 800), başka bir yerinde de, "Üç sene vezâret ettikten sonra sene-i seb' ve semânîn tarihinde (887/1482) fevt oldular" demektedir (a.g.e., s. 955). Hoca Sâdeddin Efendi ise onun 887'den (1482) üç yıla kadar vezâretté kaldığını, ardından vefat ettiğini belirtir (Tâcü't-tevârîh, II, 216).

Celâlzâde Mustafa Çelebi, Yavuz Sultan Selim devrinde Şehzade Süleyman'ın Saruhan sancağında bulunduğu sırada devletin en tecrübeli iki adamından biri olan Kasım Paşa'nın onun lalalığı ve defterdarlığıyla görevlendirilmiş olduğunu nakleder (Selimnâme, s. 180-181). Lalalıktan 922'de (1516) azledilen Kasım Paşa (Emecen, s. 32) Matrakçı Nasuh'a göre Selânik'e gitmiş, bir süre sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûsu üzerine Kubbealtı veziri olmuş, Belgrad Seferi'nin ardından ihtiyarlığını ileri sürerek bu görevden feragat etmiş ve emekli olarak yeniden Selânik'e dönmüştür (Zilkade 927 /Ekim 1521). Her ne kadar bazı araştırmalarda bu tür rivayetlere dayanılarak Cezerî Kasım Paşa'nın bir süre Şehzade Süleyman'ın lalası olarak Manisa'da bulunduğundan bahsedilirse de her iki kaynakta geçen Kasım Paşa'nın Cezerî Kasım Paşa olduğuna dair kesin bir ipucu yoktur.

Kaynaklarda Kasım Paşa'nın ölüm tarihine dair güvenilir bir bilgiye rastlanmaz. Cengiz Orhonlu'nun tesbit ettiği 887 (1482) tarihini (EI2 [İng.], IV, 722) kabul etmek, bazı kayıtlar ve nakiller göz önüne alınacak olursa mümkün görünmemektedir. Cezerî Kasım Paşa diğer Kasım paşalarla karıştırıldığından bazı araştırmalarda (Baltacı, s. 275; Reindl, s. 235; Kiel, s. 143-144; Haskan, I, 35) ve muahhar kaynaklarda (Sicill-i Osmânî, IV, 47) ölüm yılı olarak 950'ye (1543-44) kadar ulaşan tarihler verilmektedir. Bu durum, birkaç Kasım Paşa hakkındaki rivayetlerin tek bir Kasım Paşa'ya ait zannedilmesinden kaynaklanmaktadır. Kasım Paşa'nın ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilememekte ise de bazı vakıf kayıtlarından hareketle onun XVI. yüzyılın başlarında hayatta olduğu söylenebilir. İstanbul Cağaloğlu'ndaki mescidinin vakfiyesi Ramazan 907 (Mart 1502) tarihini taşımaktadır (İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 2, s. 250; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 53). Bursa Şer'iyye Sicilleri'ndeki 939 (1532-33) tarihli bir kayıtta ondan

“merhum” diye bahsedildiğine göre (Hızlı, s. 114) Kasım Paşa bu tarihten önce ölmüş olmalıdır.

Cezerî Kasım Paşa hayatının bir bölümünü Bursa’da geçirmiş ve burada bir medreseyle hamam ve imaret yaptırmıştır. Bursalı Belîğ’e göre mezarı da Emîr Sultan’ın türbesi karşısında bina ettiği medresenin batı cihetinde bulunmaktadır (Güldeste, s. 66). Tezkireci Sehî, Kasım Paşa’dan bahsederken Osmanlı beyleri arasında bu derece hayır sahibi başka bir kimsenin bilinmediğini söyler (Tezkire, s. 119). Gerçekten de Kasım Paşa’nın imparatorluğun birçok bölgesinde hayratı vardır. Bursa’daki hayratından başka İstanbul’da Cağaloğlu’nda bir mescid, Eyüp’te bir mescid, medrese ve mektep, Selânik’te Kāsımiyye Camii diye anılan bir cami ve imaret inşa ettirmiştir. Kaynaklarda daha başka hayır eserleri yaptırdığı söylenmekteyse de bunların ona aidiyeti tartışmalıdır (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 192-193).

Kasım Paşa devlet adamlığı yanında şairlik yönüyle de anılır. Şiirde Sâfî mahlasını kullanmıştır. Sehî’ye göre Anadolu’nun mûteber şairlerindendir (Tezkire, s. 118). Latîfî de onun şiirde atasözlerini çokça kullanan ilk şair olduğunu söyler (Tezkire, s. 219). Dönemin şairlerinden İshak Çelebi bir beytinde Kasım Paşa’nın bu yönüne temas etmiştir: “Şi‘rin dilersen okuna makbûl-ı halk ola / Sâfî, Necâtî şi‘ri gibi pürmesel gerek”. Her ne kadar Sehî, divanının meşhur olduğunu söylüyorsa da (Tezkire, s. 119) Kasım Paşa’nın divanının şimdilik bilinen tek nüshası İsmail E. Erünsal’ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Sağlığında derlendiği sanılan bu nüshanın şairin bütün şiirlerini ihtiva etmediği görülmektedir. Özellikle tevhid ve na‘t gibi bölümlerin olmayışı, divanda sadece üç kasidenin yer alması ve bunlardan ilkinin Hz. Hüseyin’e, diğerlerinin Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid için yazılmış olması nüshanın Kasım Paşa’nın hayatının erken bir döneminde derlenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 2, s. 250; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 192-193; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 231; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII. Defter, s. 27, 28, 77, 221; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 53; Sehî, Tezkire (Kut), s. 118-119; Celâlzâde, Selimnâme (haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), İstanbul 1997, s. 180-181; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 214a; Latîfî, Tezkire, s. 219; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü’t-Târîh-i Künhü’l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, s. 800, 955; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 216; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 105; Belîğ, Güldeste, Bursa 1287, s. 65-66; Sicill-i Osmânî, IV, 47; Hüseyin Hüsameddin Yasar, Nişancılar Durağı, TDV İSAM Ktp., nr. 9752 K, s. 55, 64-66; Danişmend, Kronoloji, I, 456, 462-463; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 433-434; Çağatay Uluçay, “Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar”, Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 228; a.mlf., “Cizri Zade Kasım Paşa”, Gediz, VII/87, Manisa 1945, s. 4-7; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 274-277; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 431-434; H. Reindl [Kiel], Männer um Bâyezid, Berlin 1988, s. 234-235; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 31-32; M. Kiel, “Notes on Some Turkish Monuments in Thessalanoiki and their Founders”, Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Hampshire 1990, s. 143-144; Mefâil Hızlı, Bursa Mahkeme Sicillerine Göre XIV-XVI. Yüzyıllarda Bursa Medreseleri (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-117; Mehmed Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 35; Kadir Atlansoy, Bursa Şairleri, Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri, Bursa 1998, s. 306; Recep Akakuş, “İlm-i Kıraat Otoritelerinden İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa”, Diyanet Dergisi, XXVI/4, Ankara 1990, s. 22-31; Cengiz Orhonlu, “Ḳāsım Pas̲h̲a, D̲j̲azarī”, EI^2 (İng.), IV, 722.

İsmail E. Erünsal

KASIM PAŞA, Güzelce

(ö. 948/1541'den sonra)

Osmanlı veziri.

Devşirme olup doğum tarihi belli değildir. II. Bayezid devrinde Enderun'da yetişti. Yavuz Sultan Selim zamanında rikâb-ı hümâyun ağalığıyla dış hizmete çıktı. Bir rivayete göre Şehzade Süleyman ile (Kanûnî) birlikte büyüdü ve onun sütkardeşi oldu (İbn İyâs, s. 390-391). Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine katıldı. Mercidâbık zaferinden (922/1516) sonra Hama, ardından Trablusşam sancak beyliğine tayin edildi. Bu sırada Sayda-Beyrut yöresinin hâkimi İbn Haneş ile (İbn Hafş) Şam Valisi Canbirdi Gazâlî'nin isyanlarının bastırılmasında önemli rol oynadı.

927 (1521) yılında Halep sancak beyliğine tayin edilen Kasım Paşa daha sonra Karaman, ardından Anadolu beylerbeyiliğine getirildi ve ertesi yıl yapılan Rodos Seferi'ne (928/1522) bu sıfatla katıldı. Rodos Kalesi'nin muhasarası esnasında güneydeki Provans burcunun zaptına memur edildiği gibi fetihten sonra da kalenin tamiri işiyle görevlendirildi. Ardından Çoban Mustafa Paşa'nın yerine Mısır beylerbeyiliğine getirildiyse de ikinci vezir Hain Ahmed Paşa'nın Mısır beylerbeyiliğine tayini üzerine bu görevi bir ay kadar sürdü. 930 (1524) yılında ikinci defa Mısır valiliğine getirilen Kasım Paşa'nın Mısır defterdarı Mehmed Bey'le ihtilâfa düştüğü ve bu görevinde pek başarılı olamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır'da gerekli malî ıslahatı yapamaması, buna bağlı olarak düzeni sağlayamaması yüzünden aynı yılın sonlarında görevinden alındı.

İstanbul'a döndükten sonra kaptan-ı deryâ olan Kasım Paşa, Kanûnî'nin 932 (1526) yılındaki Macaristan seferi sırasında İstanbul muhafızlığında bulundu. Ardından Rumeli beylerbeyiliğine, 935'te (1529) üçüncü vezirliğe getirildi, aynı yıl Avusturya seferine katıldı. Irakeyn Seferi'ne de (941/1535) iştirak eden Kasım Paşa, bir rivayete göre Ayas Paşa'nın vezîriâzam olması üzerine ikinci vezirliğe yükseltilmiş (Âlî, vr. 242b), fakat tama' ve irtikâbından dolayı vezirlikten azledilerek Mora sancak beyliğine

gönderilmiştir.

Kasım Paşa 944 (1537) yılında Mora yarımadasının kuzeydoğusundaki Anabolu'nun fethine memur edildi. Denize doğru uzanmış bir dil üzerinde kurulan, bir tarafı yalçın kayalıklarla, diğer tarafı denizle çevrili olan Anabolu'yu kuşattıysa da büyük muhasara toplarının olmayışı yüzünden burayı alamadı, önce Argos'a, ardından İnebahtı'ya çekildi. Anabolu, Benefşe ile birlikte 947'de (1540) imzalanan Osmanlı-Venedik Antlaşması'ndan sonra teslim alınabilmiştir (Gökbilgin, TTK Belgeler, I/2 [1964], s. 203-204). Bir süre daha Mora sancak beyliğinde bulunan Kasım Paşa 948'de (1541) emekli oldu. Devlet görevlerinde pek başarılı olamayan Kasım Paşa'nın emekliliğinden sonra İstanbul'a dönmesine izin verilmedi. Bir rivayete göre Mora'da (Atâî, s. 104), başka bir rivayete göre ise 960 (1553) yılında Gelibolu'da vefat etti (Ayvansarâyî, I, 4). Sicill-i Osmânî'de 939'da (1532-33) öldüğü belirtiliyorsa da bunun doğru olamayacağı âşikârdır.

Hayır sever bir kimse olduğu anlaşılan Güzelce Kasım Paşa, Haliç'in sağ tarafını Kanûnî'nin emriyle dinî ve içtimaî tesislerle donatarak şenlendirmiştir (Evliya Çelebi, I, 416). Bundan dolayı semt Kasımpaşa, Haliç Tersanesi de bir süre Kasımpaşa Tersanesi adıyla anılmıştır. Kasım Paşa, kaptanpaşalığı zamanında buradaki Câmi-i Kebîr adıyla anılan mahallede Muvakkithâne sokağı ile Bahriye caddesi arasındaki yerde bir cami ile medrese, imarethâne ve hamam yaptırmıştır. Tahta kubbeli, içinde direği olmayan, tahtanî ve tek minareli olan bu cami (Evliya Çelebi, I, 418) 1722'de yanmışsa da mütevellisi olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın kardeşi Feyzullah Efendi tarafından yeniden inşa ettirilmiştir (bk. KASIM PAŞA CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Evliya Çelebi, imarethânenin kendi zamanında hastahane olarak kullanıldığını yazmaktadır. Kasım Paşa ayrıca Mora sancak beyi iken Anabolu'da cami, medrese, tekke, sıbyan mektebiyle birçok çeşme yaptırmış, bu çeşmelere su getirtmiştir. Bozüyük'te de cami ve külliyesi olan Kasım Paşa (bk. KASIM PAŞA KÜLLİYESİ) bütün hayır kurumları için yüksek gelirli vakıflar bırakmıştır (Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 435-436). İstanbul'daki külliyesinin ve Havsa'daki hamamının mimarı Koca Sinan'dır. Nefîse adındaki kızının da babasının İstanbul'daki mahallesinde bir mektep yaptırdığı ve kendisinin burada medfun olduğu

bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 390-391; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 281-282; Rüstem Paşa, Târih, İÜ Ktp., nr. 2438, vr. 179b, 189b; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 306, 315, 316, 389; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 472, 479, 529, 567, 592; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1280, II, 340, 382 vd.; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 242b, 246a-b, 269b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 24, 103, 104; ayrıca bk. tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, s. 28-29, 79, 82; Solakzâde, Târih, s. 413, 475; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 416 vd.; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 479; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmiʿ, I, 4; Hammer (Atâ Bey), V, 26, 194 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 46-47; Danişmend, Kronoloji, II, 22, 29, 47, 105-106, 143; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 48, 63, 64, 74, 75, 76, 435-436; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri", TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 203-204; Nejat Göyünç, "XVIII. Yüzyılda Türk İdaresinde Nauplia (Anabolu) ve Yapıları", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 462-463; Abdülkadir Özcan, "Mimar Sinan'a Siparişte Bulunanlar", Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, I, 137-138; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 76, 81, 82-83; Faruk Sümer, "Kasım Paşa, Güzelce", İA, VI, 386-388; a.mlf., "Ḳāsim Pasha, Güzeld̲je", EI² (Fr.), IV, 751.

Faruk Sümer

KASIM PAŞA CAMİİ

Macaristan'ın Peçuy şehrinde XVI. yüzyılda yapılan cami.

Son yıllarda cadde kenarında temel kalıntılarına rastlanan çifte hamamdan da anlaşıldığı gibi şehrin çarşısının da yer aldığı ana meydanın bir kenarında bulunmaktadır. Macaristan'ın fethinin arkasından Kanûnî Sultan Süleyman zamanında inşa edilen caminin kurucusunun o yıllarda yaşadıkları bilinen Kasım paşalardan hangisi olduğu hususunda bazı tereddütler

vardır. Fakat büyük ihtimalle bu eserin kurucusu, Macaristan'daki Türk idaresi sırasında önemli mevkilerde bulunan, bölgedeki faaliyeti ve Peçuy ile ilişkisi Peçevî tarihinde anlatılan ve diğerlerinden "gazi" lakabıyla ayrılan Kasım Paşa'dır. Mehmed Süreyyâ'nın verdiği bilgiye göre Gazi Kasım Paşa, Mohaç ve Peçuy serhadlerinde mirlivâ olmuş, 959'da (1552) önce Budin, arkasından Tımışvar beylerbeyiliğine getirilmiş, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının sonlarına doğru orada vefat etmiştir. Nitekim Gevay Antal, Budin beylerbeyi hakkındaki kitabında Kasım Paşa'nın 1548-1552 yılları arasında Budin valiliğinde bulunduğunu bildirmektedir. Paşanın Tımışvar'da olması gereken kabrinden günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. Macaristan'ı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin Peçuy şehrini anlatırken caminin gönül açıcı ve cemaati bol bir ibadet yeri olduğunu söyleyerek verdiği 100 ayak ölçüsü uzunluğu herhalde abartılı olmalıdır. Yine aynı müellife göre caminin içindeki minber, mihrap, mahfel ve kürsü tarifi imkânsız güzellikte eserlerdir. Evliya Çelebi, caminin üstünü örten kubbenin büyüklüğüne işaret ettikten sonra bunun dört kemere oturduğunu belirterek İstanbul'daki Sultan Selim Camii ile benzerlik kurar. Ayrıca çok yüksek bir minare ile cümle kapısının iki yanındaki sofalardan da anlaşıldığına göre yedi kubbeli bir son cemaat yerine sahip bulunduğunu bildirir. Ancak bu hususta verdiği bilgiler mevcut binaya pek uymamaktadır.

Macaristan elden çıktıktan sonra Kasım Paşa Camii'nin minaresi J. Molnár'ın belirttiğine göre 1776'da yıktırıldığı halde esas bina ayakta

kalabilmiştir. Arkasından dış duvarları âdeta bir kılıf içine alınmak suretiyle görünümü tamamen değişen cami barok üslûpla bir kiliseye çevrilmiştir. Bugün hâlâ şehrin en büyük kilisesi olan yapıda 1938'den sonra çok geniş ölçüde çalışmalar başlatılarak esas bünyeyi gizleyen ya da bozan elemanların ayıklanmasına girişilmiştir. Fakat projeyi hazırlayanların Osmanlı devri Türk mimarisine dair yeterli bilgileri olmadığından restorasyonun tam başarıya ulaştığı söylenemez. Hataların içinde en göze batanı ise alt sıra pencerelerin fil gözü al-çı pencereler biçiminde yapılmış olmasıdır. Molnár, kubbenin tam bir Osmanlı kubbesi görünümünü ancak 1966'da alabilmiş olduğunu bildirmektedir.

Kasım Paşa Camii'nin iç süslemesinden günümüze fazla bir şey kalmamışsa da bazı yerlerde sıva üstlerinde yazı kalıntıları farkedilmektedir. Kündekârî pencere kanatlarından birkaç parça Budapeşte'de Jaszbereny Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Kilisede herhalde vaftiz teknesi olarak kullanılan Türk işi iki hamam kurnası, Evliya Çelebi'nin güzelliğini ve içindeki şadırvanı övdüğü meydanın karşı tarafında temel kalıntısı görülen hamamdan getirilmiş olmalıdır.

Rumeli'de en büyük ölçülerdeki Türk yapılarının başında gelen Kasım Paşa Camii'nin esas ibadet mekânı içten kenarları 16,36 m. olan kare biçimindedir. Dıştan her cephesi 19,45 m. ölçüsünü bulan bu mekânın üstü yaklaşık 16 m. çapında bir kubbeyle örtülüdür. Bütünüyle kesme taş örgülü dış duvarların cepheleri klasik kemerli Türk pencerelerine sahiptir. Fakat bina kilise olarak kullanıldığından bu pencerelerde değişiklikler yapılmış ve bazıları örülmüştür. Evliya Çelebi'nin ifadesinden son cemaat yerinin altı sütun ve yedi kubbeli olduğu anlaşılıyorsa da, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin restitüsyonunda burası altı kubbeli olarak çizilmiştir. Bu bölüm, ancak iki yanı birer duvarla sınırlandığı takdirde, ortadaki diğerlerinden daha yüksek yedi kubbeli bir son cemaat yeri olabilir.

Yakovalı Hasan Paşa Camii, son yıllarda içini ve dışını örten barok kılıftan ayıklanmakta olan Ali Paşa Camii ve İdris Baba Türbesi ile Peçuy Osmanlı devri Türk sanatının Avrupa içlerindeki bir merkezi olmakta ve Kasım Paşa Camii ile hemen önündeki çifte hamam kalıntısı da bu merkezin bütünlüğünü tamamlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, İstanbul 1968, I, 25; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 195; A. Gévay, A Budai Pasák, Bécs 1841, s. 6; Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmanî (nşr. Mustafa Keskin v.dğr.), İstanbul 1997, IV/1, s. 55; E. Foerk, Souvenirs turcs en Hongrie, Budapest 1917, lv. 7-16; Danişmend, Kronoloji, II, 275; G. Gerö, Pecs Török Müemlekei, Budapest 1960; a.mlf., Az Osman-Török Epiteszet Magyarorszagon, Budapest 1980, rs. 19, 20, 22, 23, 24; J. Molnár, Macaristan'daki Türk Anıtları, Ankara 1973, s. 11, rs. 3-6; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 199-207.

Semavi Eyice

KASIM PAŞA CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Esası XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan ve XIX. yüzyılda bugünkü şeklini alan külliye.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı donanmasının Gelibolu'dan Haliç'e nakledilmesi üzerine bu bölgenin imar ve iskân görevini

üstlenmiş olan Güzelce Kasım Paşa burada bir külliye inşa ettirmiştir. Mimar Sinan'ın eseri olan caminin 1135 (1723) tarihli yenilenme kitâbesinden 940'ta (1533-34) paşanın üçüncü vezirliği sırasında yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Orijinal malzemesi ahşap olan cami 1134 (1722) yılındaki yangında tamamen yanmış ve bir yıl sonra mütevellisi olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın kardeşi Feyzullah Efendi tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Fakat XIX. yüzyılda tekrar bir yangın daha geçirerek harap olan yapıyı bu defa Sultan Abdülaziz kare planlı, tek kubbeli ve çifte minareli büyük bir cami olarak yaptırmıştır. 1891'deki yenileme ile cami ilk görünümünü tamamen kaybetmiş ve bugünkü şeklini almıştır. Avluda 1150 (1737) tarihli bir çeşme ve 1287 (1870) tarihli şadırvan bulunmaktadır. Avlunun sol köşesindeki sebil de 1310 (1892) tarihlidir. Günümüzde avluda ayrıca gasilhâne, cami koruma derneği ve lojmanlar vardır.

Kasım Paşa Camii ilk önce ahşaptan, kare planlı, kubbe örtülü ve tek minareli olarak mütevazi ölçülerde yapılmıştı. İçinde hünkâr mahfili bulunan cami imaret, medrese, mahkeme, hamam, muvakkithâne, sebil, çeşme ve şadırvanlardan oluşan bir yapı topluluğunun arasında yer alıyordu. Ayvansarâyî ve Evliya Çelebi'nin de fazla bilgi vermediği medrese ve avlu içinde olduğu belirtilen mahkeme günümüze ulaşmamıştır. Medresenin caminin doğusunda bulunduğu bugün hâlâ mevcut olan Medrese sokağından anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin kendi zamanında hastahane olarak kullanıldığını yazdığı imaret de günümüzde mevcut değildir.

Cami, kıble duvarı hariç üç taraftan birer kapısı olan geniş bir avlu ile sınırlandırılmıştır. Kuzey yönünde mukarnas başlıklı altı mermer sütunun taşıdığı düz tavanlı ek revak bölümünden geçilerek son cemaat yerine girilir. Sakıfla sütun başlıkları arasında boydan boya uzanan sıvalı yüzeyde Nebe' sûresi yazılıdır. Son cemaat yerinin sağında minareye çıkış kapısı, solunda ise kadınlar mahfiline çıkışı sağlayan ahşap merdivenler bulunur. İç mekânda kapının hemen sağ ve sol yanında "L" şeklinde mahfiller vardır. Harimin sağında ve solunda birer kapısı olan cami çok sayıda pencere ile aydınlatılmıştır. Alt kattaki pencereler sivri kemerli derin nişler halinde olup en üst sırada üçgen pencereler dikkati çeker. Kitâbesi bulunan mermer mihrap bir taçla sonuçlandırılmıştır. Mihrap içi kalem işi bitkisel motiflerle süslenmiştir. Mihrap nişini çevreleyen mermer kısımlarda da altın yaldızla boyanmış bitkisel ve geometrik süslemeler göze çarpar. Minber ve vaaz kürsüsü de aynı şekilde mermerden olup altın yaldızla renklendirilmiştir. Kadınlar mahfili oldukça geniş bir yer kaplamakla birlikte alt katta sağ ve solda dörder bitkisel motifli başlığı olan ahşap sütunların taşıdığı balkonumsu bir çıkma yapmaktadır.

Camide oldukça yoğun süsleme göze çarpar. Dışta her cephe sivri kemerli alınlıklar ve köşeler belli bir yükseklikte yapılan sütunçelerle hareketlendirilmiştir. Yapının dört köşesinde II. Mahmud döneminde ortaya çıkan ve dünyayı simgeleyen küreler yerleştirilmiştir. İçte pencere kenarlarına ve sivri kemerlerin üstlerine boya ile kesme taş görünümü verilmiş, duvarlarda yer yer boya ile mermer taklidi yapılmıştır. Alt kat pencere ve kapı üzerleri alınlık şeklinde olup bunlar renkli geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiştir. Pandantiflerin ortalarında bitkisel motifli madalyonlar, onların da etrafında bitkisel süslemeler görülmektedir. Kubbe, ortasında yer alan âyet yazılı bir madalyondan sekiz dilime ayrılmıştır. Her dilimde aynı düzene sahip dal kıvrımlarıyla çevrelenmiş, içinde gül buketlerinin bulunduğu madalyonlar yapılmıştır.

Kuzeydoğu ve güneybatı yönünde olan minareler kesme taştandır. Şerefelerin dönemin özelliği olarak üzeri sakıflı, galeri şeklinde nâdir görülen örneklerden olduğu bilinmektedir. Son tamirde bu şerefeler değişerek normal bir görünüm almıştır. Kare kaide üzerinde silindir gövdeli olarak yükselen minarelerin her ikisi de dört beş yıl önce Vakıflar Genel

Müdürlüğü tarafından onarılmak üzere yıktırılmıştır.

Muvakkithâne binası tek odadan ibaret olup kıble yönünde avlunun diğer köşesinde bulunmaktadır. Avlunun sol köşesindeki sebil Gedik Abdi Kaptan tarafından inşa edilmiştir. Sultan Abdülaziz zamanında yanan sebil 1310'da (1892) tekrar yapılmıştır. Rokoko üslûbundaki sebil mermerden çokgen gövdeli ve üç pencerelidir. Kurşun kaplı, piramidal bir çatı ile örtülü olup geniş bir saçağı vardır. Dökme demir şebekeli pencereleri mukarnas başlıklı dört mermer sütunla birbirinden ayrılmıştır. Pencerelerin üstünde sonradan yükseltilen kısımda ikişer satır halinde âyetler yazılıdır. Kapı üzerinde Enbiyâ sûresinin 30. âyeti ve bâni ibaresiyle tamir tarihi kayıtlıdır. Her pencerede sekiz adet su verme yeri olan sebil bugün kullanılmamaktadır. Avluda yer alan 1737 tarihli çeşme Feyzullah Efendi tarafından, şadırvan ise 1870'te Başyoklamacı Osman Efendi tarafından annesi Esma Hanım için yaptırılmıştır. Kitâbeli klasik üslûptaki çeşme kesme taştan olup günümüzde işlevini yitirmiştir.

Caminin yakınında bulunan ve hâlâ kullanılan çifte hamam Büyükhamam adıyla da tanınmaktadır. Soğukluk, ılıklık ve sıcaklık bölümlerinden oluşan yapının dışa taşkın bir eyvan kemerli kapısı vardır. Ilıklıkta sağdaki üç göz traşlık ve helâ olarak düzenlenmiştir. Solda ise tromplu geçişlere sahip iki kubbeli bölümde dokuz kurna mevcuttur. Ortada altıgen göbektaşlı sıcaklık bölümünde karşıda bir, sağda iki, solda üç olmak üzere toplam altı halvet hücresi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tuhfetü'l-mi'mârîn (Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler I içinde, haz. R. Melul Meriç), Ankara 1965, s. 27, 34; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 78, 96; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 418-419; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 2-4; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 499-504; Sadi Abaç, Kasımpaşa'nın Tarihçesi, İstanbul 1935, s. 8-10; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 61; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 105; İbrahim Hakkı Konyalı,

Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 124-128; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 27; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 277, 337; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 118-119, 330, 399; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 461; Engin Özdeniz, İstanbul'daki Kaptan-ı Derya Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 127-129; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 81-84; "Kasımpaşa Camii ve Külliyesi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1984, IV, 2039; Ergün Eğin, "Güzelce Kasım Paşa Camii", DBİst.A, III, 461-462.

Sema Doğan

KASIM PAŞA KÜLLİYESİ

Bozüyük’te XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılan külliye.

Külliyenin bânisi olan Güzelce Kasım Paşa (ö. 948/1541’den sonra) 922’de (1516) Hama mutasarrıfı olduktan sonra yüksek mevkilere getirilmiş ve ardından üçüncü vezir olmuştur. Bağdat Seferi dönüşü 1525-1528 yıllarında yaptırdığı külliye cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, kervansaray ve hamamdan meydana geliyordu. Bu yapılar topluluğundan cami, imaret ve kervansaraya ait iki kubbeli mekân günümüze ulaşmıştır. Yerleşim planına göre cami külliyenin merkezini oluşturmuyordu. Caminin doğusunda imaret, iki yapı arasında da helâlar bulunur. Günümüzde mevcut olmayan hamam imaretin arkasında, medrese caminin doğu ve güney tarafında, kervansaray ise caminin kuzeyinde yer alıyordu. Külliyenin mimarı belli değildir. Yapılar 1895, 1940 ve 1977 yıllarında onarım geçirmiştir.

Önünde son cemaat yeriyle kare planlı tek kubbeli cami kırmızı ve beyaz kesme taşlarla karışık örgülü duvarlara sahiptir. Harim mekânı kuzey, güney, doğu ve batı duvarlarında altta dikdörtgen biçiminde toplam on pencere ile aydınlatılmaktadır. Kıble, batı ve doğu duvarlarının üst kısmında içleri vitraylarla bezenmiş, sivri kemerli ve alçı şebekeli pencereler yer alır. Harimi örten 13,80 m. çapındaki kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Kubbe kasnağına sekiz adet yuvarlak kemerli pencere açılmıştır.

İki renkli taşlardan yay kemerli kapısı üzerindeki rûmî bordürlü dört satırlık kitâbe caminin tarihini verirken avlu kapısı üzerinde sivri kemerli alınlık içinde yer alan ikinci kitâbe bu tarihi tekrarlar.

Mukarnas başlıklı dört sütunun taşıdığı kırmızı beyaz taş örgü sivri kemerlerle üç kubbeli son cemaat yeri caminin kuzeyindedir. Batı kenarında düzgün kesme taşla inşa edilmiş silindir gövdeli, tek şerefeli minaresi yer alır. Bu planıyla yapı olgun nisbetli bir mimari gösterir.

Dışta sade bir mimariye sahip olan caminin içinde şaşırtıcı bir dekor zenginliği göze çarpar. Mukarnas dolgulu mihrabı kesme taştan ve sadedir.

Mermer minberin külâhı, yan kanatları ve kapısının üst tarafı çinilerle kaplanmıştır. İki sıra pencere ile açılan duvarlarda alt pencere alınlıkları çini ile süslenmiştir. Müezzin mahfili zarif ayaklarla dört kaş kemer üzerine oturmaktadır ve korkulukları çini kaplamalıdır. Doğu duvarına dayalı mermer vaaz kürsüsü de çini kaplamalı korkuluklara sahiptir. Yapıda görülen çiniler renkli sır tekniğindedir. Çin bulutları, rûmîler, şakayık ve rozetlerle bezenmiş çinilerin motifleri oldukça zengin çeşitlidir. Renkler yeşil, lâcivert, sarı, mor, beyaz ve sır üstüne boyanan bir kırmızıdır. Hama'dan getirilen dört sütun üzerine dikdörtgen biçiminde bir mermer konularak oluşturulan diğer vaaz kürsüsü de yine renkli sır tekniğinde çini kaplamalı korkuluklarla süslenmiştir. Güzelce Kasım Paşa'nın Hama mutasarrıfı iken getirip buradaki camisinde kullandığı dört sütunun gövdeleri zikzaklar halinde yivlenmiştir. Sütunların boyun kısımlarında, iki renkli şerit arasındaki kitâbelerde Hama Eyyûbî sultanlarından el-Melikü'l-Muzaffer Ömer'in adı geçer. Sütun başlıkları rûmî, palmet, üzüm toplayan erkekler, kuş ve hayvan figürleriyle dantel gibi işlenmiştir. Hama sütunlarının ayaklarında da koşan ya da birbirini kovalayan aslan, geyik, tilki gibi hayvanlarla aralarında harpi, grifon gibi yaratıklara rastlanır. Geometrik yıldızlarla işlenmiş yer yer sedef kakmalı pencere kapaklarından ise yalnız mihrabın doğusundaki orijinaldir.

Dikkati çeken diğer bir süsleme unsuru da 1940 onarımında aslına sadık kalınarak yenilenen kalem işleridir ve harim mekânında alçı şebekeli pencerelerin etrafında, pandantiflerde, kubbe kasnağında ve göbeğinde uygulanmıştır. Son cemaat yerinde de çini alınlıklı pencerelerin yanı sıra pandantiflerde ve kubbe içlerinde kalem işi görülür. Kiremit kırmızısı, lâcivert, sarı, yeşil ve beyaz renklerle altın yaldız kullanılmıştır. Motifler klasik örgüler, rozetler, hatâyî ve kıvrık dallardan meydana gelmektedir ve çini süslemelerle uyum gösterir. Caminin orijinal şadırvanı yuvarlak formlu olup cümle kapısının soluna rastlamaktaydı. Yenilenmiş olan bugünkü şadırvan ise avlunun sağında yer almaktadır.

1940'taki tamirle eski şekline sokulan imaret vaktiyle cami ile beraber aynı avlu içinde yapılmıştı. Güney-kuzey doğrultusunda sıralanmış, üzerleri beşik tonozla örtülü dört mekândan meydana gelir. Avluya birer kapıyla açılan bölümlerin birbirine geçişleri vardır. İmaret taş malzemeyle inşa edilmiş ve kapı kemerlerinde kırmızı beyaz taş işçiliğiyle cepheler

hareketlendirilmiştir. Cami ile imaret arasında yer alan ve bugün harabe halinde duran eski helâlar beş bölmeli olup alt kısımları mermerdendi. Bugünkü helâlar ise yeniden yapılmıştır.

Yıkılmadan önce cami avlusu içinde yer alan diğer bir yapı da medreseydi. Taş örgüyle inşa edilen yapı, caminin doğu ve güneyinde "L" şeklinde sıralanmış on talebe odası ve bir dershaneden oluşuyordu. Her mekânın üzerini bir kubbenin örttüğü bu medresenin köşesinde bir de sıbyan mektebi bulunuyordu.

Büyük bir bölümü yıkılan iki katlı kervansaray, taş örgü duvarlar üzerinde dört pâyenin taşıdığı ahşap bir çatıya sahipti. Misafirhanesi ve mutfağı olduğu bilinen yapıdan günümüze mahiyeti tam olarak tesbit edilemeyen ocak ve baca kalıntılarıyla iki kubbeli kare mekân ulaşmıştır.

Bugün tamamen ortadan kalkmış olan diğer bir yapı da hamamdır. Camiden üç yıl önce yapıldığı anlaşılan hamam, Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde bulunan sülüs yazılı çini kitâbesine göre 1525 yılında inşa edilmiştir. Çifte hamam olarak düzenlenen yapı Kurtuluş Savaşı sırasında harap olmuş ve daha sonra da yıkılmıştır. Kadınlar ve erkekler kısmı birbirine dikey yerleştirilmiş olan yapıda her iki kısımda da kare planlı soğukluk, dikdörtgen planlı ılıklık ve yine kare planlı birer halvet vardı. Yalnızca erkekler kısmı ılıklığı beşik tonozlu olup diğer birimler kubbeliydi.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 120-122; Hüseyin Can Güner, Bozüyük Kasımpaşa Camii ve Külliyesi (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak., Türk İslâm Sanatı Kürsüsü; Tülay Reyhanlı, Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişimi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak., Türk İslâm Sanatı Kürsüsü, s. 181-183; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 139-140; Sabih Erken,

Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 105-111; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 172-175; Şerife Özüdoğru - Ayşegül Ünügür, Bozüyük Kasımpaşa Camii, Eskişehir 1997; Fr. Taeschner, “Die Inschriften der Moschee Qasim Pascha’s in Boz Üjük”, Isl., XX (1932), s. 182-186; R. M. Riefstahl, “Vier syrische Marmorkapitäle mit figuralen Darstellungen in der Moschee zu Boz Üjük”, a.e., XX (1932), s. 186-195; Güner İnal, “Bozüyük Kasım Paşa Camii Kürsüsünün Sütun Kabartmalarıyla İlgili Bazı Yorumlar”, TTK Belleten, XLIII/169 (1979), s. 49-66.

Ayşe Denknalbant

KĀSIM b. SÂBİT

(قاسم بن ثابت)

Ebû Muhammed Kāsım b. Sâbit b. Hazm el-Endelüsî es-Sarakustî (ö. 302/914-15)

Garîbü'l-hadîse dair yazmaya başlayıp babasının tamamladığı ed-Delâʾil adlı eserle tanınan Mâlikî fakihi ve hadis âlimi

(bk. SÂBİT b. HAZM).

KĀSIM b. SELLÂM

(bk. EBÛ UBEYD, Kāsım b. Sellâm).

KĀSIMÎ, Cemâleddin

(bk. CEMÂLEDDİN el-KĀSIMÎ).

KĀSIMİYYE

(القاسميّة)

Ebü'l-Kāsım b. Ramazan'a (V./XI. yüzyıl [?]) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

KĀSIMİYYE

(القاسميّة)

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Mısır'ın idaresinde söz sahibi olan Memlük fırkalarından biri.

Kasım Bey adında birine nisbet edilen bu zümre XVII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık bir asır kadar Osmanlı dönemi Mısır'ının siyasî, içtimaî ve iktisadî hayatında etkili olmuştur. Ortaya çıkışı hakkında iki farklı rivayet vardır. Bunlardan biri, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'da bulunduğu sırada Memlük emîrlerinden Sûdûn'un cesaretleriyle tanınan oğulları Kasım ile Zülfikar'ın padişahın huzurunda bir gösteri yapmaları, bunlara taraftar olanların iki fırkaya ayrılması, Kasım'ı tutanlara Kāsımiyye (Osmanlı kaynaklarında Kasımlı), Zülfikar'ı destekleyenlere de Zülfikāriyye veya Zülfikarlı (Râşid, III, 380) fırkası denilmesi şeklindedir. Fakat bunların XVII. yüzyılın ikinci yarısı gibi oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığı düşünüldüğünden ʿAcaʾibü'l-âs̱âr'da zikredilen bu rivayetin (krş. Cevdet, I, 304 vd.) zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Aynı eserde bahsedilen ikinci rivayete göre ise Kāsımiyye fırkası Mısır defterdarı Kasım Bey'e nisbet edilmiş ve 1640'larda ortaya çıkmıştır. Zira Kasım Bey'in Zülfikāriyye fırkasının reisi Rıdvan Bey ile olan rekabeti de XVII. yüzyıl ortalarında başlamaktadır.

Mısır'da Osmanlı hâkimiyeti sağlandığı halde Memlük Sultanlığı'nın eski nizam ve teşkilâtı yürürlükten kaldırılmamış, itaat eden emîrler eyaletin idarî ve malî işlerinin başında bırakılmıştı; hatta ilk beylerbeyi olarak da öteden beri Yavuz Sultan Selim'e bağlılığı olan Hayır Bey tayin edilmiş, o da eyaleti Memlük dönemindeki gibi idare etmişti. Hayır Bey'in ölümünden sonra eyaletin mahallî idarecileri Osmanlı Devleti'ne baş kaldırarak tekrar eski Memlük Devleti'ni kurmaya kalkışınca nüfuzlu Memlük beyleri bertaraf edilmişti. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın bizzat Kahire'ye gidip Mısır Kanunnâmesi'ni tertibinden sonra Osmanlı idaresine bağlı Cânım el-Hamzavî gibi Memlük ümerâsından birçok kimse Mısır defterdarlığı, emîr-i haclık, Saîd hâkimliği ve beylerbeyi kaymakamlığı gibi

önemli mevkilere yükselmişti. Fakat Osmanlı merkez idaresinin Mısır'daki otoritesi zayıflayınca nüfuzları artan Memlük emîrleri arasında rekabet başlamış ve çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır.

Bu fırkaların en büyüklerinden olan Kāsımiyye ve Zülfikāriyye arasındaki rekabet, Rıdvan Bey el-Fikarî'nin emîr-i haclık makamını uzun süre (1631-1656) elinde tutmasıyla başladı. Kāsımiyye reisi Boşnak Ahmed Bey ve Mamay Bey, Mısır Beylerbeyi Haydarzâde Mehmed Paşa'yı ve asker ocaklarını yanına çekmiş, Kansuh el-Kāsımî'yi kaymakamlığa tayin ettirmişlerdi. Ancak Rıdvan Bey buna karşı çıkarak içlerinde Mamay Bey, Kansuh Bey ve Muhammed Bey'in de bulunduğu bazı Kāsımiyye ileri gelenlerinden on yedi kişiyi öldürtmüş, bazılarını da Kahire dışına sürdürmüştü. Rıdvan Bey'in 1656'da ölümü üzerine Boşnak Ahmed Bey el-Kāsımî hac emirliğine getirilirken Saîd'in idaresi ve Mısır beylerbeyi kaymakamlığı da Kāsımiyye fırkasının eline geçmiştir.

Fakat çok geçmeden iki fırka arasındaki rekabet savaşa dönüşmüş, Ahmed Bey el-Kāsımî devlet kuvvetlerinin başına geçerek Cîze ve Circe'de bulunan Zülfikāriyye fırkası mensuplarından çoğunu öldürtmüştür. Ayrıca emîr-i haclığın Zülfikar el-Fikarî'ye, kaymakamlığın da Kıtas (Kaytas) el-Kāsımî'ye verilmesi rekabeti yeniden şiddetlendirmiş, bu durum XVIII. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir.

1711 yılında Kāsımiyye taraftarı Azeban Ocağı ile Zülfikāriyye taraftarı Müstahfızan (yeniçeri) Ocağı arasında çıkan bir anlaşmazlık ve Mısır beylerbeyi ile kadısının Zülfikāriyye tarafına meyletmesi iki fırka arasında yeni bir savaşın çıkmasına sebep oldu. Savaş sonunda galip gelen Kāsımiyye mensupları Halil Paşa'yı beylerbeyilikten indirip Kansuh el-Kāsımî'yi kaymakamlığa getirdiler. Ancak aynı yılın haziran ayında Kāsımiyye reisi İvaz Bey'in bir suikast neticesi öldürülüp yerine Yûsuf Bey el-Cezzâr'ın seçilmesi üzerine nüfuzları daha artan Kāsımiyye taraftarları Müstahfızan Ocağı'na yeni bir kethüdâ tayin ettiler. Bu tayinin yeniçeriler tarafından kabulünden sonra Zülfikāriyye reisi Eyyûb Bey önce Şam'a, oradan İstanbul'a kaçmıştır. Saîd hâkimi Muhammed Bey el-Fikarî'nin memleketine dönmesi, Kal'atülcebel'de bulunan beylerbeyilik sarayının Kāsımiyye taraftarlarınca topa tutulması ve beylerbeyinin de Mısır'ı terketme sözü vermesi, bu fitnenin müsebbibi sayılan Efrenc Ahmed'in

taraftarlarıyla birlikte öldürülmesinin ardından Zülfikāriyye fırkasına büyük darbe vurulmuş ve Kāsımiyye fırkası Mısır'da tek nüfuz sahibi olmuştur. Osmanlı idarecilerinin Mısır'da Memlük zorba fırkalarının faaliyetlerini sona erdirememeleri zaman zaman bir fırkayı desteklemeleri sonucunu doğurmuştur.

Mısır'ın idaresinde tek nüfuz sahibi olan Kāsımiyye fırkası, İsmâil Bey b. İvaz'ın başkanlığında İvaziyye ve İbrâhim Bey Boşnak (Ebû Şeneb) ve daha sonra tâbii Çerkez Muhammed Bey liderliğinde

Şenebiyye adlarıyla kendi içinde bölünmüş, bu fırkalar da önemli mansıb ve makamları elde etmek için birbirlerine düşmüşlerdir. On yıl kadar devam eden rekabet emîr-i haclığın İbn İvaz'a, Circe hâkimliğinin Çerkez Muhammed Bey'e tevcihiyle başlamış, 1719 Temmuzunda Çerkez Bey'in İbn İvaz'a suikast düzenlemesinin ardından çatışmaya dönüşmüş, sonunda İbn İvaz Çerkez Bey'i yenerek Kıbrıs'a sürdürmüştür.

Receb Paşa, Mısır beylerbeyiliği zamanında (1720-1721) İvaziyye ve Şenebiyye fırkalarını ortadan kaldırmaya kalkışınca bu iki fırka birleşmiş, sancak beyleri, âyanlar ve yerli ocak ağalarından oluşan mecliste paşanın azline karar verilip İvaziyye'den Yûsuf Bey el-Cezzâr kaymakamlığa getirilmiştir (1721). Fakat tehlike sona erince Kāsımiyye fırkaları arasındaki rekabet tekrar canlanmış ve Şenebiyye fırkasının Mısır beylerbeyi ile kadısını elde edip Fikariyye fırkasıyla birleşerek İbn İvaz Bey'i öldürmesiyle sonuçlanmıştır (8 Kasım 1723). Böylece Mısır'da tekrar nüfuz kazanan Zülfikāriyye fırkası kısa bir süre sonra Çerkez Bey'in gayretleriyle bertaraf edilmiştir. İvaziyye mensuplarını affeden, Saîd'de Hevvâre kabilesiyle alâkasını güçlendiren ve Mısır'da nüfuzunu arttıran Çerkez Bey, Mısır'dan uzaklaştırılmak için merkezî hükümetçe Cidde livâsı beyliğine tayin edilmek istenmişse de bu mümkün olmamıştır. Zamanla beylerbeyi divanına da katılmaya başlayan Çerkez Bey yedi ocak ağalarını, eyalet ileri gelenlerini ve âlimleri tehdit ederek 1725'te paşayı azle zorlamış ve Muhammed b. Ebû Şeneb'i kaymakamlığa getirtmiştir.

Çerkez Bey ve adamları yüzünden karışıklıklar içinde bulunan Mısır'da halk topraklarını satarak köylerini terke başlamış, şehirlilerin ise ev ve dükkânları yağmalanmış, buna bağlı olarak eyalet gelirleri azalmıştır.

Bunun üzerine Osmanlı hükümeti Mısır defterdarlığını Ahmed Bey el-Aşer'e, şeyhülbeledliği Muhammed Bey b. Ebû Şeneb'e tevcih etmiş, fakat Çerkez Bey'in paşaya ve divan üyelerine kıymetli hediyeler sunması üzerine bu tayinler gerçekleşmemiş, hatta beylerbeyi tarafından Çerkez Bey'in padişaha bağlı ve Mısır'daki istikrarın sebebi olduğuna dair İstanbul'a bir rapor gönderilmiştir. Ancak bir süre sonra Mısır beylerbeyi, Zülfikāriyye ve Şevâibiyye fırkalarının mensuplarıyla birleşerek Çerkez Bey'i Gazze beyliğiyle Mısır'dan uzaklaştırmak isteyince Kahire'de büyük karışıklıklar çıkmış, sonunda Çerkez Bey ve taraftarları yenilmiştir. 1726 Şubatında Kahire'den kaçarak Buhayre urbanlarına sığınan Çerkez Bey ve bazı taraftarları oradan Fas'a geçmiştir. 1727 yılı sonlarında gizlice Mısır'a dönen Çerkez Bey, rakibi Zeynülfikar Bey ile aralarında çatışmalar çıkınca 18 Nisan 1729'da İlminye'de öldürülmüştür. Onun öldürülmesiyle Mısır'da Kāsımiyye fırkasının nüfuzu sona ermiş, Zülfikāriyye fırkası ve Kazdoğliyye (Kazdağlılar) gibi önemli taraftarı XVIII. yüzyıl sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür.

Kāsımiyye'nin bazı kolları Saîd'e kaçarak burada Hevvâre şeyhi Hümâm'ın hizmetine girmiştir. Kāsımiyye fırkasının son meşhur adamı olan Sâlih Bey el-Kāsımî Circe hâkimi olmuş, 1758'de emîr-i haclığa yükselmiştir. Saîd'de oturan Sâlih Bey ve yetiştirmeleri Hevvâre kabilesiyle kaynaşmışlardır. Hümâm'ın Kahire'de işlerini yürüten Sâlih Bey Kazdağlı, Bulutkapan Ali Bey'in üç rakibinden biri olduğu için Gazze'ye sürülmüş ve sonunda Ali Bey'in adamı olan Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey tarafından öldürülmüştür (1768).

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, III, 144, 380-384; IV, 140-142; V, 113-115, 295-300; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 82-85; Mustafa b. İbrâhim, Târîḫu veḳāyiʿ i Mıṣri'l-Ḳāhire min seneti 1100 ilâ 1160, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 8040, tür.yer.; Ahmed Kethüdâ Azeban ed-Demirtâş, ed-Dürretü'l-musâne fî aḫbâri'l-Kinâne, British Museum, Ms.Or., nr. 1973-1974, tür.yer.; Yûsuf el-Mellevânî, Kitâbü Tuḥfeti'l-aḥbâb bi-men meleke

Mıṣr mine’l-mülûk ve’n-nüvvâb, Suhag Refâa et-Tahtâvî Ktp., nr. 1421, s. 275 vd.; Ahmed Şelebî b. Abdülganî el-Hanefî, Evḍaḥu’l-işârât (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman), Kahire 1978, tür.yer.; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr (nşr. Hasan Muhammed Cevher v.dğr.), Kahire 1958, I, 67 vd., 98, 141, 145, 159, 162 vd., 230 vd., 251, 258, 262, 285; Cevdet, Târih, I, 304-306; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 429-430; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966, s. 75-92; a.mlf., “The Beylicat in Ottoman Egypt During the Seventeenth Century”, BSOAS, XXIV/2 (1961), s. 214-248; a.mlf., “Ḳāsimiyya”, EI² (İng.), IV, 722-723; Salâh Ahmed Herîdî, Devrü’ṣ-Ṣaʿîd fî Mıṣri’l-ʿOs̱mâniyye, İskenderiye 1984, s. 193-208, 226; Irâkī Yûsuf Muhammed, el-Vücûdü’l-ʿOs̱mâniyyü’l-Memlûkî fî Mıṣr, Kahire 1985, s. 33 vd., 45 vd., 91 vd., 101 vd.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

KĀSIMİYYE CAMİİ

Selânik'te kiliseden çevrilmiş cami.

Selânik 1430'da II. Murad tarafından fethedilmiş, 1912 yılında Yunanlılar'ın eline geçmiştir. Bizans dönemi şehrinin en büyük mâbedi olan Hagios Demetrios Kilisesi XV. yüzyıl sonlarına doğru Cezerî Kasım Paşa tarafından camiye çevrilmiştir. Roma devrine ait bir hamam kalıntısının üstünde inşa edilen yapı beş nefli olup yan neflerin üzerindeki galeriden başka doğu kısmında bir transept bulunan erken hıristiyan devri bazilikasıdır. Selânik'in koruyucu azizi Demetrios'a ithaf edilen bu dev ölçülü yapının mihrap kısmının altında Demetrios'un öldürüldüğü yer olarak kabul edilen hamamın kalıntıları durduğu gibi sol taraf bitişiğinde yine Roma çağına ait kubbeli bir mekân yer alır. Binanın altında, camiye dönüştürüldükten sonra da beş yüzyıl boyunca hıristiyanların ziyaretine açık tutulan bir ayazma vardır.

Türk devrinde Kāsımiyye olarak adlandırılan yapının camiye çevrilme tarihi ihtilâflıdır. 1912'den sonra yerinden sökülerek mihrap bölümünün altındaki mahzene

terkedilen iki satırlık Arapça kitâbenin ebced hesabı 897 (1492) yılını tutmaktaysa da rakamla 898 (1493) yazılmıştır. Evliya Çelebi, 1078'de (1667-68) ziyaret ettiği caminin üzerinde II. Bayezid'in adı yazılı kitâbesini biraz daha farklı biçimde nakletmiş, ebced hesabı 893 (1488) yılını verdiği halde rakamla 897 (1492) yazmıştır.

Mehmed Süreyyâ Bey'in verdiği bilgiye göre Kasım Paşa II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında çeşitli görevlerde bulunmuş ve 950 (1543) yılına doğru ölmüştür. Ayvansarâyî ise 890'da (1485) vefat edip Bursa'da Emîr Sultan yakınında yaptırdığı medresede defnedildiğini belirtir. Ölüm tarihi ve yeri hakkında çelişkili bilgiler verilen Kasım Paşa'nın, İstanbul'da Cağaloğlu'nda 1957'de yıktırılan ve 1985'e doğru değişik biçimde yeniden yapılan bir camisinden başka Eyüp semtinde ikinci bir camisi daha vardır (bk. CEZERÎ KASIM PAŞA CAMİİ).

Bursa’da Emîr Sultan Külliyesi’ne komşu bir medreseyle bir hamam, Bursa’ya yakın Cumaâbâd’da bir cami daha yaptırmıştır. Ayrıca İstanbul ve Galata’da çok sayıda evkafı bulunmaktaydı.

Evliya Çelebi’nin uzun uzun anlatarak garip şekilde tasvir ettiği gotik üslûptaki mezar anıtı cami içinde hâlâ durmaktadır. Fakat bunun gerçekte, şehri bir süre idaresinde tutmuş olan Venedikliler’den ileri gelen bir kişiye ait olduğu bilinmektedir.

Osmanlı tarihi boyunca yabancı seyyahların büyük ilgisini çeken Kāsımiyye Camii, Selânik elden çıktıktan beş yıl sonra I. Dünya Savaşı içinde meydana gelen büyük yangın felâketine uğramasının ardından tekrar kiliseye dönüştürülmüş, bu durumda iken 1918 yangınında tamamen yanmış ve sadece bazı kâgir duvarları ayakta kalacak şekilde bütünüyle harap olmuştur. Çatısı çökerken üst kat galerileri ve duvarların bir kısmı da yıkılmıştır. Yapı, yirmi yıl kadar süren bir tamir sonunda Türk devrine işaret edebilecek en ufak iz bırakılmadan yeniden yapılırcasına restore edilmiş ve Demetrios Kilisesi olarak hizmete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 53-58; Peçuylu İbrâhim, Târih (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981, s. 22; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 156; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 433-434; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 280; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 79; Sicill-i Osmânî, IV, 47; G. Schlumberger, “Un triptique byzantin en İvoire”, Gazette des beaux Arts, 3. Periode, V, Paris 1891, s. 301; O. Tafrali, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 168, lv. 25; Ch. Diehl v.dğr., Les monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918, s. 61; A. Ksyngopovlos, He Basilike tou Hagiou Demetriou, Selânik 1946; Danişmend, Kronoloji, I, 463; II, 442; A. Sotiriou - Maria Sotiriou, He Basilike tou Hagiou Demetriou Thessalonikes, Atina 1952; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 364-365; Semavi Eyice, “Atatürk’ün Doğduğu Yıllarda Selanik”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul

1981, s. 461-518; a.mlf., “Yunanistan’da Türk Mimari Eserleri”, TM, XI (1954), s. 157-172; B. Demetriadis, Topographia tes Thessalonikes kata ten epokhe tes Tourkokratias 1430-1912, Selânik 1983, s. 292-294; ayrıca bk. İndeks.

Semavi Eyice

KASIMPAŞA MEVLEVÎHÂNESİ

İstanbul Kasımpaşa'da 1625 yılı civarında tesis edilen tekke.

Beyoğlu ilçesinde Sürûrî Mehmed Efendi mahallesinde bulunan mevlevîhâne, 1623-1631 yılları arasında Fırıncızâde Şeyh Sırrî Abdi Dede tarafından kurulmuştur. XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir müddet boş kalarak harap olduktan sonra sırasıyla Halvetî tekkesi ve medrese olarak kullanılan Galata Mevlevîhânesi'ni ihya eden Abdi Dede, bu olayın ardından Konya Mevlânâ Âsitânesi postnişini Bostan Çelebi'nin yerine Meṣnevî şârihi Ankaravî İsmâil Rusûhî Dede'yi tayin etmesi üzerine Kasımpaşa'da sahibi olduğu bostanın içinde mensuplarının yardımıyla bu tekkeyi tesis etmiştir.

Galata ve Yenikapı mevlevîhânelerinden sonra İstanbul'da açılan üçüncü mevlevîhâne olan Kasımpaşa Mevlevîhânesi zaman içinde çeşitli onarımlar geçirmiştir. Kuruluşunda mütevazi bir zâviye olan tesis, 1731-1732'de Hasan Ağa adında bir kişi tarafından tamir ettirilmiş, onarımın keşfini Hassa başmimarı Kayserili Mehmed Ağa gerçekleştirmiştir. Mevlevîhâne 1796'da Mihrişah Vâlide Sultan ile Mevlevî muhibbi olan oğlu III. Selim tarafından yeniden yaptırılmıştır. Kaptanıderyâ Çengeloğlu Tâhir Paşa'nın muhtemelen 1832-1834 yıllarında yaptırdığı onarım sırasında mevlevîhânenin alanı genişletilmiş olarak 1834-1835'te II. Mahmud tarafından ihyası sırasında son şeklini almıştır. Mevlevîhânenin semâhâne kısmı Cumhuriyet döneminde bir süre Kasımpaşa Güreş Kulübü'nün güreş salonu, diğer bölümleri ilkokul olarak kullanılmış, bu sırada ana yapının kuzeyindeki müştemilât, avludaki şadırvan ve hazîre ortadan kalkmış, arsanın çiçek bahçesi olan doğu kesimine Sürûrî İlkokulu inşa edilmiştir. Esas bina Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından oda oda kiraya verilerek sefalet yuvasına dönüşmüş, hızla harap olarak çökmeye başlamış ve 1979 ilkbaharında çıkan bir yangında tamamen yok olmuştur.

Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nin İstanbul'da Mevlevî kültürünün gelişmesinde Galata, Yenikapı, Beşiktaş ve bunun devamı olan Bahariye mevlevîhâneleri kadar önemli bir yer tutmadığı, hânedan, saray ve yüksek

bürokrasi mensuplarının buraya daha az rağbet ettiği, diğer mevlevîhânelerde özellikle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren gözlenen aristokrat üslûbun yerini burada halk kültürüne daha yakın bir hayat tarzının aldığı söylenebilir. Bazı Bektaşîler'in, büyük ihtimalle mevlevîhânenin bu özelliğinden dolayı tekkelerinin kapatıldığı Vak'a-i Hayriyye'den (1826) sonra buraya devam ettikleri ve burada Bektaşî meşrepli Mevlevîler'in kalenderâne bir hayat sürdükleri bilinmektedir.

Mevlevîhâne, Kasımpaşa deresinin oluşturduğu vadinin Beyoğlu'na doğru yükselen sırtında 1950'lere kadar daha çok bağlar, çiçek bahçeleri ve bostanlarla kaplı bulunan kesiminde yer almaktadır. Arsanın kuzeybatı kesiminde, Kasımpaşa Mevlevihâne sokağına açılan cümle kapısının pilastrlarla kuşatılmış ve üçgen bir alınlıkla taçlandırılmış olan dikdörtgen açıklığı üzerinde Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin ta'lik hattıyla yazılmış 1250 (1834-35) tarihli manzum kitâbe, alınlığın içinde de II. Mahmud'un beyzî çerçeveli tuğrası yer alır. Mevlevîhânenin semâhâne, selâmlık, dedegân hücrelerinin bir kısmı, harem, hünkâr dairesi, matbah-ı şerif, somathâne kısımlarını barındıran, kâgir duvarlı kısmî bir bodrum üzerine oturan iki katlı ahşap bina dış görünüşü itibariyle empire üslûbunda bir konağı andırır. İstanbul'da geç döneme ait ahşap tarikat yapılarının en büyüklerinden olan bina iki kanat halinde düzenlenmiştir. Zemin katın ve birinci katın duvarları ahşap karkaslı olup içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan ahşap kaplamayla donatılmış, bütün kapı ve pencere açıklıkları dikdörtgen olarak tasarlanmıştır. Doğu yönünde yer alan, ileriye doğru çıkan ve büyük bir üçgen alınlıkla dikkati çeken kanadın bodrumunda dedegân hücreleriyle helâlar ve abdest muslukları, üst katlarda ortada semâhâne, bunun batısında hünkâr dairesi, doğusunda selâmlığın küçük bir bölümü yer alır. Geriye çekilmiş olan kanadın bodrumu ardiye olarak değerlendirilmiş, zemin katla birinci kata harem ve selâmlık bölümlerine ait mekânlarla matbah-ı şerif yerleştirilmiştir.

Doğudaki kanadın kuzey cephesinde iki yandan merdivenlerin kuşattığı, kırma çatıyla örtülü bir sahanlığın arkasında yer alan semâhâne girişinin üzerinde, ta'lik hattı Melek Paşa hafidi Ali Haydar Bey'e ait 1250 (1834-35) tarihli ihya kitâbesi yangında harap olduktan sonra Divan Edebiyatı Müzesi'nin (Galata Mevlevîhânesi) avlusuna taşınmıştır. Kareye yakın dikdörtgen bir alanı kaplayan semâhânenin ortasında, köşeleri 45º pahlı 10

× 10 m. boyutlarındaki kesim Mevlevî mukabelesi için ayrılmıştır. Semâ alanını çepeçevre kuşatan iki katlı mahfillerin sınırında kare kesitli ve dor başlıklı ahşap dikmeler sıralanmakta, bunların arasında torna işi ahşap korkuluklar uzanmaktadır. Zemin kattaki mahfillerin doğu kanadına fevkanî mahfile çıkan bir merdiven, batı kanadına bodrum katına inen diğer bir merdiven yerleştirilmiştir. Fevkanî mahfilin kuzey kanadında, mihrabın karşısına gelen ve kavisli bir çıkmayla genişletilmiş olan kesim mutrip maksûresi, batı kanadının ortasında, yanlardan duvarlarla kuşatılan ve aynı türde bir çıkmaya sahip olan kesim ise hünkâr mahfilidir. Doğu ve batı duvarları sağır olan semâhâne kuzey ve güney duvarlarda sıralanan pencerelerle aydınlanır. Batı duvarındaki kapı hünkâr dairesinin zemin katına, doğu duvarındaki iki kapıdan biri şerbethâneye açılır.

Semâhânenin tekne tavanında empire üslûbuyla barokun karışımını yansıtan bezemeler görülür. Tavanın ahşap kaplaması üzerine yağlı boya nakışlarla süslü branda gerilmiş, tavanın ortasına da yapının en ilginç süsleme öğesi olan bir göbek yerleştirilmiştir. Birtakım simgeleri ihtiva eden ve II. Mahmud döneminin sosyokültürel ortamını yansıtan bu süsleme grubunun merkezindeki ahşap oymanın çevresinde Mevlevî mûsikisinde kullanılan bazı aletler (dokuz adet farklı türde ney, bir çift kudüm, iki çift halîle, bir def, bir rebab, bir ud), bir âyin cöngü veya nota defteriyle bir sikke görülür. Bunlardan sonra sekiz adet sancak semâ yönünde yani soldan sağa döner şekilde sıralanmaktadır. Sancak direkleri atlamalı olarak hilâller ve mızrak uçlarıyla son bulmakta, merkezden dağılan ışınlar şeklinde yerleştirilmiş olan neylerin sancaklarla iç içe bulunduğu dikkati çekmektedir. İki sıra halinde düzenlenmiş, püsküllü ve kordonlu perde kıvrımları kompozisyonun çerçevesini oluşturur. II. Mahmud ile yoğunluk kazanan Batılılaşma hareketi kapsamında Avrupa’daki örneklerin taklidi sonucunda ortaya çıkan Osmanlı armalarıyla bu Mevlevî armasının aynı zihniyetin ürünü olduğu söylenebilir. Ayrıca bu armada, Osmanlılığın alâmeti olan sancakların Mevlevîliği temsil eden mûsiki aletleriyle kaynaşması ve semâ edercesine sıralanması da kökleri Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna uzanan devlet-tarikat dayanışmasını dönemin zevkine uygun bir biçimde ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 10-12; Âsitâne Tekkeleri, s. 6; Mecmûa-i Cevâmi', II, 24-25, nr. 51; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1308, s. 8; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 532-536; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 269; Derviş Şükrü, İstanbul Hânkâhları Meşâyihi (haz. T. Kut - İ. Pala), Harvard 1995, s. 41-42; Sadi Abaç, Kasımpaşa'nın Tarihçesi, İstanbul 1935, s. 15; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, (İstanbul 1953) İstanbul 1983, s. 339; Erdem Yücel, "İstanbul Mevlevîhaneleri", Hayat Tarih Mecmuası, V/11, İstanbul 1965, s. 28-33; a.mlf., "Kasımpaşa Mevlevihanesi", Türk Edebiyatı, III/29, İstanbul 1974, s. 39-43; a.mlf., "Kasımpaşa Mevlevihanesi", TDA, I/3 (1979), s. 76-88; a.mlf., "Kasımpaşa Mevlevihanesi", TTOK Belleteni, LXVII/346 (1981), s. 38-42; Muzaffer Erdoğan, "Mevlevi Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihaneleri", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 15-46; Mithat Sertoğlu, "Kasımpaşa", Hayat Tarih Mecmuası, XIII/1 (1977), s. 48-53; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 589; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 36, nr. 108; M. Baha Tanman, "İstanbul Mevlevîhaneleri", OA, XIV (1994), s. 177-183; a.mlf., "Kasımpaşa Mevlevîhanesi", DBİst.A, IV, 482-485; Ekrem Işın, "Mevlevîlik", a.e., V, 425-428; "Abdi Dede", İst.A, I, 25.

M. Baha Tanman

KASIR

(قصر)

Hükümdarların kullanımına ayrılmış saray, saraya bağlı veya müstakil yapı.

Türk İslâm mimarisinde yönetici tabakanın azametini yansıtan kasırlar sanat ve mimarlık tarihi içerisinde önemli yer tutar. Kasır denilen yapılar bazan köşk olarak da adlandırılmıştır. Osmanlı devrinde aynı yapıların köşk veya kasır olarak anılması bu duruma işaret etmektedir. Esasında köşk, kasır (Ar. kasr), saray ve hatta kale (iç kale) arasında hükümdar ya da beylerin meskenleri olmaları açısından fazla fark yoktur. Bu yapıların fonksiyonlarıyla ilgili özellikler bazı dönemlerde daha fazla ön plana çıkmış, bazı devirlerde

ise bilhassa köşk ve kasırlar arasında mimari hususiyetler bakımından büyük farklar söz konusu olmamıştır.

Kasırlar bazı durumlarda yerleşme alanı dışında, zaman zaman da şehrin içinde hükümdar ve beylerin yaşadığı yapılar olarak algılanmaktadır. Bu sebeple Avrupa'da görülen şatolar, Orta Asya'da hükümdar ve beylerin avlulusurlu meskenleri veya bazı kaleler, Türkiye'de özellikle hisar olarak anılan yapılar kasır kavramı içerisinde mütalaa edilebilir. Bununla birlikte Selçuklu ve bilhassa Osmanlı devrinde saraya bağlı olan veya şehrin yakınında bulunan hükümdar/padişah ve yöneticilerin kullandığı yapılar da köşk, kasır, kasr-ı hümâyun olarak adlandırılmıştır.

Bilhassa ağaçlık alanlar içerisinde veya etrafı boş arazilerde bahçeler içinde münferit olarak inşa edilen evlere, bir saray yapısının ya da büyük bir meskenin çevre duvarı içerisinde herhangi bir avlunun bir tarafında yer alan, ana binadan ayrı olarak inşa edilmiş sanat bakımından zengin görünüşlü binalara köşk denilmektedir. Nâdiren de saray binasının bir bölümü olan odalar veya kuleler, bahçe içinde yer alan çardak, kameriye gibi bölümler köşk olarak anılmaktadır (bk. KÖŞK).

Erken dönem İslâm mimarisinde kasır olarak adlandırılan dikkate değer örnekler bulunmaktadır. Emevî ve Abbâsî devirlerinde birçok saray ve kasır yapılmıştır. Bunların bazıları mütevazi yapılar olup sözü edilmeye değer ve kalıntıları günümüze gelebilmiş olanların da sayısı pek fazla değildir. Bu yapıların bir kısmı saray olarak anılmakla birlikte aslında hepsinin birbirine yakın özellikler sergilediği gözden kaçmamaktadır. Bu türden en önemli eserler arasında Kasrü'l-hayri'l-garbî (109/727), Kasrü'l-hayri'ş-şarkī (110/728), Kusayru Amre (tah. 712-715), Hırbetü'l-mefcer (740-750), Hırbetü'l-Minye, Cebeliseys, Müşettâ (126/743-44), Kasrü'l-Ühaydır, el-Cevsaku'l-Hâkānî, Belküvârâ (854-859) ve Kasrü'l-Âşık (878-882) zikredilebilir.

Bu yapıların çoğu halifeler tarafından kendileri için yaptırılmış olmalıdır. Binaların ekserisi belirli zamanlarda kullanılan, kamuya ait işlerin görüleceği birimleri az olan eserlerdir. İçlerinde yer alan camiler ön planda olmamakla beraber bazan münferit yapılar olarak ele alınmıştır. Yapılarda ana birim genellikle bir kare veya dikdörtgen şeklindedir. Dışarıdan duvarlar, köşe kuleleri ve payanda kuleleriyle birlikte bir kale görünümündedirler. İç mekânlar esas itibariyle bir avlu etrafında yer alır. Küçük avlulu kısımlar bazan genel plan şemasında kendi içlerinde düzenlenmiş mekânlar olan "beyt"leri ihtiva eder. Ancak Müşettâ ve Ühaydır saraylarında olduğu gibi küçük birkaç bölümü bulunan değişik tipte binalar da vardır. Bütün kasır ve saraylarda hükümdar ve yöneticinin misafir, devlet adamı ve elçileri kabul ettiği taht veya kabul salonu, divan yahut eyvan olarak anılan kısımlar bulunur. İki katlı yapılarda kabul salonu üst katta yer alır (Kasrü'l-hayri'l-garbî ve Hırbetü'l-mefcer'de olduğu gibi).

Kasır ve saraylarda hamamlar da ortaya çıkarılmıştır. Fakat birçok mekânın ne için kullanıldığı günümüzde pek anlaşılamamaktadır. Bütün bu yapılar bilhassa tezyinatları bakımından ünlüdür. Abbâsîler'den sonra gerek Fâtımîler'de (el-Kasrü'l-kebîrü'ş-şarkī, el-Kasrü'l-kebîrü'l-garbî), gerek Eyyûbîler'de ve bu arada Endülüs Emevîleri'nde (Medînetüzzehrâ gibi) birtakım kasır veya sarayların yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca erken dönem İslâm mimarisinin ortaya çıktığı topraklarda, Türk hânedanları tarafından kurulan devletlerde ve daha sonraları kasır yapımı XX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu yapıların en son örneklerinden biri Suûdî veya Râşidî devirlerine denk düşen (XIX. yüzyıl) Riyad'daki Kasr Masmak'tır.

Türkler'in İslâmiyet'e girmesiyle birlikte başlayan Türk mimarisinin yeni döneminde saraylarla birlikte kasırlar da inşa edilmiştir. Ancak bu saray ve kasırların dayandığı mimari gelenek İslâmiyet'ten önceki Türk (bilhassa Uygur), Orta Asya ve eski İran mimarisidir. Bu arada Ön Asya sanatları ve mimari geleneklerinin etkileri de bulunmakla birlikte plan, mimari öğeler ve süsleme şekilleri esas itibariyle İslâmiyet'ten önceki Türk mimarisinin gelişimi sonucunda ortaya çıkmıştır. İslâmiyet'ten sonraki Asya Türk sanatında saray mimarisini Karahanlılar'la başlatmak gerekir. Başlangıçta şehir dışındaki bir yazlık saray olan Tirmiz (Termez) Sara-yı (XI-XII. yüzyıl), ortadaki dört eyvanlı avlusu ve süslemeleriyle dikkati çeken bir yapı olup bir kasır olarak da kabul edilebilir.

Doğu Afganistan'ın Büst şehri yakınlarında bulunan Leşker-i Bâzâr sarayları Gazneli dönemine ait en önemli yapılardandır. Genellikle Büyük Saray (Güney Sarayı) ve Küçük Saray (Orta Saray) denilen iki binasından söz edilen saray kompleksi içinde bahçelerde yer alan dört eyvanlı plan esasına göre kurulmuş köşklerin

bulunduğundan da söz edilmektedir. Gazne'de yer alan Sultan III. Mesud'a ait dört eyvanlı avlulu saray da dikkate değer bir diğer örnektir.

Kaynaklarda Büyük Selçuklular'ın önemli şehirlerindeki saray ve köşklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Bunların çoğunun Selçuklu hükümdarlarına, bazılarının da emîrlere ait olduğu anlaşılmaktadır. Hemedan'daki Köşk-i Bâğ ve Hemedan Köşkü, Köşk-i Mes'ûdî, Mâmur Köşkü, Eski ve Yeni Köşk en meşhur olanlarıdır. Öte yandan Nîşâbur ve İsfahan gibi şehirlerde zengin Selçuklu saray ve köşklerinden de bahsedilmektedir. Merv'de, hakkında arkeolojik çalışmalar neticesinde bilgi edinilebilen ve saray (belki köşk) olarak nitelendirilen, dört eyvanlı avlu etrafında düzenlenmiş mekânlardan oluşan bir yapı vardır. Bununla birlikte eski Merv'de Sultankale çevresinde yer alan birtakım kalıntılar da genellikle mesken veya köşk olarak anılmaktadır.

Türk mimarisinin Asya kesiminde Selçuklular'dan sonra bilhassa Timurlu dönemi saray ve köşkleri bakımından ünlüdür. Özellikle Şehrisebz'deki Aksaray ve Semerkant'taki geniş bahçeler içerisinde yer alan köşkler çok

tanınmıştır. Bu yapılardan, Türk hükümdarı Bâbür ve Timur'a elçi olarak giden Clavijo'nun eserlerinde yazdıkları dolayısıyla haberdar olunmaktadır. Etrafı duvarlarla çevrili fıskıyeli havuzların yer aldığı bahçelerde dört ana yöne işaret eder şekilde yerleştirilmiş muhteşem köşklerden en ünlüsü Çihilsütun olarak adlandırılan ve Bâğımeydan'da bulunan köşktür. Dört taçkapısı olan, taş sütunlu iki katlı bir cepheye sahip, köşelerinde kulelerin yer aldığı kare şeklindeki bu yapı muhteşem bir eserdir.

Hindistan ve Afganistan'daki Bâbürlü Türk hânedanı döneminde birçok şehirde, özellikle Fetihpûr Sikri, Agra, Ecmîr ve Delhi'de saraylar ve onların bünyesi içinde köşkler vardır. Ecmîr'deki Ekber'in sarayı (1570-1572), Fetihpûr Sikri Sarayı (tah. 1570-1580), Cihangirî Mahal Sarayı (tah. 1570) en ünlü örneklerdir. Ayrıca Delhi'de Kırmızı Hisar (1638-1647) olarak adlandırılan ve bir çeşit kasır sayılabilecek olan yapı da zikredilebilir.

Anadolu Türk mimarisinin erken devrinde sözü edilebilecek ilk köşkler ve saraylar arasında Kayseri yakınındaki Erkilet Hızır İlyas Köşkü (1241) ve Diyarbakır iç kalesinde meydana çıkarılan Artuklu Sarayı kesme taştan yapılmış örneklerdir. Konya iç kalesindeki yanlış olarak Alâeddin Köşkü olarak adlandırılan, gerçekte II. Kılıcarslan tarafından inşa ettirilen köşk ise Uygur köşklerini akla getirmektedir. Bu köşkten pek az bir kalıntı günümüze kadar gelebilmiştir. Eski gravür ve fotoğraflarından anlaşıldığına göre tuğla konsollar üzerine oturtulmuş köşk kare planlı bir mekândan ibaretti. Yapıda yer alan ve şimdi müzede bulunan figürlü alçı ve çini süsleme parçaları dikkat çekmektedir. Selçuklu döneminin diğer önemli köşkleri arasında Haydar Bey Köşkü, kasra dönüştürülmüş Aspendos Roma Tiyatrosu sahnesi binası ile Alanya yakınlarındaki Alara Kasrı (Hamamlı Kasır) zikredilebilir. Kayseri yakınlarındaki Alâeddin Keykubad tarafından inşa ettirilen ve bir yazlık saray olduğu belirtilen Keykubâdiye Sarayı (1224-1226) esas itibariyle üç köşkten meydana gelmektedir. Bu arada köşk veya kasır olarak anılmamakla birlikte benzeri bazı özellikleri vurgulaması bakımından Beyşehir gölü kıyısındaki Kubâdâbâd Sarayı'nı da (1236) anmak gerekir.

Osmanlı döneminde köşk ve kasır tabirleri, imparatorluğun varlığını sürdürdüğü uzun dönem içerisinde zaman zaman anlam değişikliğine

uğramıştır. Bu devirde genel olarak köşk yüksek tabakadan birinin bahçesinde yer alan yapıdır. Bu anlamda padişah veya padişah ailesine ait olan köşkler de daha ziyade saray bölümü içerisinde bulunur. Öte yandan çeşitli dinî ve resmî binalarda hükümdarın dinlenmesine ayrılmış yerlere de köşk deniliyordu (bk. KASR-ı HÜMÂYUN). Bir kısım köşkler ise spor meydanlarının kenarında yapılıyordu. Ayrıca yalı veya konakların bahçelerinde de köşkler bulunurdu. Osmanlı devrinde kasır kelimesi daha ziyade köşkten büyük yapılar için kullanılmıştır. Ancak dönemin yazarlarının eserlerinde her iki türe de zaman zaman köşk ya da kasır denilmiştir.

Osman Gazi zamanında yaptırılan Bursa Sarayı'nın ayrıntıları hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak bu yapı, Topkapı Sarayı'nda olduğu gibi muhtelif devirlerde eklenen binalarla büyütüldüğüne göre burada köşklerin de bulunacağı düşünülebilir. Osmanlı döneminin en önemli mimari eserlerinden biri olan Edirne Sarayı'nda çeşitli köşk ve kasırlar bulunmaktaydı. Bilhassa İftâriye Köşkü (1663), Kum Kasrı (1667), Bülbül Köşkü (1671), Aynalı Köşk (XVII. yüzyılın ikinci yarısı), Cihannümâ Kasrı (1451) bunların en meşhurlarıydı. Cihannümâ Kasrı'ndan yalnız burç kısmının bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. Kum Kasrı ise sarayın ikinci avlusuna bakan ve yine ilk şekli Fâtih Sultan Mehmed devrine ait olan önemli bir yapı olup IV. Mehmed zamanında ihya edilmiştir. Eser yerden yükseltilmiş bir zemin üzerinde, üstü tek çatı ile örtülü dört oda, iki divanhâne ve bir hamamdan meydana gelmişti. Bir kaide üzerinde yer alan Bülbül Köşkü de iki taraftan çıkılan revaklara sahip ve içeride biri büyük olmak üzere iki odası bulunan bir yapıydı. Aynalı Köşk de esas itibariyle biri divanhâne olan iki odadan ibarettir.

Osmanlı saraylarının en meşhuru olan ve Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulup yüzyıllar boyunca ilâvelerle genişletilen Topkapı Sarayı içerisinde de çeşitli köşk ve kasırlar vardır. Sarayın ilk önemli yapısı 1472 tarihli Çinili Köşk'tür. Plan şeması açısından Asya Türk mimarisinin etkilerinin sezildiği binada, ortadaki büyük salona açılan dört eyvan ve köşelerde de birer kubbeli oda mevcuttur. Topkapı Sarayı'nın diğer köşkleri arasında, XVII. yüzyılda Revan ve Bağdat seferlerinin hâtırasına inşa edilen Revan ve Bağdat köşkleri yer almaktadır. 1635 tarihli Revan Köşkü bir kaide teşkil

eden duvar üzerine oturtulmuş, sekiz köşeli ve üç eyvanlı bir yapıdır. Dördüncü avluda yer alan Bağdat Köşkü

(1639), son önemli kubbeli köşk olup etrafında mermer sütunlu bir revakın dolandığı, dört çıkıntısı olan bir sekizgen şeklindedir. Topkapı Sarayı'ndaki diğer köşkler arasında III. Murad Köşkü (1578), İncili Köşk (1591), Yalı Köşkü (sur dışında, 1592), İftâriye Köşkü (köşk denilmekteyse de sadece açık bir kameriyeden ibaretti; 1640) ve Sepetçiler Kasrı'nın (dış bahçede, bugün deniz kenarında, 1643) adları sayılabilir. Bu arada sarayda son devir mimari ve süsleme üslûplarını yansıtan bir örnek olarak Sultan Abdülmecid zamanında inşa edilen Mecidiye Kasrı da zikredilebilir. Osmanlı döneminin diğer önemli sarayları olan Dolmabahçe Sarayı, Yıldız Sarayı ve Çırağan Sarayı'nda da çeşitli köşk-kasırlar yer alır.

Öte yandan İstanbul, Edirne, Bursa başta olmak üzere Osmanlı topraklarının çeşitli yerlerinde münferit olarak inşa edilmiş köşk ve kasırlar da mevcuttu. Bunlar arasında, ilk yapısı I. Ahmed devrine ait olan Aynalıkavak Sarayı (en önemli mekânları arz odası ve divanhânedir), Ihlamur Kasrı (ilk şekli bağ evi olan yapı Abdülmecid döneminde eskisinin yerine yapılan av köşkü, dinlenme yeri ve biniş kasrı olarak kullanılan Merâsim Köşkü ve Maiyet Köşkü'nden ibarettir; 1849-1855), Küçüksu Kasrı (Sultan Abdülmecid tarafından 1856-1857 yıllarında yaptırılmıştır), Şâle Köşkü (iki ayrı birimden meydana gelen XIX. yüzyıl sivil mimarlığının önemli örneklerindendir), Maslak kasırları (Kasr-ı Hümâyun, Mâbeyn-i Hümâyun ve limonluğu, Çadır Köşkü ve Paşalar dairesinden ibaret olup ilk yapılaşma II. Mahmud zamanında başlamıştır) kayda değer eserlerdir. Osmanlı köşk ve kasırları arasında, bazı mesire yerlerinde padişahın günü birliğine gidip halkın eğlencelerini seyrettiği kasırlar da vardır ki içlerinde uzun süre ikamet edilmeyen bu kasırlara biniş kasrı denilmektedir. Meselâ Göksu Kasrı bir biniş kasrıdır.

Bu yapılardan başka devlet adamlarına veya halktan önemli kişilere ait pek çok köşk ve kasırdan söz edilebilir. Siyavuş Paşa Köşkü (XVI. yüzyıl), Dâvud Paşa Sarayı köşkleri (1596 ve XVIII. yüzyıl), Tersane Sarayı'nda Has Oda Kasrı (XVII. yüzyıl), Edirne Köprülü Mehmed Paşa Konağı'nda yazlık köşk, Edirne Dolaplıbahçe Köşkü (1661), Edirne Ahmed Paşa Kasrı (1667), Edirne Demirtaş Kasrı, Fenerbahçe'de Fener Köşkü, Üsküdar

Afganîler Tekkesi Köşkü, Beşiktaş Sarayı Çinili Köşk (1679-1680), Kurşunlumahzen Köşkü (1716), Büyük Bend Kasrı (1717), Florya Köşkü, Kasr-ı Nişâd (1723), Bebek Kasrı (1725-1726), İstinye Bahçe Köşkü, Neşetâbâd Selâmlık Köşkü, Şevkiye Köşkü (XVIII. yüzyılın sonu), Bebek Nisbetiye Kasrı, Kâğıthane Çadır Köşkü (1809-1815), Heybeliada Hünkâr Köşkü, Alemdağ Köşkü, Levent Köşkü, Kalender Köşkü, Fikirtepe Kurbağalıdere köşkleri, Hünkâr İskelesi Kasrı ve Beylerbeyi Sarayı gibi çeşitli köşk ve kasırlar önemli örneklerdir. Ancak bunlardan bazıları günümüzde mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Konya Köşkü (trc. Şahabeddin Uzluk), Ankara 1967; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969-71, I-II; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 234-267; a.e. IV, s. 678-755; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 220-229; J.D. Hoag, Islamic Architecture, New York 1977, s. 27-42, 46-48, 50-52, 81-83, 90-92, 132-134, 177-178, 188-191, 242, 260-261, 366-374, 386-388; Çelik Gülersoy, Yıldız Parkı ve Malta Köşkü, İstanbul 1979; a.mlf., Yıldız ve Emirgan Parkları ve Köşkleri, İstanbul 1980; a.mlf., Küçüksu, Çayır, Çeşme, Kasır, İstanbul 1985; a.mlf., Dolmabahçe Sarayı, İstanbul 1987; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 106-108, 112-118; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 42, 47-52, 89; a.mlf., "Kayseri'de Keykubadiye Köşkleri Kazısı (1964)", Türk Arkeoloji Dergisi, XIII/1, Ankara 1965, s. 19-40; Emel Esin, "Ordu (Türk Saray Mimarisinin Onbeşinci Asırdan Önceki Devri)", TBMM Milli Saraylar Sempozyumu: Bildiriler, İstanbul 1985, s. 21-25; Kazım Baykal, "Bursa'da Saray ve Köşk", a.e., s. 29; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, s. 109, 112-118, 123-124; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 19, 21-23, 26, 30, 34, 60, 66, 68, 99-100, 158-162, 172, 193, 201-203, 214, 224-229, 240-241; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1991, s. 210, 234-237, 243, 247, 249-251; İbrahim Hakkı Konyalı, "Çinili Köşk-Sırça Saray", TTOK Belleteni, sy. 148 (1954), s. 8-14; Erdoğan Sevgin, "Yıldız Parkı ve Şale Köşkü", Hayat

Tarih Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1966, s. 52-61; Mahmut Akok, “Konya’da Alâiddin Köşkü, Selçuk Saray ve Köşkleri”, TEt.D, sy. 11 (1969), s. 47-73; Reşat Ekrem Koçu, “Aynalıkavak Sarayı”, Türkiyemiz, sy. 5, İstanbul 1971, s. 20-26; a.mlf., “Ayazağa Kasrı”, a.e., sy. 9 (1973), s. 39-44; Pakalın, II, 206, 304; T. W. Haig, “Kasr”, İA, VI, 392; Vedad Günyol, “Köşk”, a.e., VI, 923; G. Goodwin, “Köshk”, EI^2 (İng.), V, 274; SA, II, 971-974, 1140.

Yaşar Çoruhlu

KĀSIR

(القاصر)

Edâ ehliyeti kısıtlı kişi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “kısa ve eksik olmak, sona ulaşamamak; kısaltmak, hapsetmek” anlamındaki kasr kökünden ism-i fâil olan kāsır İslâm hukukunda tam edâ (fiil) ehliyeti bulunmayan kişiyi ifade eder. Kur’an’da kāsır kelimesi yer almazsa da kasr kökünün çeşitli türevleri “kısaltmak” mânasıyla iki (en-Nisâ 4/101; el-Feth 48/27), “tahsis etmek ve hapsetmek” anlamıyla beş yerde (el-A‘râf 7/202; es-Sâffât 37/48; Sâd 38/52; er-Rahmân 55/56, 72) geçer. Hadislerde de kasr kökü ve fiil türevleri bu çerçevede sıkça kullanılmış olup bunlardan “dört rek‘atlı namazların iki rek‘at kılınması” mânasındaki kullanım (kasr-ı salât) daha belirgindir. Fıkıh usulünde kāsır genelde illetin bir vasfı olarak zikredilir ve bununla illetin benzer olaylara da taşabilen (müteaddî) bir vasıf olmayıp sadece asla mahsus oluşu kastedilir. Klasik dönem fıkıh literatüründe ise kāsır kelimesi namaz, ikrah, hak, kabz, edâ, milk gibi bir ibadet, hukukî işlem ve ilişkinin vasfı olarak kullanıldığında sahih ve kâmilin zıddı olarak onun gerekli şartları taşımaması, eksik olması; şahıs hakkında kullanıldığında ise rüşd ve bulûğun zıddı olarak o şahsın tam edâ ehliyetinin bulunmaması anlamındadır.

Kāsır kelimesiyle, zimmete ve hukukî kişiliğe dayalı vücûb ehliyetinden ziyade akıl ve temyiz gücüne dayalı edâ ehliyetindeki eksikliğin ifade edilmesi Arap dilinde noksan kelimesinin daha çok kişilerin fizikî / bedenî eksikliği, kusur kelimesinin de zihnî / aklî eksikliği ifade etmesiyle de açıklanabilir. Kāsırın fıkıhta kazandığı terim anlamı da bu çerçevede olup yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve akıl zayıflığı, bunaklık, uyku, yaşlılık, ölümcül hastalık, sarhoşluk, iflâs, sefeh gibi kişinin aklî melekelerini tam kullanmasını olumsuz yönde etkileyen durumlar sebebiyle edâ ehliyeti kısıtlanan kişi demektir. Bunlardan çocuk, deli ve ölüm hastalığındaki kişi gibi bir kısmının ehliyeti yargı kararına gerek olmaksızın kendiliğinden, yani hukuk düzeni gereği kısıtlı sayılırken sefih, müflis, borçlu gibi bir

kısmının ehliyeti ancak yargı kararıyla kısıtlanabilir (bk. HACİR).

Edâ ehliyeti, muâmelât alanında kişinin vücûb ehliyeti sebebiyle faydalanmaya ehil olduğu hakları bizzat kullanabilmesini, hak ve borçlar doğuracak şekilde hukukî işlem yapabilmesini ifade ettiği gibi ceza hukuku, itikad ve ibadetler açısından kişinin şer'î hitaba ve edânın vücûbuna ehliyetini de içerdiğinden fıkıhta üzerinde ayrıntılı biçimde durulan bir husustur. Eksik edâ ehliyetlilerin söz ve fiillerinin ne gibi dinî ve hukukî sonuçlar doğuracağı konusu ise hayatın tabii seyrini teşkil eden temyiz öncesi dönem, temyiz dönemiyle bulûğ-rüşd sonrası dönem şeklindeki üçlü ayırım esas alınarak incelenir; diğer ehliyet ârızaları da edâ ehiyetine etkisi oranınca bu ayırım içine yerleştirilir. Bu bağlamda kāsır terimiyle daha çok mümeyyiz olan, fakat bâliğ ve reşid olmayan kimsenin kastedilmesi, fıkhî sonuçları itibariyle edâ ehliyeti hiç bulunmayanlardan ziyade kısmen bulunan mümeyyiz küçüğün ve bu hükümde görülen ve çoğunluğu teşkil eden diğer eksik ehliyetlilerin tasarruflarının önem taşımakta oluşuyla alâkalı bir husustur.

Edâ ehliyeti hiç bulunmayan gayri mümeyyiz küçük ve tam deli ile bu hükümde olanların dinen ve hukuken geçerli niyet ve iradeleri bulunmadığından söz ve tasarrufları geçerlilik taşımaz. Mümeyyiz çocuğun malî sonucu bulunan hukukî işlemlerinden hibeyi kabul gibi sırf yarar taşıyanları kimsenin izin ve onayına bağlı olmaksızın sahih, teberruda bulunmak gibi sırf zarar içerenleri ise velisi izin verse bile gayri sahihtir. Alım satım, icâre gibi kâr ve zarar yönü bulunan tasarrufları ise velisinin izin veya icâzetine bağlı olarak geçerli olur. Bu gruptakilerin teklif ve cezaî ehliyeti de bulunmamakla birlikte dinî ödevleri yerine getirmeleri belli sebeplerle sahih görülmüştür (bk. EHLİYET).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, "ḳaṣr" md.; Kāmus Tercümesi, "ḳaṣr" md.; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 328-332; Serahsî, el-Mebṣût, II, 183 ; III, 146, 158, 160-161, 166, 179-180, 191; IV, 214-215; V, 41, 54; IX, 56; XIV, 31; XX, 7; a.mlf.,

el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 53-54; II, 338, 349; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 256; II, 186, 190, 247, 322; IV, 19-20, 153; VI, 120, 227; VII, 38, 169-175; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 225, 280; IV, 12, 136, 189, 208, 242; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 234-246; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IV, 343-357; Minhâcî, Cevâhirü’l-ʿuḳūd (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd M. es-Sa‘denî), Beyrut 1417/1996, I, 369; II, 408; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, I, 246, 265, 376; II, 82, 233; III, 3, 12, 65, 246, 307, 347; IV, 13, 156; V, 7, 55; VI, 152; VII, 215; VIII, 84, 122, 428; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 84, 102, 168, 203, 321; II, 29, 59, 281, 542; III, 96, 556; V, 421; VI, 142-153, 386; VII, 58; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 437-458; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 421-483; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṯü’l-ḥükm ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1959, s. 251-324; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ʿâm, Dımaşk 1387/1968, II, 799-815.

Celal Erbay

KASIT

(القصد)

İradenin dinî ve hukukî sonuç doğuran bir fiile yönelmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yönelmek, azmetmek; orta ve doğru yolu tutmak" gibi anlamlara gelen kasıt (kasd), terim olarak bir kimsenin istek ve iradesinin bir fiile ait sonuca yönelmesini ifade eder ve çok defa niyet, azim, irade, ihtiyar, amd (taammüd), rızâ gibi insanın iç dünyasına ait sübjektif durumu tanımlamaya yönelik kavramlarla belli bir mâna ilişkisi taşır. Niyet ve kasıt ekseriya eş anlamlı olarak kullanılıp birbiriyle açıklanmakla birlikte kastın mücerret yöneliş, niyetin ise bu yönelişin arkasında olan, ona mânevî ve olumlu nitelik kazandıran sâik (bâis) olduğunu söyleyerek kastı niyetten daha kapsamlı görenler de vardır (Ali Muhyiddin el-Karadâğî, I, 199-201). İrade, kişinin muayyen bir hususta karar verme şeklinde gerçekleşen sübjektif eylemini, bir fiili yapmaya yönelmesini, kasıt ise bu fiilin sonucuna yönelişi ifade ettiğinden kasıt iradeye göre daha özel bir anlam taşır. İhtiyar iki şeyden birini diğerine tercih etmeyi ve hukukî işlemin sebebine yönelik iradeyi ifade etmesi yönüyle kasta göre daha şeklî durur ve kasıttan ayrılır. "Bir fiili bilerek ve sonuçlarını isteyerek icra etmek" mânasını taşıyan amd (taammüd) kelimesi kasta göre daha fazla kararlılık taşıyan bir irade ve icrayı ifade eder. Bu gruba giren kelimeler arasında bu tür farklardan söz edilebilirse de (Karâfî, s. 7-13) fıkıh literatüründe özellikle niyet, kasıt ve amd kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığı, niyetin ibadetler, amdın ceza hukuku alanında yaygınlık kazanmasına karşılık kastın bunları da kapsayacak şekilde daha geniş bir kullanımının bulunduğu söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kasd kökünün türevleri sözlük anlamıyla altı yerde

(el-Mâide 5/66; et-Tevbe 9/42; en-Nahl 16/9; Lokmân 31/19, 32; Fâtır 35/32), taammüd de terim anlamıyla üç yerde (en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/95; el-Ahzâb 33/5) geçer. Niyet kelimesi Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte dinî literatürdeki kullanım yönüne delâlet eden çeşitli âyetler vardır.

Kişilerin iç dünyası ve davranışların samimiyetle yapılmasının taşıdığı önem sebebiyle niyet, kasıt, ihtiyar, irade, rızâ, taammüd gibi kelimelerin dinî öğretide de sıkça kullanıldığı ve giderek kavramlaşarak bunlarla inanç ve ibadetlerden muâmelât ve ukūbat alanına kadar kişilerin dinî ve hukukî sorumluluklarını çerçeveleyen ve dışa akseden davranışlarını değerlendiren bir doktrinin oluşturulduğu görülür (bk. İHTİYAR; İRADE; NİYET; RIZÂ).

İslâm âlimlerinin tasvirine göre bir fikrin hatıra gelmesi (hâcis) ve sahibini bir süre meşgul etmesi (hâtır), insanın onu yapıp yapmamakta tereddüt etmesi (hadîsü'n-nefs), yapılması yönüne meyletmesi (hemm) safhalarını, o şeyi yapmaya bilinçli olarak karar vermesi demek olan kasıt ve azim safhası takip eder. Bunun için de kasıt, insanın eylemi oluşturan zihnî faaliyetleri arasında fizik âleme en yakın olan halkayı teşkil eder. Günah olan bir fiilin işlenmesi halinde dinî sorumluluğun hangi safhada başlayacağı özellikle kelâmcıları fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Hukukta ise hüküm ve sorumluluk kastı izleyen eylem safhasında başlar.

Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiği şey vardır" meâlindeki hadisi (Buhârî, "Bed᾽ü'l-vaḥy", 1; Müslim, "İmâre", 155), davranışların Allah katındaki gerçek değerini belirten genel bir dinî ilkeyi ifade eder. Bu husus fıkıh kültüründe, "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"; "Ukūdda itibar makāsıd ve meâniyedir, elfaz ve mebânîye değildir" kaideleriyle ifade edilir (Mecelle, md. 2, 3). Mubah bir işin Allah rızâsını elde etmek amacıyla yapılması halinde sevap ve ecir kazandıran bir ibadet haline geleceği belirtilir. Nitekim Resûl-i Ekrem de düşmanla savaşta kullanılacak okun imalinin bile cennete girme vesilesi olabileceğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24). Aynı şekilde kurban kesiminde, buluntu malın zilyedliğinde olduğu gibi fâilin niyet ve kastına göre bir işin dinî değer hükmü değişebilir. Kocanın sırf eziyet etmek için karısını nikâhı altında tutmasının Kur'an'da haksızlık ve zulüm olarak nitelendirilmesi bu gerekçeye dayanır (el-Bakara 2/231).

Kişilerin iç iradeleriyle dışa akseden davranışları arasında uyumun bulunması samimiyet ve dürüstlük ölçütü olarak dinen büyük önem taşısa da beşerî ilişkilerde hukuk güvenliğinin ve istikrarının korunabilmesi, adaletin sağlanabilmesi için haricen bilinmesi mümkün olmayan kasıt ve

niyet yerine bazı objektif kriterlerin benimsenmesi ve hükümlerin onlara dayandırılması gerekir. Muâmelât hukukunda iç iradeden, kişinin niyet ve kastından ziyade onun temsilcisi sayılan söz ve davranışların ölçü alınması ve hükümlerin zâhire göre verilmesi de bu gerekçeye dayanır. Hz. Peygamber, meşhur bir hadisinde kendisine sunulan delillerin zâhirine göre hüküm vereceğini belirtmiş (Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Aḳżıye”, 4), bu âdeta muâmelât hukukunun temel ilkelerinden biri olmuştur. Akidlerin icap ve kabul ile kurulması, yargılamada objektif ispat vasıtalarının benimsenmesi de bu ilkenin gereğidir. Burada asıl mesele, kasıt ve davranış arasında çatışma olduğu durumlarda hangisine öncelik verileceği, fâilin niyet ve kastının bilinebileceği durumlarda onun temsilcisi sayılan söz ve davranışların önemini yitirip yitirmeyeceği hususudur. Özetle belirtmek gerekirse başta Zâhirîler olmak üzere Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, akidlerde ve hukukî işlemlerde tarafların dışa akseden söz ve davranışlarını esas alırken Hanbelî ve Mâlikî mezhepleri, belli ölçüde böyle bir işlemi yapmaya sevkeden sâiki ve fâilin kastını esas almaya gayret ederler. Vadeli satış, şarap üreticisine üzüm satmak, borçlunun alacaklıya hediye vermesi, ölüm yatağındaki hastanın evlenmesi, boşaması veya mirasçıları lehine borç ikrarı, hülle nikâhı gibi örnekler üzerinde yoğunlaşan bu tartışmada tarafların farklı görüşte olmaları zikredilen iki ilkeden birine öncelik vermeleri sebebiyledir (bu konudaki görüşlerin değerlendirmesi için bk. Abdülkerîm Zeydân, s. 249-270).

Ceza hukukunda kusura dayalı (sübjektif) sorumluluk ilkesi hâkim olup malî nitelikteki bazı cezalarda kusursuz (objektif) sorumluluğa yer verildiği de olur. Bunun için ceza hukukunda fâilin suç teşkil eden eylemi bilerek ve sonucunu isteyerek yapmasını ifade eden kasıt, ağır bir dinî ve uhrevî sorumluluğu mûcip olduğu kadar suç hukukunun da âdeta omurgasını oluşturmaktadır. Meselâ Kur’an’da adam öldürme suçu fâilin öldürme kastı esas alınarak kasten (amden) ve hatâen şeklinde iki gruba ayrılmış ve her biri için farklı müeyyideler öngörülmüş (en-Nisâ 4/92-93), bu ayırım klasik doktrinde de korunmuştur. Buna göre adam öldürme suçunda kasıt (amd) fâilin bilerek ve isteyerek ölümle sonuçlanan bir fiili işlemesi demektir ve suçun mânevî unsurunu teşkil eder. Mâlik ve Leys b. Sa‘d’ın önceden planlanan cinayetlerde kısasın uygulanma şartlarını hafifletmesi bir tarafa, doktrinde suçu önceden planlama anlamıyla taammüd ve fiilin sonucunu o anda istemiş olma anlamıyla kasıt ayırımı genelde yapılmaz. Öte yandan

kasıt kişinin iç dünyasıyla alâkalı bir durum olduğu ve tesbitinde zorluklar bulunduğu, hukukî hükümlerin ise objektif verilere dayanması gerektiği için fakihler kişinin kasıt ve niyetini göstermeye elverişli objektif bir ölçüt geliştirmeye çalışmışlar, bunun için de fâilin kullandığı aletin öldürücü olmasını onun öldürme kastını taşıdığının delili saymışlardır. İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu olmakla birlikte öldürücü aletin tanım ve örneklendirmesi mezheplere, hatta fakihlerin kişisel bilgi birikim ve takdirine göre değişiklik gösterir. Mâlikî fakihleri, muâmelât alanında olduğu gibi genelde sübjektif metodu benimseyerek aletin öldürücü olmasını değil fâilin öldürme kastı taşımasını ölçü almışlardır (bk. KATİL). Adam öldürme suçunda kasıt ile hata arasına üçüncü bir kategori olarak ilâve edilen kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme ise fâilin ölümle sonuçlanan fiili bilerek işlediği ancak ölüm sonucunu istemediği durumları modern hukuktaki ifadesiyle kastı aşan müessir fiille adam öldürme suçunu ifade eder ve kasta göre daha alt bir ceza gerektirir (bk. DİYET; KISAS). Tesebbüb yoluyla işlenen suçlarda ve verilen zararlarda fâilin kastı tazmin sorumluluğu açısından o fiilin mübâşereten işlenmesi hükmündedir (Mecelle, md. 92-93).

Ceza hukukunda kastî suçtan söz edebilmek için fâilin hukuken suç sayılan hareketi önceden tasavvur etmiş, onun suç olduğunu bilmiş ve onu yapmayı istemiş olması şartları arandığından bunların bulunması halinde kasıt geçerli, akıl hastası, gayri mümeyyiz küçük, tam ikrah altındaki şahıs gibi iradeleri hukuken yok sayılan kimselerin kastı ise geçersiz sayılır. Bu ayırım suç için öngörülen cezanın uygulanmasını doğrudan etkiler. Klasik fıkıh literatüründe çeşitli suç türlerine ait fer‘î meseleler üzerinde geliştirilen görüşler, suç işleme kastının günümüz hukukundaki adlandırmalara uygun biçimde bazı tasniflere tâbi tutulmasına, suçun

oluşmasının değişik safhalarında kastın ölçütü ve sonuçları konusunda teoriler üretmeye imkân veren bir zenginlik taşır (Ahmed Fethî Behnesî, IV, 235-247; Dalgın, sy. 10 [1998], s. 225-247).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, "ḳaṣd" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳaṣd" md.; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Şehâdât", 27, "Aḥkâm", 20; Müslim, "İmâre", 155, "Aḳżıye", 4; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24; Karâfî, el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye, Beyrut 1404/1984; Mecelle, md. 2, 3, 92-93; Bilmen, Kamus2, III, 11-12, 33-331; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm, Dımaşk 1387/1968, II, 617-618, 742-746; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, tür.yer.; a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer.; Abdülkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûs̱ fıḳhiyye, Bağdad 1396/1976, s. 249-270; Ali Şafak, Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku, Erzurum 1977, tür.yer.; Sâlih b. Gānim es-Sedlân, en-Niyye ve es̱erühâ fi'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Riyad 1404/1984, tür.yer.; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 199-201; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, IV, 235-247; Salih Akdemir, "İslâm Hukuku ve Mukayeseli Hukukta Kasdın Aşılması Meselesi Üzerine Bir Tedkîk", İslâmî Araştırmalar, I/2, Ankara 1986, s. 22-27; Nihat Dalgın, "Cezai Sorumlulukta Kasıt", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Samsun 1998, s. 207-247; "ʿAmd", Mv.F, XXX, 307-311.

Ali Şafak

KASÎ (Benî Kasî)

(بنو قسى)

III. (IX.) yüzyılda Endülüs'ün kuzeydoğu sınır bölgesine hâkim olan müvelled hânedanı.

Endülüs tarihinde ön plana çıkmış İspanyol asıllı (müvelled) ailelerden biridir. İbre (Ebro) nehri vadisinde Sağrüla'lâ'da yaşayan Kasîler, Benî Tavîl ve Tücîbîler'le birlikte Aragon bölgesinde hâkimiyet mücadelesi vermişlerdir. İbn Hazm'a göre hânedanın adını aldığı Kasî, Vizigot hâkimiyeti döneminde Vasconia kontudur ve Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Suriye'ye giderek Velîd b. Abdülmelik vasıtasıyla müslüman olup onun himayesine girmiştir. Hânedan genelde Kurtuba (Cordoba) Emevî Emirliği'ne bağlı kalmış, fakat fırsat buldukça da isyan edip zaman zaman bağımsızlık kazanmıştır. Kasîler'den Mûsâ b. Fürtûn, 172 (788-89) yılında Yemenliler'le birlikte Emîr I. Hişâm'a karşı Turtûşe'de (Tortosa) ayaklanan ve Sarakusta'yı (Zaragoza) ele geçiren Saîd b. Hüseyin b. Yahyâ el-Ensârî'nin üzerine gönderildi. Mudarîler'in desteğiyle Saîd'i yenerek öldüren Mûsâ Sarakusta'yı geri almayı başardı; ancak bir süre sonra Saîd taraftarlarıyla yaptığı savaşta öldürüldü. Dul kalan karısının Navarra (Neberre) Kralı Inigo Arista ile evlenmesi, Benî Kasî ile Navarralılar arasında dostluk kurulmasına ve gerektiğinde tarafların birbirine askerî yardım sağlamasına vesile olmuştur.

Benî Kasî'nin en meşhur şahsiyeti Ernît (Arnedo) Kalesi hâkimi Mûsâ b. Mûsâ b. Fürtûn'dur. Mûsâ, II. Abdurrahman'ın önde gelen kumandanlarından biriydi ve Tutîle (Tudela) valisi olarak Franklar'la yapılan savaşlarda üstün başarılar kazanmıştı. Fakat daha sonra bazı emîrlerle arası açıldığı için isyan etti. Üzerine gönderilen Hâris b. Bezî' (Bezîğ) karşısında büyük kayıplar veren Mûsâ, Hâris Tutîle'yi muhasara edince onunla anlaşarak Tutîle'den ayrıldı ve Ernît'e gitti. Hâris'in Ernît'e yürümesi sebebiyle Navarra Kralı Garcia Inigues ile ittifak kurdu. Yapılan şiddetli savaşta Hâris yenildi ve esir düştü (228/843). Bu gelişmeler karşısında II. Abdurrahman Tutîle'yi kuşattı; ancak Mûsâ oğullarından

birini ona rehin vererek bu kuşatmadan kurtuldu ve Tutîle valiliğinde kaldı. 230 (845) yılında Endülüs sahillerine inen Normanlar'ın (Vikingler) geri püskürtülmesinde emîre yardımcı oldu. Mûsâ 232 (846-847) ve 235 (849-850) yıllarında iki defa daha isyana kalkıştıysa da isyanları yine bastırıldı. 237'de (851) Tutîle'nin yanı sıra Veşka (Huesca) ve Sarakusta da onun idaresine verildi. 241 (855) ve 242'de (856) Franklar'a karşı düzenlenen seferlere katıldı ve Berşelûne (Barselona) bölgesindeki bazı kaleleri fethetti. Kazandığı zaferlerden sonra kendini İspanya'nın üçüncü hükümdarı olarak görmeye başladı ve 243-245 (857-859) yılları arasında Tuleytula'da (Toledo) çıkan isyanlara destek verip oğlu Lübb'ü oraya gönderdi. 245'te (859) Leon Kralı I. Ordono karşısında ağır bir yenilgiye uğraması üzerine valilikten azledildi. Ardından Vâdilhicâre'de hüküm süren Ezrak b. Mentîl b. Sâlim ile dostluk kurmaya çalıştı ve kızını ona verdi. Ancak bir süre sonra damadı ile araları açıldı ve onunla Vâdilhicâre'de yaptığı savaş sırasında aldığı yaralardan öldü (248/862).

257 (871) yılında Sağrüla'lâ'da isyan eden Mûsâ'nın oğlu Lüb ve kardeşi İsmâil, Sarakusta'yı ele geçirip Vali Abdülvehhâb b. Ahmed b. Mugīs'i şehirden çıkarırken diğer kardeşlerinden Fürtûn Tutîle'ye, Mutarrif de Veşka'ya hâkim oldu (258/872). Ertesi yıl bölgeye gelen I. Muhammed Benblûne'ye (Pamplona) kadar ilerledi ve İsmâil b. Mûsâ'yı bağışlayıp bazı kalelerin hâkimiyetini ona verdi. Mutarrif b. Mûsâ ise oğullarıyla birlikte Kurtuba'ya götürülerek idam edildi (259/873). Daha sonraki yıllarda İsmâil b. Mûsâ birkaç defa daha ayaklandıysa da her seferinde kendini affettirdi. En son 270 (883-84) yılında çıkardığı isyan, I. Muhammed'in hâkimiyetini tanımış olan yeğeni Muhammed b. Lüb tarafından bastırıldı. Ancak Sarakusta'yı ele geçiren Muhammed b. Lüb, Tücîbîler'in baskısı karşısında şehri muhafaza edemeyeceğini anlayınca ertesi yıl burayı Ernît, Tarasûne (Tarazona), Cerîş ve Tutîle ile değişti; ardından bunlara bölgedeki diğer bazı kaleler de eklendi. Emîr Abdullah'ın tahta çıkmasından sonra isyan etti. Sarakusta'yı Tücîbîler'den almak için defalarca uğraştıysa da başaramadı. Daha sonra Zünnûnîler'in elinde bulunan Tuleytula'yı aldı (283/896) ve 285 (898) yılında Sarakusta'yı tekrar kuşattığı sırada öldürüldü. Muhammed b. Lüb, isyanıyla üç Kurtuba Emevî emîrini meşgul eden Ömer b. Hafsûn'la ittifak kurmuş ve oğlu Lübb'ü ona destek vermesi için görevlendirmişti. Tutîle ve Tarasûne valiliği yapan Lüb b. Muhammed 285 (898) ve 291 (904) yıllarında Franklar'a karşı başarıyla sonuçlanan

seferler düzenledi, fakat 294’te (907) Benblûne yakınlarında Navarralılar’la savaşırken öldü. Yerine kardeşi Abdullah geçti. Bundan sonra Benî Kasî’nin çöküşü hızlandı. 303 (915-16) yılında Abdullah b. Muhammed’in ölümünün ardından yerini alan Mutarrif b. Muhammed b. Lüb yeğeni Muhammed b. Abdullah b. Muhammed tarafından öldürüldü. Muhammed b. Abdullah, Benblûne seferi sırasında kendisini Tutîle valisi olarak tanıyan III. Abdurrahman’ın hâkimiyetini kabul etti (312/924); hânedan mensuplarından bazıları da III. Abdurrahman’la birlikte Kurtuba’ya giderek hizmetine girdiler. Kasîler’den son Tutîle Valisi Muhammed b. Lüb b. Muhammed 315 (927) yılında Lâride’yi (Lerida) işgal etti; fakat halk tarafından şehirden çıkarıldı ve 317’de (929) kayınbiraderi Belyâriş (Pallars) kontu Raymond’un ihtirası yüzünden öldürüldü. Hânedanın geri kalanları Hıristiyanlığa dönüp Leon ve Navarra krallarının saflarına geçtiler; Lüb b. Muhammed b. İsmâil ise İfrîkıye’ye gidip Fâtımîler’e katıldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kūtıyye, Târîẖu’l-iftitâḥi’l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1415/1994, s. 110, 130-131; İbn Hazm, Cemhere, s. 502-503; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 1, 4-5, 16, 304, 307, 315-318, 326, 328, 332-333, 403-406, 423-424, 535-536, 616-617; a.e. (nşr. İsmâil el-Arabî), Mağrib 1411/1990, s. 35, 141-142, 149-150; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 117-118, 529; VII, 7-9, 34-35, 80-81, 265, 321, 369, 411, 416; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 62, 87, 95, 96, 97, 101, 139, 141, 143, 169, 184; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 345-346, 350; E. L. Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1950, I, 141, 215-218, 224, 387-394; II, 30-31; Hâlid es-Sûfî, Târîẖu’l-ʿArab fi’l-Endelüs, Bingazi 1980, II, 118, 189, 203-207, 258, 268, 272, 274, 323-324; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs, Kahire 1408/1988, I/1, s. 225, 259-261, 265-267, 294, 298-303, 336, 340-342; A. H. Miranda, “Ibn Ḳasī”, EI² (İng.), III, 815-816; P. Chalmeta, “Banū Ḳasī”, a.e., IV, 712-713.

Casim Avcı

KASİDE

(القصيدة)

Arap, Fars ve Türk şiirinde en çok kullanılan eski ve uzun bir form.

Sözlükte “kastetmek, azmetmek, bir şeye doğru yönelmek” gibi anlamlara gelen kasd kökünden türeyen kasîde terim olarak “belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünülmüş, gözden geçirilmiş şiir” demektir. Bir tür olarak ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıkmış, oradan da Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiştir. İçe doğduğu şekilde belli bir maksatla ve bilinçli olarak söylendikten sonra gözden geçirilip düzeltildiği, mısraları ve vezni sağlam olduğu, on beşten fazla beyit ihtiva ettiği için türe bu adın verildiği kaydedilir (Cevâd Ali, IX, 170-182). Şarkiyatçıların birçoğu, bu türdeki şiirlerin daha sonraki dönemlerde aldığı duruma bakarak kelimenin “kasıt ve garaz” anlamıyla ilgili bulunduğunu, “dilenme ve bağış talep etme şiiri” demek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mühelhil b. Rebîa, İmruülkays b. Hucr gibi kaside formunu ilk ortaya koyan ve geliştiren şairlerin yüksek tabakadan şahsiyetler oldukları dikkate alındığında bu izahın doğru olmadığı anlaşılır. Daha eski bir terim olan kasîd ile kasidenin eş anlamlı sayıldığını söyleyenler bulunduğu gibi Ahfeş el-Evsat ile Nihad M. Çetin gibi bazı âlimler de farklı özelliklere sahip bulunduğunu ifade etmişlerdir (Lisânü’l-ʿArab, “ḳṣd” md.; Çetin, s. 66, 70).

Şairleri tarafından ayrı zamanlarda parça parça söylendiği ve bu şekilde nakledildiği için uzun bir süre dağınık halde bulunan kasideler daha sonraki devirlerde belli bir yapı bütünlüğü kazanarak gelenekleşmiştir. Arap şiirinde kasidelerin belli esaslara tâbi olmaları, aynı başlangıca sahip bulunmaları, klişeleşmiş tasvir unsurlarıyla benzer ifade tarzlarını içermeleri, konu ve tema seçiminde uyulması zorunlu bir geleneğin yerleşmiş olması gibi özellikler onun uzun bir gelişme dönemi geçirdiğini göstermektedir.

Câhiliye şiirinde iki tür kaside görülür: Birincisi en önemli örneklerini muallakaların oluşturduğu, birden çok konuyu kapsayan uzun ve tam şiirlerdir; kaside denince akla gelenler de bunlardır. İkincisi ise içe doğduğu

şekilde nazmedilmiş, Câhiliye hayatını yansıtan, tek konulu kısa kasidelerdir. Arap şiirinde ilk uzun kaside örnekleri milâdî V. yüzyıl şairlerinden Mühelhil (Adî) b. Rebîa et-Tağlibî'de görülür. Kardeşi Küleyb'i Cessâs b. Mürre'nin öldürmesi üzerine Mühelhil'in nazmettiği bu uzun kasideler, Bekir ve Tağlib kabileleri arasında kırk yıl süren savaşlara yol açmıştır. Regis Blachère, buna dayanarak kaside formunun V. yüzyılın ortalarında Doğu Arabistan'da bu kabileler arasında geliştiğini ve Hîre muhiti vasıtasıyla yayılma imkânı bulduğunu söyler (Târîḫu'l-edeb, s. 421 vd.). Uzun kaside formunun tekâmül etmiş şekli İmruülkays b. Hucr'un şiirlerinde görülür. Dostlar ve sevgililerle yaşanmış anılardan izler taşıyan mekânlar ve kalıntıları önünde hâtıraların tazelendiği coşku ile kasideye başlamak (nesîb / teşbîb bölümü), tasvir, medih ve fahr gibi değişik konuları ele almak, klişeleşmiş teşbih ve tasvir unsurları içermek ve belirli uzunluğu korumuş olmak gibi özellikler, onun kasideleriyle olgunlaşıp yerleşerek tür için uyulması zorunlu gelenek durumunu almıştır. Ancak bu öğeler parçalar halinde daha önceki şairlerde de mevcuttu. Nitekim bizzat İmruülkays, İbn Huzâm adlı bir şairi örnek aldığını söyler.

Milâdî VI ve VII. yüzyıllarda klasik dönemini yaşamış olan kaside aruzla yazılır ve iki mısralık beyitlerden oluşur. Kasidenin murassa‘ adı verilen ilk beytinin her iki mısraı ile diğer beyitlerin ikinci mısraları aynı kafiyede (revî) olur (aa, ba, ca, da ...). Her beyit cümle yapısı ve anlam bakımından müstakil bir varlığa sahiptir. Bir beyit içerisinde bir fikrin tam ifade edilemeyerek diğer beyitlerle mâna ve i‘rab ilgisinin bulunması bir kusur kabul edilmiştir.

Kasidede beyit sayısının yedi-dokuz beyitten az olmaması şart koşulmuşsa da bunun belirli bir sınırı yoktur. 100 beyti, hatta İbnü'l-Fârız'ın et-Tâ᾿iyye'sinde olduğu gibi 700 beyti aşan kasideler de mevcuttur. Arap şiirinde kasidelerin genel beyit sayısı 30-120 arasında olmakla birlikte beyit sayısı arttıkça uygun kafiye bulmak zorlaştığından kırkyetmiş beyit arasındakiler daha makbul sayılmıştır. Klasik Arap şiirinde eski Yunan şiirinde olduğu gibi 1000'i aşan beyitlerle ifade edilen destan teması bulunmadığından bu hacim yeterlidir. İbnü'l-Fârız'ın et-Tâ᾿iyye'sinde görüldüğü gibi genellikle kasidelerin sanat düzeyi uzunluğu arttıkça azalmaktadır. Seviyeyi düşürmeden 200 beytin üzerinde kaside yazan tek şairin İbnü'r-Rûmî olduğu kaydedilir.

Klasik Arap şiirinde kasideler genellikle ya ilk beyitleriyle veya kafiye harflerine göre sonradan adlandırılır. Kafiyesi lâm olduğundan Lâmiyyetü'l-ʿArab (Şenferâ), Lâmiyyetü'l-ʿAcem (Tuğrâî) denilmesi gibi. Ḳaṣîdetü'l-bürde, el-Ḳaṣîdetü'l-Münferice gibi özel adlarla anılan veya el-Ḫamriyye, et-Tardiyye gibi konusuna göre isim verilen kasideler de vardır.

Klasik kaside, şairin çöl hayatını şiire yansıtıp onu şekillendirmesinin bir tezahürü olarak nesîb / teşbîb, tasvir, medihfahr adlı üç temel bölüme ayrılır. Kasidenin giriş kısmını oluşturan ve daha eski bir dönemde nazmedilmiş aşk neşîdelerinden doğmuş olması ihtimalinden söz edilen nesîb / teşbîb bölümünde sevgiliye duyulan özlem dile getirilir. Bu sebeple sevgiliyle yaşanmış hâtıralara yer veren, çöl ve vahalardaki terkedilmiş konak yerleriyle oralarda dağınık vaziyette bulunan, isli ocak taşları, küller, su kabı, testi kırığı, çadır ve kazık izleri gibi kalıntılar aşk ve özlemle yoğrulmuş duygu seli halinde dile getirilir. Şair bunları hatırlayarak ağlar ve ağlatır; tabiat tasvirleri arasında sevgiliden ve onun fizikî güzelliklerinden söz eder. Bu hazin giriş çetin doğa şartlarının, çeşitli sıkıntılarla dolu çöl hayatının şiire yansımasıdır. Ana teması methiye olan kasidelerin çoğu nesîble başlamakla birlikte hamâse, kahramanlık, savaş ve mersiye türü kasideler nesîbe elverişsiz olduğundan bunlarda nesîb bölümü nâdir olarak görülür. Yaptıkları yağma ve baskınlar sırasındaki kahramanlıkları dile getiren Câhiliye devri yağmacı şairlerinin (su'lûk / sa'âlîk) kasidelerinde de bu kısım görülmez. Nitekim Amr b. Külsûm'ün muallakası aşk ve hamriyyât karışımı bir girişle başlar. Ayrıca İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, çöl hayatıyla

ilgisi bulunmayan şehirli şairlerin sırf geleneğe uyarak çöllerdeki eski konak yerleri ve kalıntılarından, oralarda yaşanmış aşklardan söz ederek kasideye başlamalarını anlamsız bulur (ʿUmde, I, 226). Muallakaların hemen hemen tamamı gibi Kâ'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'i methetmek için yazdığı Bânet süʿâd kasidesi de nesîble başlar.

Nesîb bölümünde şair anılar diyarından ayrılarak devesinin veya atının üzerinde çöl yolculuğuna çıkar. Tasvir bölümünde bu yolculuğu ayrıntılarıyla anlatır. Devesini veya atını bütün özellikleriyle tanıtır; yolculuğu sırasında rastladığı yaban hayvanlarını tasvir eder. Bazan

yolculukta mâruz kaldığı aşırı sıcaklık, kızgın çöl, susuzluk, sıkıntılar, baştan geçen olaylar, içki âlemi, şimşek, yıldırım, fırtına ve sağanaklar gibi tabiat hadiseleri, hayvan otlakları, vahalar, avcılarla av köpeklerinin yaban hayvanlarıyla mücadelesi ve bu sırada karşılaşılan tehlikeler dile getirilir.

Kasidenin şiir değeri taşıyan zengin kısımları nesîb ve tasvir bölümleri olmakla birlikte esas amaç medih kısmıdır. Burada kasidenin kendisine takdim edildiği kişi cömertlik, asalet, dürüstlük, vefakârlık, kahramanlık gibi doğuştan sahip olunan erdemlerle övülür. Bu vesileyle bazan memdûhun düşmanları da bu vasıfların zıtlarıyla hicvedilir. Ancak bazı şairler, övdükleri kimselerin kahramanlıklarını daha iyi yansıttığını düşünerek düşmanlarını da korkaklıkla değil cesaretle nitelerler. Bu şairlere "şuarâü'l-insâf" adı verilir. Genellikle methiye bölümünü tamamlayıcı nitelikte olan fahriyye kısmında şair kendisinin ve kabilesinin erdemlerinden, şiir sanatındaki ustalığından söz eder, dilini keskin kılıçlara benzetir.

Şairler, dinleyicilerin ilk karşılaştıkları kısmın onların üzerinde güzel bir etki bırakmasını istediğinden kasidelerin matla' denilen başlangıç beytine çok önem vermişlerdir. Edebiyat eleştirmenleri kasidenin ilk beytinin birinci mısraı (şatr) ile ikinci mısraı arasında uyum ve anlam birliği olmasına, matlaın kasidenin konusuyla münasebetine dikkat etmişlerdir. Kaside bir üzüntüyü anlatmak için yazılmışsa bu hususun ilk beyitten itibaren haber verilmesini daha uygun görmüşler, tebrik ve övgü için ise uğursuzluk çağrıştıracak ifadelerle şiire başlanılmasını iyi karşılamamışlardır.

Usta bir şair, nesîbden methe geçiş yaparken okuyucuya konunun değiştiğini sezdirmez; her iki konu arasında bir iç içeliğin ve uyumun bulunmasına özen gösterir. Buna tehallus / hüsn-i tehallus / berâat-i tehallus denir. Ancak Câhiliye şairlerinin çoğu, ("de‘ẓâ, fede‘hâ" şimdi bunları bırak da...) gibi ifadelerle kasidenin giriş kısmını keserek asıl konuya sürpriz bir şekilde intikal yolunu (iktizâb üslûbu) seçmişlerdir.

Zihinlerde kalan en son mâna olduğundan edebiyat eleştirmenleri kasidenin sonunun (hâtime) okuyucu üzerinde önemli bir etkisi olduğuna dikkat çekmişlerdir. Genellikle Câhiliye şairleri kasidelerini hayat tecrübelerinin

bir özeti mahiyetindeki hikmetli sözlerle bitirmişlerdir (bk. İNTİHÂ). Konunun devam ettiği izlenimi içinde ansızın kesiliveren hâtimeler de vardır. Başta muallakalar olmak üzere Câhiliye kasidelerinin ana bölümlerinin temel çizgileri bu şekildedir. Diğer Câhiliye kasideleri edep, tasvir, kahramanlık gibi genellikle tek konulu müstakil parçalar halindedir.

Câhiliye döneminde kasidelerini uzun süre bitirmeyip tekrar tekrar gözden geçiren, üzerinde düşünen, eksik bulduğu yerleri tamamlayan, beğenmediği kısımları düzelten, böylece onları eksiksiz bir şekilde dinleyicilere sunmak için uzun süre bekleten şairler de vardır. Bu tür kasidelere “havliyyât, mukalledât, münekkahât, müntekayât muhkemât” gibi adlar verilmiştir. Arap edebiyatının en meşhur kasideleri el-Muʿallaḳāt, el-Mufaḍḍaliyyât, el-Aṣmaʿiyyât ve Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab gibi şiir mecmualarında toplanmıştır.

İslâm’ın ortaya çıkışı kasidelerin nazım biçiminde ve özellikle ele alınan temalar bakımından bazı değişikliklere sebep oldu. İslâmiyet’ten sonra daha çok dinî-ahlâkî şiirlerle gazâ ve kahramanlık kasidelerine ağırlık verildi. Câhiliye tarzı kaside geleneği de Emevîler ve Abbâsîler zamanında bazı yeniliklerle birlikte hemen hemen aynen devam etti. Bu devirlerde “recez”le musanna kasideler yazanlar, bedevî kasidesini taklide çalışanlar, Ebü’l-Atâhiye gibi nesîbleri de fazlaca kısaltanlar, hükümdarların savaşlarını ve av şölenlerini tasvir edenler, mübalağa yapan mersiyeciler, dinî, hakîmâne yahut tamamıyla sûfiyâne bir vadiye yönelenler, Ebü’l-Alâ’nın Lüzûmiyyât’ında olduğu gibi edep, zühd ve hikmet konularına bağlı kalanlar, siyasî veya ferdî hicivciler, büyük millî felâketler yahut zaferler hakkında mersiye veya destan tarzında kaside tertip edenler oldu. Bu tür yeniliklere rağmen İmruülkays’ın muallakasıyla şekillenen klasik kaside geleneği asırlar boyu Arap şiirine damgasını vurmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu tarzın dışına çıkan şairler olmuşsa da çoğunluk geleneğe bağlı kalmıştır. İbn Kuteybe, kadîm kaside geleneğini anlatıp buna uymanın zorunluluğuna dikkat çekerken aynı zamanda değişen şartlarla, gelişen zevklerin tesiriyle doğan bir eskiyeni ihtilâfının hareket noktalarını da aksettirmiştir. İbn Kuteybe yeni şairlerin, kadîm kaside geleneğine harfiyen uymalarını zorunlu görürken (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, s. 18-19) İbn Reşîḳ, şehirli şairlerin mecazi ifadeler dışında şiirlerinde bu geleneği sürdürmelerini anlamsız bulur (el-ʿUmde, I, 226). İbn Kuteybe gibi

eleştirmenlerin geleneği sürdürme konusundaki sert hükümlerine rağmen Ebû Nüvâs, Ebü'l-Atâhiye ve Mütenebbî gibi kasidenin iç yapısını arzu ve mizaçlarına göre değiştirenler de kendilerini kabul ettirebilmişlerdir (Çetin, s. 74). Memlükler dönemi şairlerinden bazıları geleneğin dışına çıkarak kasidelerine Allah'a hamd ve Peygamber'e salâtü selâmla başlamış, birçokları kasidelerini Peygamber'in adıyla bitirmişlerdir.

Modern Arap edebiyatında Matrân, Tâhâ Hüseyin, Ahmed Zeki Paşa, Muhammed Hüseyin Heykel, Akkād, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî gibi özellikle Batı'da tahsil görmüş edebiyatçılar, eski kaside yapısına baş kaldırarak Ahmed Şevkī gibi eski geleneği sürdürenleri eleştirmişlerdir. Bu çağrı yeni şairler üzerinde de etkili olmuştur. Arap edebiyatında günümüz anlayışına göre ister eski şiirde olduğu gibi aynı aruz vezniyle yazılmış ve tek bir kafiyeye sahip olsun, ister farklı vezin ve kafiyelerden oluşsun ya da tamamen vezin ve kafiyeden yoksun bulunsun sanat değeri olan her şiir bir tür kaside kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳṣd" md.; Kāmus Tercümesi, I, 671; Tehânevî, Keşşâf, II, 1175-1176; Cumahî, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1998, s. 29; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1981, s. 17 vd.; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, I, 226; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1404/1984, III, 96 vd., 121 vd.; Necîb M. el-Behbîtî, Târîḫu'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 47-55; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 421-427; Ahmed Bedevî, Üsüsü'n-naḳdi'l-edebî, Kahire 1964, s. 296-345; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 169-189; Nihat M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 66, 70 vd.; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 27-29; Yahyâ el-Cübûrî, eş-Şiʿrü'l-câhilî, Beyrut 1982, s. 241-258; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 84-85; Brockelmann, GAL (Ar.),

I, 58-61; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, I, 137-140; Ahmed Fevzî, el-Ḥareketü'ş-şiʿriyye zemene'l-Memâlîk, Beyrut 1986, s. 403-413; I. Goldziher, Klasik Arap Literatürü (trc. Azmi Yüksel - Rahmi Er), Ankara 1993, s. 19-20; Süleyman Tülücü, "Arap Edebiyatında Kaside", İslâm Düşüncesi, II/6, İstanbul 1968, s. 363-366; G. J. H. Van Gelder, "Bidâyâtü'n-naẓar fi'l-ḳaṣîde" (trc. İsâm Behiy), Fuṣûl, VI/2, Kahire 1986, s. 11-33; Hüseyin Cum'a, "el-İntimâʾ ve ẓâhiretü'l-ḳıyam fi'l-ḳaṣîdeti'l-Câhiliyye", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ, III/11, Dübey 1995, s. 37-53; Abdurrahman İsmâil, "el-ʿUnvân fi'l-ḳaṣîdeti'l-ʿArabiyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü Melik Suʿûd, VIII, Riyad 1416/1996, s. 37-59; F. Krenkow, "Kasîde", İA, VI, 388-389; a.mlf. - [G. Lecomte], "Ḳaṣīda", EI² (İng.), IV, 713-714.

Hüseyin Elmalı

FARS EDEBİYATI.

İlke ve kuralları bakımından büyük ölçüde Arap edebiyatının etkisi altında bulunan İran edebiyatında kaside, İslâmî dönemde doğan yeni İran edebiyatıyla birlikte III. (IX.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış, lirik yanı daha ağır basan bir şiir türü olarak VI. (XII.) yüzyılda en parlak dönemine ulaşmıştır. İran kasidesi Tâhirîler ve Saffârîler gibi İran kökenli devletlerin saraylarında gelişti, özellikle Sâmânîler döneminde olgunluk çağına erişti. Arap hâkimiyetinden henüz kurtulan ve eski geleneklerini yaşatmak isteyen bu hükümdarlar, hatta emîr ve vezirler kendilerini etrafa tanıtacak şairlere ihtiyaç duyduklarında Emevî ve Abbâsî hükümdarlarının yaptıkları gibi saraylarında şair bulundurmaya başladılar.

İran edebiyatında kasidesi günümüze kadar gelen en eski şair Sâmânî sarayında yaşayan, şekil ve muhteva bakımından kasideyi olgunlaştırdığı kabul edilen Rûdekî'dir (ö. 329/940-41). Onu Dakīkī, Lebîbî-i Horasânî, Gazneli Mahmud ve oğlu Mesud döneminin şairlerinden Zeynebî-i Alevî, Behrâmî-i Serahsî, Menşûrî-i Semerkandî, Ferruhî-i Sîstânî, Mes'ûdî-i Gaznevî, Unsûrî, Minûçihrî-i Dâmegānî takip eder. Gazneliler devri şiir üslûbu VI. (XII.) yüzyıl şairlerinin üslûbunu etkilemiş, zamanla konular da çeşitlenmiştir. Nitekim Gazneli Mahmud'un Hint fetihlerine katılan Ferruhî,

kasidelerine konu olarak ordunun haşmeti ve hareketini parlak bir şekilde tavsir ettiği seferleri almıştır. Evhadüddîn-i Enverî üslûbuyla daha önceki şairleri geçmeyi başardı. Ayrıca kasidenin içine dönemin ilimleri de girmeye başladı ve böylece yeni bir üslûp doğdu. Kuzeybatı İran'da yetişen Katrân-ı Tebrîzî, Felekî-i Şirvânî, Mücîrüddîn-i Beylekānî ve Hâkānî-i Şirvânî bu üslûbun en önemli temsilcileridir.

Selçuklular devrinde Muizzî, Enverî, Hâkānî, Nizâmî-i Gencevî; Hârizmşahlar sarayında Senâî, Reşîdüddin Vatvât, Cemâleddîn-i İsfahânî, Zahîr-i Fâryâbî gibi şairler devrin üstatları olarak öne çıkmışlardır. Daha sonra Moğol ve Timurlular döneminde Mecdüddîn-i Hemger-i Şîrâzî, Sa'dî-i Şîrâzî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Selmân-ı Sâvecî bu vadide ün kazanmıştır. Safevîler devrinde Hint üslûbunun gelişmesi yanında muhteva, konum ve şiirde kullanılan kelimeler yönünden birtakım yenilikler görülür. Urfî-i Şîrâzî, Kelîm-i Kâşânî ve Sâib-i Tebrîzî bu dönemin ünlü kasidecilerinden sayılmaktadır. Irâk-ı Acem'de yeni bir hüviyete bürünen kaside İsfahan ve Hemedan'da Kıvâmî-i Râzî, Refîuddîn-i Lünbânî, Kemâleddîn-i İsfahânî, Şerefeddîn-i Şefreve gibi şairlerle birlikte yeni konular, yeni düşünce ve teşbihler kazanmıştır.

Moğollar devrinde gerileyen kasidecilik daha çok ikinci derecedeki saraylarda tutunmaya çalışmış ve Fars'ta Salgurlular, Kertler, Celâyirliler gibi küçük devletlerde itibar görmüştür. Bu dönem kasidecileri arasında Mecdüddîn-i Hemger-i Şîrâzî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi şairleri anmak gerekir. Kasidenin yeniden parlaması Kaçarlar dönemine rastlamaktadır. Kaçar hükümdarlarının özel kasidecileri arasında Sabâ-i Kâşânî, Mahmûd Hân-ı Meliküşşuarâ Kâşânî gibi isimler sayılabilir. Bu şairler eskilerin izinden giderek kasidelerinde Moğol istilâsından önceki dili kullanmaya çalıştılar. Bu tür, İran'da meşrutiyetin ilânından sonra Meliküşşuarâ Bahâr tarafından devam ettirilmiş, daha sonra giderek önemini yitirmiştir.

İran edebiyatında övgü amacıyla yazılan kasidenin kuruluş şekli genel olarak şöyledir: Aşk ve sevgiliden bahsediliyorsa nesîb veya tegazzül, bunun dışında başka bir konu işleniyorsa teşbîb adı verilen giriş bölümüyle başlanır. Şair bazan teşbîb veya tegazzül bölümü olmadan doğrudan methe geçer. Bu tür kasideye kasîde-i mahdûd denir. Medih kasidesinde şiiri memdûha dua ihtiva eden beyitlerle bitirmek âdettendir. Kasidenin bu

bölümüne de şerîta (hüsn-i makta‘) adı verilir. Kasidenin en güzel beytine beytü’l-kasîd denir. Nesîb veya teşbîb bölümünden asıl konuya geçiş yaparken söylenen beyte de tehallus ya da güriz adı verilmektedir.

Kasidenin beyit sayısı konunun önemine, seçilen kafiyeye ve şairin sanat gücüne bağlıdır. Beyit sayısı yedi-yirmi beş arasında değişmekle birlikte yetmiş-seksen beyit, hatta daha uzun kasideler de vardır. Meselâ Ferruhî’nin Sûmenât seferini anlatan meşhur kasidesi 175 beyit, Kaânî’nin Hz. Ali’nin menkıbeleri ve Hayber’in fethi hakkındaki kasidesi 337 beyit uzunluğundadır. Kasidede beyit sayısının âzami haddi için bir sınır yoktur. Bu şekildeki uzun kasidelere kasîde-i mutavvel denir. Uzun kasidelerde kafiye bulma zorluğu, kaside şairlerini bir kelimeyi iki ya da üç defa kafiye olarak kullanmak zorunda bırakmıştır. Ancak usta şairler aynı kelimeyi tekrarlamamaya özen göstermişlerdir. Uzun kasidelerde âhengi canlandırmak ve başka bir konuya geçmek amacıyla kasidenin matla‘ beytiyle kafiyeli bir ya da birkaç beyit söylenmiştir ki buna tecdîd-i matla‘ denir. Tecdîd-i matlaın bir kasidede birkaç defa yapılması da uygun görülmüştür. Kāânî ve Hâkānî’nin kasidelerinde bunun dört beş örneğine rastlanmaktadır. Fars edebiyatında kasideler teşbîb bölümünde ele alınan konuya göre bahâriyye, hazâniyye, şairin kasidede işlediği konuya göre methiyye, şekvâiyye, hicviyye gibi adlar alır.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʾâri’l-ʿAcem, Tahran 1327 hş., s. 419-420; Safâ, Edebiyyât, V/1, s. 606-610; a.mlf., Genc-i Süḫan, Tahran 1339 hş., I, 48-59; Melikü’ş-şuarâ Bahâr, Şiʿr der Îrân, Tahran 1333 hş., s. 47; İhsan Yârşâtır, Şiʿr-i Fârsî der ʿAhd-i Şâhrûḫ, Tahran 1334 hş., s. 197-200; Zeynelâbidin Mütemmen, Teḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1339 hş., s. 7-16; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 398; Celâleddin Hümâî, Fünûn, Belâġāt ve Ṣanâʿât-ı Edebî, Tahran 1354 hş., s. 102-115; F. Krenkow, “Kasîde”, İA, VI, 388-389; C.-H. de Fouchécour, “Ḳaṣīda”, EI² (İng.), IV, 714-715; Dihhudâ, Luġatnâme, XXXVIII, 333.

Mehmet Vanlıoğlu

TÜRK EDEBİYATI.

Anadolu'da XIV. yüzyılda oluşmaya başlayan divan edebiyatı Arap ve İran edebiyatlarının nazım şekillerini kabul ederken konu yönünden eski koşuklara benzeyen kasideyi de kolaylıkla benimsemişti. Türkler'in müslüman olmadan önceki ozanlarının, hakanları yahut beyleri övmek için kopuz eşliğinde söyledikleri koşuklarla kaside arasında muhteva yönünden fazla fark görülmüyordu. Türk edebiyatında ilk örnekleri XIV. yüzyılda yazılmaya başlanan kasidelerin Türk beyliklerinin ileri gelenleri hakkında düzenlenmiş olmasıyla ilk mükemmel örneklerin ortaya çıktığı XV. yüzyılda sultanlar ve devlet büyüklerine ithafen yazılmaya başlanması koşuk geleneğinin

bir devamı gibi kabul edilebilir. Türk edebiyatının klasik özelliklerinin bütünüyle teşekkül ettiği XVI. yüzyılda ise kasidenin bu edebiyata has kuralları iyice belirlenip şekil ve bölümleri oluşmuştur. Konusu diğer İslâmî edebiyatlarda görülmediği kadar genişleyen kaside buna bağlı olarak değişik isimlerle anılmaya başlar. Hicviyye, mersiye, hasbihal, arzıhal gibi konuları da ihtiva edecek çeşitlilikte yazılan kaside Hz. Peygamber'i ve diğer din büyüklerini, şairin çağında yaşamakta olan bir kişiyi öven örnekler yanında Allah'a yakarış, Resûl-i Ekrem'den şefaat dileme, bir devlet büyüğünden mansıp ve memuriyet talebi, himaye görme arzusuna yönelik istekte bulunma, bir cezadan kurtulmak için af dileme, hamâsî duyguları açıklama, vatan sevgisini dile getirme gibi sebeplerle de düzenlenmiştir.

Osmanlı arşiv belgeleri arasında padişahlara sunulan kasidelere ilişkin tezkire ve hatt-ı hümâyunlardan anlaşıldığına göre (meselâ bk. BA, HH, nr. 1901, 2048, 22808) bir kasidenin sunuluşu ya huzurda okunması ya da bir vasıta ile gönderilmesi şeklinde olurdu. Padişah adına değer belirleme işinin genellikle sultânü'ş-şuarâ tayin edilen üstatlarca, diğer sanat hâmisi insanlar için de ya kendileri yahut itibar ettikleri bir şair tarafından yapıldığı dönemler olmuştur. Bu incelemeler sırasında kasideler üslûp, ifade biçimi, sanat, hâle uygunluk, önceki örnekleriyle mukayese vb. yönlerden

eleştirilerek bir değer yargısına varılırdı.

Türk edebiyatında kasideler otuz üç ile doksan dokuz beyit arasında değişen uzunlukta düzenlenmiştir. Nâdiren bu sınırların dışına çıkıldığı olmuşsa da şairlerin genelde kırk elli beyit uzunluğundaki kasideleri tercih ettikleri görülür. Kasidede ilk beyte matla‘, son beyte makta‘ denir. Kasidenin içinde her iki mısraı kafiyeli başka beyit veya beyitler varsa tecdîd-i matla‘, birkaç matla‘ beyti taşıyan kaside de zü’l-metâli‘ (zâtü’l-metâli‘) adını alır. Şairin mahlasını söylediği beyit taç beyit, kasidenin en güzel beyti beytü’l-kasîd olarak isimlendirilir.

Türk şairleri kasidenin altı bölümden oluşmasını benimsemiş ve buna uymaya özen göstermişlerdir. 1. Nesîb (teşbîb). Kasidenin giriş bölümüdür. Genelde bir gazel gibi âşıkane duygulardan bahseder. Aşk dışında herhangi bir konu işlenmişse teşbîb adını alarak işlediği konuya göre kaside özel bir adla anılır. Nesîb veya teşbîb ortalama on beş-yirmi beyit uzunluğunda olur. 2. Girizgâh (giriz / güriz). Şairin methiyeye geçtiğini bildiren bir ya da iki beyitten ibaret olup konuya uygun bir nükte taşımasına ve nesîble methiye arasında anlam ilişkisi kurulmasına dikkat edilir. 3. Methiye. Kasidenin maksadına uygun olarak övülen kişi veya şeyden bahseden bölümdür. Kasidenin en sanatkârane bölümü olup uzunluğu konuya ve şaire göre değişir. 4. Tegazzül. Kaside içinde tecdîd-i matla‘ ile başlayan bir gazel olup beş-on iki beyit arasında değişir. Bir kasidenin başında yahut sonunda yer alabildiği gibi tegazzül bölümü olmayan kasideler de vardır. 5. Fahriyye. Şairin kendisini övdüğü ve bazan da dileğini bildirdiği bölümdür. Beyit sayısı şairlere göre değişebildiği gibi fahriyye bölümü konulmamış kasideler de mevcuttur. Türk kasideciliğinin üstadı sayılan Nef‘î’nin fahriyyeleri sanatlı bir üslûpla yazılmış olup beyit sayısı hayli kabarıktır. 6. Dua. Övgüsü yapılan kişi veya şey hakkında dua edilip iyi dileklerde bulunulan son birkaç beyitten ibarettir.

Türk edebiyatında kasideler üç şekilde adlandırılmıştır. Bunlardan ilki teşbîb veya methiyede ele alınan konuya göre yapılan adlandırmadır. Diğer nazım şekilleriyle yazılabilmekle birlikte daha çok kaside biçiminde kaleme alınmalarından dolayı münâcât, tevhid, na‘t, mersiye, hicviyye gibi manzumeler kasidenin konu bakımından değişik türlerini oluşturur. Bu tanımlama genellikle şairin kasidesine koyduğu başlığı esas alır. “Tevhîd-i

Hazret-i Bârî der Na’t-ı Seyyidi’l-Mürselîn”, “Der Sitâyîş-i Sultan (...)”, “Kasîde der Medh-i (...)”, “Hicviyye der Hakk-ı (...)” gibi ibarelerin yer aldığı bu başlıklar aynı zamanda kasidenin türünü de belirtmiş olur. Bir kasidenin teşbîb bölümünde yer alan konuya göre bahardan bahseden kasidelere bahâriyye (rebîiyye), kıştan söz eden kasidelere şitâiyye denmesi gibi ramazâniyye, ıydiyye (bayramiyye), temmûziyye, nevrûziyye gibi zaman dilimlerini; İstanbuliyye ve Bağdâdiyye gibi şehirleri; sünbüliyye ve rahşiyye gibi çiçek veya hayvanları; sûriyye, hamâmiyye, cülûsiyye, kudûmiyye, istikbâliyye, sulhiyye ve fethiyye gibi olaylara dayalı bir hayat kesitini; kasriyye, dâriyye gibi bir bina tebrikini konu alan kasideler de yine teşbîbinde işlenen konuya göre isim almıştır. Kasidelerin ikinci tür adlandırması redifine göre yapılır. Redifi güneş olan methiyeye güneş kasidesi (şemsiyye), gül olana gül kasidesi (verdiyye), sünbül olana sünbül kasidesi (sünbüliyye) gibi isimler verilir. Türk edebiyatında su, tîğ, hançer, benefşe, lâle, kalem, sühan, gül vb. kelimelerin redif olarak kullanıldığı kasideler ünlüdür. Son adlandırma şekli Arap edebiyatında olduğu gibi kafiye harfine göre yapılandır. Kafiye harfi râ ise râiyye, mîm ise mîmiyye, tâ ise tâiyye gibi.

Kaside yazan şair için kasîde-gû, kasîde-serâ, kasîde-perdâz gibi tabirler kullanılmıştır. Türk edebiyatında hemen her divan şairi kaside yazmakla birlikte bu türde ünlü olmuş şairleri tesbit eden bir araştırmaya göre (İpekten, s. 33-36) XV. yüzyıla kadar büyük kasideciler yetişmemiştir. Âşık Paşa’nın Garibnâme’deki na‘tlarıyla Ahmedî’nin divanındaki kasideler bu şeklin ilk örnekleri sayılır. Türk edebiyatında gerçek anlamda kasidecilik ise divanında yer alan on altı kasidesiyle bu nazım şeklini klasik özellikleriyle Türk edebiyatının malı yapan Şeyhî ile başlamıştır. Daha sonra Karamanlı Nizâmî on bir, Bursalı Ahmed Paşa otuz bir, Necâtî Bey yirmi altı kaside yazmıştır. Bu yüzyıldaki en güzel örnekler Ahmed Paşa’nın kaleminden çıkmıştır.

XVI. yüzyıl kasidede İran örneklerinin aşılmaya çalışıldığı, bu sebeple Şâhnâme kahramanlarının kasidelerde benzetilen öğe olarak sıkça tekrarlanmaya başlandığı ve abartmalara yol açıldığı bir dönemdir. Övülen kişilerin devlet ihtişamının gölgesinde kalmaması için mübalağalı bir şekilde methedildiği bu dönemde Bâkî özellikle nesîb kısımlarında parlak tasvirlerin yer aldığı yirmi yedi, Hayâlî Bey zengin hayallerle övdüğü yirmi

yedi, Nev'î elli, Rûhî-i Bağdâdî yirmi dört kaside yazar. Ancak bu yüzyılın kasideciliğinde en önemli yer Fuzûlî'ye aittir. Onun na'tları da dahil divanında otuz yedi kaside mevcuttur.

XVII. yüzyılda Türk edebiyatının en büyük kaside şairi olan Nef'î, İran ve Arap kasidecilerini geride bırakmıştır. Divanında en geniş yeri işgal eden elli dokuz kasidesi fahriyye bölümleriyle ünlüdür. Yüzyılın diğer kaside ustalarından Sabrî de Nef'î'nin etkisinde kalmıştır. Nâilî'nin otuz beş, Nâbî'nin otuz iki kasidesiyle bu yüzyıl Türk kasideciliğinin en parlak devri olmuştur.

XVIII. yüzyılın başlarında Yahyâ Nazîm büyük bir cilt tutan divanının tamamını na'tlara ayırmış, bunların pek çoğunu da kaside nazım şeklinde kaleme almıştır. Nedîm'in ince ve zarif bir âhenkle yazdığı kasidelerinin adedi otuz sekizdir. Onu değişik konularda yirmi dokuz kaside ile

Şeyh Galib takip eder. Yüzyılın sonlarında ise kasideleriyle dikkat çeken Sünbülzâde Vehbî elli dört, Enderunlu Fâzıl seksen dört ve Keçecizâde İzzet Molla kırk sekiz kaside söylemiştir.

Divanındaki az sayıda kasidelerden bir veya birkaçı ile ün kazanmış yahut söylediği kasidelerden biri diğerlerinden daha çok tanınmış şairler de vardır. Sünbülzâde Vehbî'nin "Sühan Kasidesi" ile Sâbit'in ramazâniyyesi, Tanzimat döneminde Âkif Paşa'nın ilk defa bir soyut kavramı konu edinen "Adem Kasidesi" ve Nâmık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi" diye meşhur olan şiiri bunlardandır. Divan edebiyatında kaside yazma geleneği Tanzimat'tan sonra da sürmüş, hatta Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaside düzenleyen şairler çıkmışsa da modern Türk şiiri kasideyi tamamen terketmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 161-166; Tâhirülmevlevî, Nazm ve Eşkâl-i Nazm, İstanbul 1329; a.mlf., Edebiyat

Lügatı, İstanbul 1973, s. 84-87; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 186-187; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 122-167; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, (İstanbul 1989) İstanbul 1999, s. 231-233; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı, İstanbul 1994, s. 33-36; Ali Yılmaz, Kanuni Sultan Süleyman'a Yazılan Kasideler, Ankara 1996, s. 48-57; W. G. Andrews, "Speaking of Power: The Ottoman Kaside", Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa (ed. S. Sperl - Ch. Shackle), Leiden 1996, I, 281-300; a.mlf. - Mehmet Kalpaklı, "Across Chams of Change: the Kaside in Date Ottoman and Repuplican Times", a.e., I, 301-325; Mehmet Çavuşoğlu, "Kaside", TDl., LII/415-417 (1986), s. 17-27; Mine Mengi, "Kaside Nesiplerindeki Hasbihâller Üzerine", Bir, sy. 9-10, İstanbul 1998, s. 509-522; F. Krenkow, "Kasîde", İA, VI, 388-389; a.mlf. - [G. Lecomte], "Ḳaṣīda", EI² (İng.), IV, 713; Harun Tolasa - Mustafa İsen, "Kaside", TDEA, V, 207-212.

İskender Pala

MÛSİKİ. Cami ve tekke mûsikisinde müştereken kullanılan sözlü dinî formlardan biri olan kaside Allah, Peygamber ve diğer din büyüklerinden, onlara gösterilmesi gereken sevgi ve saygıdan, İslâm dininin başta ibadetler ve ahlâk olmak üzere çeşitli yönleriyle tasavvufî meselelerden söz eden, bazan da dinî-uyarıcı mahiyetteki düşünce ve öğütleri ihtiva eden dinî-tasavvufî şiirlerin bir kişi tarafından saz eşliği olmaksızın okunması demektir. Gazel ve taksim gibi herhangi bir usule değil makam ve makamlara bağlı (geçkili) olmak üzere irticâlî olarak ve o andaki ilhamla bestelenerek icra edilmesine dayanan sözlü-dinî bir Türk mûsikisi formudur. Ağırlıklı konusu Allah ve Hz. Muhammed hakkındaki övgü olan formun güftesi kaside, gazel, mesnevi, murabba, muhammes veya başka bir nazım şekli olabilir. Ancak formun, başlangıçta kaside türünde yazılmış şiirlerin okunması şeklinde ortaya çıktığı için bu ismi aldığı kabul edilmektedir. Bir manzum tür olan kaside ile beyit sayısı ve övgü şiiri olması dışında fazla bir benzerliği yoktur. Zira bir mûsiki formu olan kaside çok çeşitli edebî türlerin mûsikilenmesiyle oluşur ve en fazla on-on beş beyit kadardır. Öte yandan güftenin formu ne olursa olsun muhteva eğer Allah'ın birliğinden ve yüceliğinden bahsediyorsa tevhid, Allah'a yalvarılıyorsa münâcât, Hz. Muhammed'in üstün özelliklerinden söz

ediliyorsa na‘t ismini alır ve bu şiirler de kaside olarak okunur. Bunları besteli olan tevhid, münâcât ve na‘t formlarıyla karıştırmamak gerekir.

Sesi güzel, mûsiki bilgisine sahip ve ez-berinde yeterli güfte bulunan kasideciler genellikle hâfız ve zâkirler arasından çıkmış olup kasidehan adıyla anılırlar. Kasidehanlık da tıpkı mevlidhanlık, na‘thanlık gibi ayrı bir ihtisas konusudur. Ülkemizde bu konuda şöhret bulmuş kişiler yetişmiştir. Bunlar arasında Enderunlu Hâfız Hüsnü, Hâfız Sâmi, Said Paşa İmamı Hasan Rızâ Efendi, Hâfız Kemal ve yakın zamanda Kâni Karaca özellikle zikredilmelidir.

Eskiden mevlid bahirleri arasında da kaside okunurdu. Bahre başlamadan önce okunan aşır veya tevşîhin ardından mevlidhan bir kaside okuyarak mevlide girerdi. Bilhassa Cumhuriyet’ten sonraki mevlidlerde bahir aralarında olduğu gibi bahrin ortasında da kaside okunduğu dikkati çekmektedir. Mevlid esnasında okunan kasidelerde bahrin konusu ile kaside konusu arasındaki münasebete ve konu birliğine özellikle dikkat edilmelidir.

Kaside okumak için önce güftenin anlamına uygun bir makam seçmek gerekir. Bunun yanında ilâhî ve zühdî duyguları uyaracak, iddiasız, temiz ve asil nağmelerin dinî mûsikiye yaraşacak ciddi bir üslûp ve tavırla kullanılması ve din dışı mûsikinin etkisinde kalınmaması başta gelen şartlardır.

Kasidehan, bu irticâlî icra sırasında uygun olan yerlerde din dışı mûsikideki sözlü terennümler gibi asıl güftede yer almayan “aman yâ Hazret-i Allah”, “meded yâ rabbe’l-âlemîn”, “meded yâ Kerîm Allah”, “meded yâ nebiyyallah”, “şefâat yâ Resûlellah”, “aman yâ gül-i gülzâr-ı Muhammed” gibi cümleleri güftedeki mâna ilişkisini gözeterek ilâve edebilir.

Bir çeşit dinî gazel denilebilecek olan kaside için kesin bir beyit sayısı şart olmadığından şiirin tamamı veya bir kısmı terennüm edilebilir. Kullanılan

güftenin durumuna göre kaside de gazeldeki gibi zemin, zaman, miyan ve karar bölümlerini ihtiva eder. Bu bölümlerde okunacak mısra veya beyit sayısını şiirin uzunluğuna göre kasidehan bizzat tayin eder. Yine güftenin uzunluk veya kısalığına göre kaside bir makamda okunabileceği gibi birçok makama geçkiler yapılarak da icra edilir. Daha çok tiz makamlar ya da makam ve makamların tiz akortla okunması tercih edildiğinden şed yoluyla yapılan geçkiler de önem kazanır.

Kaside okurken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da üslûp ve tavır meselesidir. Usule bağlı olmayan, serbest ve irticâlî bir form olan kasidenin üslûbu yine usulsüz, serbest ve irticâlî dinî birer form olan kıraat, mevlid gibi formların üslûbuyla karıştırılmamalıdır. Bunların her birinin ayrı üslûp ve tavır özellikleri vardır ki bu da çok dinlemek ve erbabından takip veya meşketmek suretiyle öğrenilebilir. Din dışı mûsikiden ve özellikle aralarındaki benzerlik dolayısıyla gazelden etkilenerek gazel okur gibi kaside okumak, ses ve hüner gösterilerine kalkışmak, dinî mûsikinin her şubesinde esas olan tabiilik, samimiyet, huşû, huzû ve vecde aykırı düşecek icralar yapmak bu konuda hiç uygun görülmeyecek durumlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, s. 49; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 213; Öztuna, BTMA, I, 433-434.

İsmail Hakkı Özkan

KASÎDETÜ’l-BÜRDE

(قصيدة البردة)

Kâ‘b b. Züheyr’in (ö. 24/645 [?]) Hz. Peygamber’e sunduğu ünlü kasidesi.

Câhiliye döneminin tanınmış şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın ölmeden önce oğulları Kâ‘b ile Büceyr’e, gördüğü bir rüya üzerine gelmesinin yakın olduğunu anladığı Hz. Peygamber’e tâbi olmalarını tavsiye ettiği, iki kardeşin Medine’ye doğru yola çıktığı, Kâ‘b’ın Medine

yakınında kaldığı, Büceyr’in Medine’ye giderek Resûl-i Ekrem ile görüşüp müslüman olduğu, bunu öğrenen Kâ‘b’ın, kardeşini ve Resûlullah’ı hicveden bir şiir nazmetmesi üzerine Hz. Peygamber’in Kâ‘b’ın kanının helâl olduğunu söylediği rivayet edilir. Büceyr kardeşine mektup göndererek bazı şairler hakkında ölüm kararı verildiğini, ancak Resûl-i Ekrem’in pişman olup huzura gelenleri affettiğini bildirir ve Hz. Peygamber’e gelip af dilemesini tavsiye eder. Medine’ye gidip sabah namazında Mescidi Nebevî’ye giren Kâ‘b, Resûlullah’ın huzuruna yüzü örtülü olarak çıkar ve kendisine Kâ‘b’ın tövbe edip İslâm’ı kabul etmek amacıyla geldiğini, af talebinin kabul edilip edilmeyeceğini sorar. Resûl-i Ekrem talebinin kabul edileceğini belirtince yüzündeki örtüyü açar ve kendisinin Kâ‘b olduğunu söyler. Kâ‘b ünlü kasidesini bu sırada okumuş, kasideyi çok beğenen Hz. Peygamber, “Bürde” adı verilen ve günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi’nde muhafaza edilen hırkasını onun omuzlarına koymuş, bundan dolayı kasideye “Kasîdetü’l-bürde” veya başlangıç ifadesine göre “Bânet Sü‘âd” adı verilmiştir.

Câhiliye döneminin geleneksel kaside tarzı ile nazmedilmiş olan Ḳaṣîdetü’l-bürde’nin nesîb bölümüne (1-14. beyitler) şair Süâd’ın ayrılığından söz ederek başlar. Süâd yumuşak sesli, ılık bakışlı, gözleri sürmeli, vücudunun aşağı kısımları dolgun, yukarı kısımları zayıf, orta boylu, tebessüm ettiği zaman beyaz dişleri görünen bir ceylandır. Şair burada Süâd’ı nasihat dinlemeyen, sözünde durmayan, cefakâr, yalancı, vefasız dost simgesi olarak kullanır. Tasvir bölümünde (15-35. beyitler)

kaside geleneğine uygun olarak memduha ulaşmak üzere bindiği deveyi tasvir eder. Kasidenin medih bölümü (43-53. beyitler) özür beyanı (i‘tizâr) ve Hz. Peygamber’le muhacirleri medih olmak üzere iki kısımdan oluşur. Kâ‘b, Resûl-i Ekrem’in kendisini affetmesi hususunda hiçbir dostundan yardım görmediğini, Resûlullah’a kendisi hakkında olumsuz birçok şey söylendiğini, ancak bunların dedikoducular tarafından uydurulduğunu, Hz. Peygamber’den ceza değil af umduğunu söyledikten sonra onu övmeye başlar. Bir bütün olarak bakıldığında Ḳaṣîdetü’l-bürde’ye korku, endişe, dışlanma, sıkıntı ve ümitsizlikten oluşan psikolojik bir atmosferin hâkim olduğu görülür. Ayrılıkla başlayıp ölüm teması ile son bulan kasidenin kötümser duygular içinde nazmedildiği söylenebilir.

Kâ‘b bu kasidesinde kendisinden önce yaşayan şairlerin şiirlerindeki teknik yapıya bağlı kalmıştır. Onu diğerlerinden ayıran tek özellik Süâd’ın ve ayrılığının sadece bir sembol oluşudur. Çağdaş edebiyat tenkitçilerine göre Süâd tatlı hayallerin, eğlence hayatının, Arap yarımadasının dört bir yanında hüküm süren keşmekeşliğin, kabilesiyle övünmenin sembolüdür. Şairin uzaklaştığı şeyler bunlardır. Şairin Süâd’ı en ince ayrıntılarına kadar tasvir etmesi karşısında Hz. Peygamber ve ashabının sessiz kalması dikkat çekicidir. Bazı teknik kusurları bulunduğu tesbit edilen kasidenin beyit sayısı hakkında farklı rivayetler vardır. Sükkerî bu sayıyı elli beş, İbnü’l-Enbârî elli yedi, Ebû Zeyd el-Kureşî elli sekiz, diğer bazı kaynaklar elli dokuz ve altmış olarak kaydetmiştir. Kasidenin ihtiva ettiği lafızlar ve beyitlerin tertibinde de farklılıklar vardır.

Ḳaṣîdetü’l-bürde, telif tarihinden zamanımıza kadar İslâm edebiyatında önemli bir yer işgal etmiştir. Makkarî’nin bazı âlimlerin meclislerini Kâ‘b’ın kasidesiyle açtıklarını söylemesi de (Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 689) kasidenin İslâm edebiyatındaki önemine işaret etmektedir. Kasidenin metnini ilk olarak Lette Leiden’de (1748) yayımlamış, bunu Batı’da ve İslâm ülkelerinde yapılan şerhli ve şerhsiz diğer neşirler izlemiştir. Kasidenin harekeli metni şairin Sükkerî tarafından şerhedilen divanında (nşr. T. Kowalski, Krakow 1950; nşr. Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1369/1950, 1385/1965) ve Kureşî’nin Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’ı ile (s. 365-371) İbrâhim Mustafa en-Nebhânî’nin Kitâb Mecmûʿ min mühimmâti’l-mütûni’l-müstaʿmele adlı eserlerinde (Kahire 1323, s. 48-52) yer almaktadır.

Edip ve şairler kaside üzerine şerh, muâraza (nazîre), tahmîs ve taştîr yapma konusunda âdeta yarışmışlardır. Ebü'l-Abbas el-Ahvel, Ebü'l-Abbas Sa'leb ve Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî (Fransızca tercümesiyle,

nşr. R. Basset, Paris 1910-1911), İbn Düreyd, Kemâleddin el-Enbârî (nşr. Reşîd el-Ubeydî, Bağdat 1974; nşr. Mahmûd Hasan Zeynî, Suûdiyye 1400), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (nşr. Mahmûd Hasan ez-Zeynî, Cidde 1400/1980), Hatîb et-Tebrîzî (nşr. F. Krenkow, ZDMG, LXV [1911], s. 241-279; Beyrut 1389/1970), Abdüllatîf el-Bağdâdî (nşr. Hilâl Nâcî, Küveyt 1982), İbn Hişâm en-Nahvî (nşr. I. Guidi, Leipzig 1871-1874; nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Dımaşk-Beyrut 1404/1984), İbn Hicce (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1985), İbn Seyyidünnâs, Devletâbâdî (Haydarâbâd 1323), Süyûtî, İbn Hacer el-Heytemî ve İbrâhim el-Bâcûrî'nin (Kahire 1286, 1302, 1345) şerhleriyle Abdülkādir el-Bağdâdî'nin İbn Hişâm'ın şerhine yazdığı hâşiye (nşr. Nazif Hoca, I-III, Beyrut 1400-1410/1980-1990) kaside hakkında yapılan çalışmaların en önemlileridir. Türkçe şerhler arasında Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa'nın Şerh-i Kasîde-i Bürde'si (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3657), Eyüp Sabri Paşa'nın Azîzü'l-âsâr'ı (İstanbul 1291), Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Beyefendi'nin Şerh-i Kasîde-i Bânet Süâd'ı (İstanbul 1324), Ahmed Üsküdârî (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4005) ve Ispartalı Zeynelâbidîn'in Kasîde-i Bânet Suâd'ı (İstanbul 1928), Farsça şerhler arasında da Muhammed Necef Ali Han'ın Kâfilü'l-İsʿâd Şerḥ-i Ḳaṣîdet-i Bânet Süʿâd adlı eseri sayılabilir.

Zemahşerî, Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî, Takıyyüddin et-Tabîb, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Nübâte el-Mısrî, İbn Câbir el-Endelüsî, Fîrûzâbâdî tarafından kasideye nazîreler yazılmıştır. Bunların arasında en meşhuru Bûsîrî'nin Ẕuḫrü'l-meʿâd ʿalâ (fî) vezni Bânet Süʿâd adlı lâmiyyesidir (kasideye yapılan diğer şerh, nazîre, taştîr, tahmîs vb. çalışmalar için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1330; Zekî Mübârek, s. 26-29; Brockelmann, GAL, I, 33; Suppl., I, 68-69; Sezgin, II, 230-235; Tülücü, sy. 5 [1982], s. 165-173).

Ḳaṣîdetü'l-bürde'yi Georg Wilhelm Freytag (Halle 1823) ve Theodor Nöldeke (Delectus veterum carminum arabicorum, Berlin 1896, s. 110-114) Latince'ye; A. Raux (Paris 1904) ve Rene Basset (La Bānat Soʿād, Cezayir

1910) Fransızca'ya; James William Redhouse (The Burda, Arabian Poetry for English Readers, Glasgow 1881, s. 305-318) ve Reynold Alleyne Nicholson (Translations of Eastern Poetry and Prose, Cambridge 1922, s. 19-23) İngilizce'ye; Gustav Weil (Das Leben Mohammeds, Stuttgart 1864, II, 254-257), Rückerd (Hamasa, Stuttgart 1846, I, 152-157) ve Oskar Rescher (Beiträge Zur Arabischen Poesie, IV/1 [İstanbul 1950], s. 32-41; IV/3 [1959-60], s. 99-175) Almanca'ya; Giuseppe Gabrieli (al-Burdatân, Firenze 1901) İtalyanca'ya; M. Nuri Gencosman ("Kasîde-i Bürde", Tercüme Dergisi, sy. 75-76 [Ankara 1961], s. 90-97), Nâfiz Danışman ("Kasîde-i Bürde", Diyanet Dergisi, II/12 [Ankara 1963], s. 23-27), Sezai Karakoç (Üç Kaside, İstanbul 1967, s. 17-25; İslamın Şiir Anıtlarından, İstanbul 1995, s. 23-30) ve M. Arif Karakaya (Kasîde-i Bürde, İstanbul 1993) Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 501-502; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 89-91; Ebü'l-Ferec el-İsfahâhî, el-Eġānî, VII, 41-45; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 230-231; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 47-48, 365-371; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 689; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1330; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye, Kahire 1935, s. 21-29; Brockelmann, GAL, I, 33; Suppl., I, 68-69; Sezgin, GAS, II, 229-235; Seyyid İbrâhim Muhammed, Ḳaṣîdetü Bânet Süʿâd li-Kaʿb b. Züheyr ve es̱eruhâ fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Beyrut 1406/1986; Fuâd Efrâm el-Bustânî, "Şâʿiriyyetü Kaʿb b. Züheyr", el-Meşrıḳ, XXXI, Beyrut 1933, s. 697-701; M. Hidayat Husain, "Banat Su'ād of Ka'b bin Zuhair", IC, IX (1934), s. 67-84; Ömer Muhammed et-Tâlib, "Ḳaṣîdetü Bânet Süʿâd ve muʿârażâtühâ", Âdâbü'r-râfideyn, XII/13, Musul 1981, s. 183-220; Süleyman Tülücü, "Ka'b b. Züheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar", EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 159-173; René Basset, "Bürde", İA, II, 837-838; a.mlf., "Ka'b", a.e., VI, 5; Sh. Inayatullah, "Bānat Suʿād", EI² (İng.), I, 1011.

Kenan Demirayak

KASÎDETÜ’l-BÜRDE

(قصيدة البردة)

Bûsîrî’nin (ö. 695/1296 [?]) Hz. Peygamber için yazdığı ünlü kaside.

Mısırlı sûfî ve şair Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî’nin Hz. Peygamber için yazdığı ve el-Kevâkibü’d-dürriye fî medḥi ḫayri’l-beriyye adını verdiği manzume, kafiye (revî) harfi mîm olduğu için el-Ḳaṣîdetü’l-mîmiyye, şairin tutulduğu hastalıktan kurtulmasına vesile olduğu için de Ḳaṣîdetü’l-bürde diye meşhur olmuştur. Ancak Kâ‘b b. Züheyr’in kasidesi de aynı adla anıldığından karışıklığa meydan vermemek için Bûsîrî’ninki daha çok Osmanlı kültür muhitinde Ḳaṣîdetü’l-bürʾe (el-Ḳaṣîdetü’l-bürʾiyye) şeklinde anılmışsa da literatürde Ḳaṣîdetü’l-bürde diye tanınmaktadır.

Kaside şöhretini, taşıdığı sanat değerinden ziyade şairin hayatının bir döneminde geçirdiği felçten kurtulmasına vesile olduğuna dair rivayete borçludur. Bûsîrî’nin hiçbir kasidesinde felç olduğuna dair bilgi bulunmamakla birlikte kendisinden altmış altı yıl sonra vefat eden biyografi yazarı İbn Şâkir el-Kütübî ilk defa felç olayına yer vermiş (Fevâtü’l-Vefeyât, III, 368-369), daha sonra gelen bütün müellifler de bu bilgiyi tekrar etmiştir. Söz konusu rivayete göre felç geçirdiğinde bir akşam kendisine şifa vermesi için Allah’a dua eden şair rüyasında Hz. Peygamber’i görür. Resûl-i Ekrem ondan kendisi için yazdığı kasideyi okumasını ister. Bûsîrî, “Yâ Resûlallah! Ben senin için birçok kaside yazdım, hangisini istersin?” deyince Hz. Peygamber kasidenin ilk beytini söyler. Bunun üzerine şair kasidesini okumaya başlar, Resûlullah da onu sonuna kadar dinler. Bitince de hırkasını (bürde) çıkarıp şairin üstüne örter ve eliyle vücudunun felçli kısmını sıvazlar. Bûsîrî uykudan uyanınca vücudunda felçten eser kalmadığını farkeder. Bu rüya hadisesinin halk arasında yayılmasından sonra kaside Ḳaṣîdetü’l-bürde olarak üne kavuşmuştur. Her ne kadar bu rivayet menkıbe şeklini almış görünüyorsa da ilgili kaynaklarda kaside vesilesiyle şifaya kavuşma motifi sürekli vurgulanmaktadır. Kaside Bûsîrî henüz hayatta iken Abdüsselâm b. İdrîs el-Merrâküşî (Brockelmann, GAL Suppl., I, 469) ve Ebû Şâme el-Makdisî

tarafından şerhedilmiştir. Merrâküşî'nin Ḫavâṣṣü'l-Bürde'sinde kasidenin hangi beyitlerinin ne gibi dertlere şifa olacağı, ayrıca geçim sıkıntısından kurtulmaya, isteklerin yerine gelmesine ve başka hayırlara yol açacağı anlatılmaktadır.

On bölümden oluşan Ḳaṣîdetü'l-bürde, en eski nüshalarında 160 beyit iken sonrakilerde 165 beyte kadar ulaşmaktadır. Klasik Arap kaside tarzında olduğu gibi şiir sevgiliye özlem temasının işlendiği nesîb bölümüyle başlar, daha sonra nefisten şikâyet, Hz. Peygamber'e övgü, onun doğumu, mûcizeleri, Kur'an'ın fazileti, mi'rac mûcizesi, cihadın önemi, nedâmet ve ümit, dua ve niyaz bölümüyle sona erer. Aruzun basit bahriyle yazılan, yapı ve üslûp bakımından son derece sağlam ve lirik olan kaside, bu sebeple asırlardır İslâm coğrafyasının her bölgesinde büyük bir ilgi görmüş, dinî toplantılarda, mübarek gün ve gecelerde, sünnet, düğün, bayram ve cenaze merasimlerinde okunagelmiştir. Haftalık evrad olarak da

okunan kaside, 140. beytinden itibaren felçlilere şifa maksadıyla yedi gün süreyle okunmaktadır. Hattatlar da meşk derslerinde genellikle bu kasideyi yazarlar. İbn Teymiyye'den itibaren Selefîler 33, 109, 152 ve 154. beyitlerde şairin Hz. Peygamber'i övgüde aşırı gittiğini ileri sürerek kasideyi eleştirmiş ve okunmasının bid'at olduğunu iddia etmişlerdir.

İslâm dünyasında Ḳaṣîdetü'l-bürde kadar meşhur olan ve çok okunan, üzerine şerh, hâşiye, tahmîs, tesdîs, tesbî', taştîr ve nazîreler yazılan bir başka kaside yoktur. Bu konuda yazılan eserler başlı başına bir literatür oluşturacak kadar büyük bir yekün tutmakta ve bir araştırmaya göre sayıları 330'u bulmaktadır (Sezer, sy. 10 [2000], s. 66). İslâm milletlerinin konuştuğu hemen hemen bütün dillere nazım ve nesir olarak tercüme edilen kaside Grekçe, Latince, İtalyanca, Fransızca, İngilizce, Almanca'ya, Afrika ve Güney Asya'daki mahallî dillere de çevrilmiştir.

Kaside üzerine yazılan şerhlerin sayısı yüzün üzerinde olup yayımlananlar şunlardır: Şemseddin Muhammed el-Feyyûmî (Bulak 1287); Hâlid b. Abdullah el-Ezherî (Kahire 1282, 1286; Bulak 1297; İskenderiye 1288; Bağdat 1966); İbn Hacer el-Heytemî (Mısır 1307; Bulak 1302; Kahire 1304, 1308, 1311, 1322), İbn Âşir el-Fâsî, Şifâʾü'l-ḳalbi'l-cerîḥ (Kahire 1296); Muhammed el-Mısrî, Câmiʿu'l-künûz (Kahire 1286); Sadaka el-

Kāhirî (Bombay 1884); Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Bennîs, Levâmiʿu envâri'l-kevâkib (Fas 1296, 1317; Bulak 1296); Ömer b. Ahmed Harpûtî, Asîdetü'ş-şehde (İstanbul 1289, 1292, 1298, 1318, 1320; Bulak 1291); Hasan el-İdvî, en-Nefeḥâtü'ş-Şâẕeliyye fî şerḥi'l-Bürdeti'l-Bûṣîriyye (Kahire 1297); Ahmed Fethî (Kahire 1340); Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Râḥatü'l-ervâḥ (İstanbul 1306, 1320); Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi, Tevessül (İstanbul 1251, 1300); Edirne Müftüsü Fevzi Efendi, Fethu'l-verde (İstanbul 1284); Erzurumlu Hasan Fehmi, Mecmaʿu'l-feżâʾil (İstanbul 1330); Selânikli Osman Tevfik, Şerḥu'l-Bürde (İstanbul 1300; Kahire 1313); H. M. Ziyâeddin, Tercüme-i Kasîdeti'l-bürde (şerh, İstanbul 1331); Hasan Fehmî b. Halîl, el-İḳtiṣâd (İstanbul 1328); Âbidin Paşa, Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde (İstanbul 1299; bu eser Ömer Faruk Harman tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır, İstanbul 1977); Kayacıklı Süleyman Efendi, Şerhu Kasîdeti'l-bürde (İstanbul 1299); Mehmed b. Halîl, Şerh ve Tercüme-i Kasîdeti'l-bürde (İstanbul 1327); Dağıstanlı Abbas Efendi (İstanbul 1300); Rusçuklu Mehmed Hayri, Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi Hediye (İstanbul 1299).

Ḳaṣîdetü'l-bürde'ye yapılan tahmîslerin sayısı da altmış civarında olup başlıcaları şöylece sıralanabilir: Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 299/1); Süleyman Nahîfî (İstanbul 1258, Nahîfî'nin bunun dışında Arapça ve Farsça tahmîsleri de bulunmaktadır); Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 299/2; Millet Ktp., nr. 3115/5); İsmâil Müfid Efendi (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 237/15); Rusçuklu Mustafa Resâ Efendi (İstanbul 1262); Nasîrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Es'ad el-Feyyûmî (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 614); Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi (Murad Molla Ktp., nr. 1544); Edirne Müftüsü Fevzi Efendi (İstanbul 1284). Mahmut Kaya, Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş adıyla eserin tercümesini verdikten sonra onu ayrıca nazmetmiştir (İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Bûsîrî, Dîvânü’l-Bûṣîrî (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1374/1955; Safedî, el-Vâfî, III, 105-113; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 362-369; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1331-1336; Brockelmann, GAL, I, 264-267; Suppl., I, 467-472; Mahmut Kaya, Şaraf al-dîn al-Bûṣîrî ve al-Kavâkib al-durrîya fi medḥi ḫayri’l-beriyya (Ḳaṣidat al-Burda), (lisans tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 8946; a.mlf., Kasîde-i Bürde’yi Türkçe Söyleyiş, İstanbul 2001, s. 11-13; Muhammed Bûzîne, Ḳaṣîdetü’l-bürde ve muʿârażâtühâ, Tunus 1994; H. İbrâhim Şener, Kasîde-i Bürde, Kasîde-i Bür’e ve Su Kasidesi, İzmir 1995; Muhammed Câde’l-Bennâ, “el-Bûṣîrî ve şiʿruhü’n-naḳdi’l-ictimâʿî”, ME, XLIII/2 (1971), s. 153-157; Ömer Muhammed et-Tâlib, “Ḳaṣîdetü Bânet Suʿâd ve muʿârażâtühâ”, Âdâbü’r-râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 183-220; M. Receb en-Neccâr, “Bürdetü’l-Bûṣîrî: Ḳırâʾe edebiyye ve fûlklûriyye”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti’l-âdâb, VII, Küveyt 1406/1986, s. 6-94; Es‘ad et-Tayyib, “el-Bürde ve’l-aʿmâlü’lletî dâret ḥavlehâ”, Türâs̱ünâ, X/1-2, Kum 1415, s. 162-253; İsmail Hakkı Sezer, “Kasîde-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Konya 2000, s. 65-88; René Basset, “Bûsîrî”, İA, II, 822; a.mlf., “Bürde”, a.e., II, 837-838.

Mahmut Kaya

el-KASÎDETÜ’l-HÂKĀNİYYE

(القصيدة الخاقانيّة)

Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî’nin (ö. 325/937) tecvide dair ilk eserin müellifi olarak tanınmasını sağlayan kasidesi

(bk. HÂKĀNÎ, Mûsâ b. Ubeydullah).

el-KASÎDETÜ’l-HEMZİYYE

(القصيدة الهمزيّة)

Bûsîrî’nin (ö. 695/1296 [?]) Hz. Peygamber için yazdığı kaside.

Bûsîrî’nin hacdan döndükten sonra Resûl-i Ekrem’e ve mukaddes beldelere karşı duyduğu şevk ve heyecanını tazelemek üzere yazdığı Ümmü’l-ḳurâ fî medḥi ḫayri’l-verâ adlı kaside redif harfi hemze olduğu için el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye (fi’l-medâʾiḥi’n-nebeviyye) diye tanınmıştır. 455 beyitten oluşan ve aruzun hafif bahriyle kaleme alınan eser şairin kasideleri arasında en uzun olanıdır. Bûsîrî, Ḳaṣîdetü’l-bürde’sinde klasik Arap kaside geleneğine uyarak şiire gazeli hatırlatan bir bölümle (tegazzül /nesîb) başladığı halde el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye’sinde konuya doğrudan girmiştir.

Hz. Peygamber’in doğumunu, hayatının safhalarını, diğer peygamberlere olan üstünlüğünü, gazvelerini, Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonuna kadar İslâm davetinin tarihî seyrini, İslâm’ın diğer dinler karşısındaki üstünlüğünü, Resûl-i Ekrem’in güzel ahlâkını, Ehl-i beyt’in ve ashabın faziletlerini güzel bir üslûpla işleyen el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye manzum bir siyer olarak değerlendirilebilir. Bûsîrî’nin kasidede Hicaz yolculuğu esnasında gördüğü yerleri anlattığına bakılırsa Akabe körfezini dolaşarak kara yoluyla hacca gittiği anlaşılır. Şairin Hz. Peygamber’in methine dair şiirleri diğer manzumelerine göre daha güçlü, daha coşkulu ve sanatkâranedir. Bu tür şiirlerinde klasik kasidenin medih, nesîb, tasvir gibi temalarını nübüvvetin şanına lâyık biçimde işlemiştir. el-Ḳaṣidetü’l-hemziyye’deki tasavvufî unsurlar Ḳâṣidetü’l-bürde’sindeki kadar belirgin değildir. Kaside Kahire (1278, 1297, 1302, 1324) ve Tunus’ta (1295) defalarca basılmış, ilmî neşri Muhammed Seyyid Kîlânî tarafından gerçekleştirilmiştir (Dîvânü’l-Bûṣîrî içinde, s. 1-29, Kahire 1374/1955).

el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye’ye dair yirminin üzerinde şerh, ondan fazla tahmîs ve bir de taştîr yazılmıştır. Başlıca şerhleri şunlardır: 1. İbn Hacer el-Heytemî, el-Mineḥu’l-Mekkiyye (Efḍalü’l-ḳırâ li-ḳurrâʾi Ümmi’l-ḳurâ). Muhammed b. Sâlim el-Hifnî’nin hâşiyesiyle (Enfesü nefâʾisi’d-dürer)

birlikte basılmıştır (Bulak 1292; Kahire 1303, 1309, 1322). 2. Muhammed b. Ahmed Bennîs, Levâmiʿu envâri'l-kevâkibi'd-dürriyye (Bulak 1296; Fas 1297, 1317).

3. Süleyman b. Ömer el-Uceylî, el-Fütûḥâtü'l-Aḥmediyye (Kahire 1274, 1279, 1283, 1303, 1306, 1317; Bulak 1292; Muhammed Şelebî bu şerhi ihtisar ederek yayımlamıştır, Kahire 1344). 4. İbn Zekri el-Fâsî, Şerḥu'l-Hemziyye (Fas 1330). 5. Muhammed Fethî en-Nazîfî, Şerḥu'l-Hemziyye (Mecmûʿatü'ş-şürûḥ içinde, Kahire 1340).

Abdülbâkī b. Süleyman el-Fârûkī ile (Kahire 1303, 1309) Muhammed Fethî en-Nazîfî'nin (el-ʿAṭfetü'l-kenziyye, Kahire 1346) tahmîsleri ve Abdülkādir Saîd el-Fârûkī'nin Neylü'l-murâd fî taşṭîri'l-Hemziyye ve'l-Bürde ve Bânet Suʿâd adlı taştîri de (Kahire 1323) basılmıştır (eser üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. Brockelmann, GAL, I, 313; Suppl., I, 470-471).

BİBLİYOGRAFYA

Bûsîrî, Dîvânü'l-Bûṣîrî (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1374/1955; İbn Hacer el-Heytemî, el-Mineḥu'l-Mekkiyye, Kahire 1309; Serkîs, Muʿcem, I, 84, 711; II, 1383; Brockelmann, GAL, I, 313; Suppl., I, 470-471; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Kahire 1971, I, 262, 271-274; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, Beyrut 1972, III, 673-679; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, VI, 361-365.

Mahmut Kaya

el-KASÎDETÜ'n-NÛNİYYE

(القصيدة النونيّة)

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) akaide dair manzum eseri.

Asıl adı el-Kâfiyetü'ş-şâfiye fi'l-intiṣâr li'l-fırḳati'n-nâciye olup beyitleri nûn harfiyle sona erdiği için el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye adıyla meşhur olmuştur; ancak Kâtib Çelebi tarafından yanlışlıkla "mîmiyye" olarak tanıtılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1369). İbn Kayyim, İctimâʿu cüyûşi'l-İslâmiyye adlı eserinde (s. 172) kendisine nisbet ederek zikrettiği, ayrıca çağdaşı olan tabakat müellifleri tarafından onun eserleri arasında sayıldığı için manzumenin ona aidiyeti konusunda şüphe yoktur. Aruz vezninin kâmil bahrinde 5949 beyitten ibaret olan kaside, telif sebebini ve Ehl-i sünnet inancını kısaca açıklayan mensur bir girişten sonra farklı hacimlerden oluşan bölümlere (fasıl) ayrılmıştır.

Eserin ilk bölümünde cebir ve sıfatların inkârı başta olmak üzere Cehmiyye'ye ait itikadî görüşleri tenkitçi bir yaklaşımla ele alan İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel ile diğer bazı âlimlerin Cehmiyye'ye karşı yazdığı reddiyelere atıfta bulunur, bu arada Selefiyye'nin karşı tezlerine ve delillerine de yer verir. Daha sonra kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân meselesini inceleyerek Allah'ın kelâmında lafız ve mâna ilişkisi üzerinde durur. İkinci bölümde Selefiyye ile Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında ihtilâf konusu olan haberî sıfatlar ve özellikle arşa istivâ, ulüv, nüzûl vb. kavramlar ele alınır. Bunların zâhirî mânalarından çıkarılıp farklı şekillerde anlaşılmasını sıfatların yok sayılması (ta'tîl) şeklinde niteleyen müellif, söz konusu sıfatların ispatı için çoğunluğu Kur'an ve hadislerdeki nas ve işaretlerden ibaret olan yirmiyi aşkın delil sıralar. İbn Kayyim, te'vilin kelâmcılar tarafından yanlış anlaşılıp naslara uygulandığını ileri sürer ve bu terimin "nasları geniş bir biçimde açıklama" mânasına geldiğini, bu çizgiyi aşan yorumların te'vil sınırını geçip ta'tîl ve tahrîf boyutuna ulaştığını söyler. Öte yandan Selef anlayışını benimseyen hadis âlimlerinin kelâmcılar tarafından Hâricîler'e benzetilmesini ve onların Haşviyye, Mücessime veya Müşebbihe statüsünde görülmesini sert bir şekilde eleştirir. Manzumenin

daha sonraki başlıkları, Muattıla genel adıyla anılan kelâmcıların görüş ve yöntemlerinin tenkidine ve istikamet ehli olarak tanıtılan Selefiyye metodunun savunulmasına ayrılmıştır. Bu bölümde iman esaslarını bozmak, naslarla istidlâl etmeyi ilim ve yakīn ifade etmediği gerekçesiyle küçümsemek ve çeşitli bid'atlar üretmekle itham edilen kelâmcıların tevhid anlayışı ile Selef'e ait tevhid anlayışı arasındaki farklar ortaya konulur. Ayrıca sahih akılla sağlam nakil arasında çatışma düşünülemeyeceği için Mu'tezile'nin sıfatları dışlayan veya Ehl-i sünnet kelâmcılarının haberî sıfatları yoruma tâbi tutan yaklaşımlarının vahyi ihmal etmek ve onun ortaya koyduğu tevhid anlayışını zedelemekle eşdeğer olduğu ifade edilir. Kasidenin son bölümü, Kitap ve Sünnet bağlılarına sunulacağı belirtilen uhrevî mükâfatlara ve cennet tasvirlerine ayrılmıştır. Bu bölüm, müellifin aynı konudaki müstakil eseri Hâdi'l-ervâḥ'ın manzum bir özeti görünümündedir.

el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye, Selefiyye ekolünün İbn Teymiyye ile birlikte bir sisteme kavuştuğu ve Ehl-i sünnet kelâmına karşı alternatif olma arayışlarına girdiği bir dönemde onun en yakın takipçisi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından Selefî görüşlerin halk arasında yayılması amacıyla kaleme alınmıştır. Ancak kaside daha çok bir reddiye mahiyetindedir. Ele alınan konular arasında belli bir sistemin takip edilmediği eserde çok sayıda tekrar mevcuttur. Öte yandan diğer Selef âlimlerinin eserlerinde görüldüğü üzere kitapta belirgin bir mezhep taassubu ve farklı görüşlere yönelik sert eleştiri üslûbu hâkimdir.

Süleymaniye (Lâleli, nr. 2421) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 4608) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'nin çeşitli baskıları yapılmış (İstanbul 1318; Kahire 1319, 1345, 1987), Abdullah b. Muhammed el-Umeyr tarafından yeni bir neşri gerçekleştirilmiştir (Riyad 1416/1996).

el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye müellifi henüz hayatta iken tartışmalara konu olmuştur. Takıyyüddin es-Sübkî tarafından es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl fi'r-red ʿalâ İbn Zefîl adıyla bir reddiye yazılmış, bu reddiye, M. Zâhid Kevserî'nin şerh niteliğindeki dipnotlarıyla birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1356/1937). Sübkî reddiyesinde İbn Kayyim'i konulara vâkıf olmamak, taraf tutmak ve her biri büyük bir âlim olan kelâmcılara yönelik eleştirilerinde küçük

düşürücü üslûp kullanmakla suçlar. Ancak Sübkî'nin reddiyesi kısa olduğundan ve bazan İbn Kayyim'in aşırı kabul edilen ifadelerinin nakliyle yetinildiğinden Zâhid Kevserî, gerekli gördüğü yerlerde uzun dipnotları koymak suretiyle bu eksikliği gidermeye çalışmıştır. Osman b. Ahmed b. Kāid en-Necdî tarafından ihtisar edilen kaside üzerine birçok şerh kaleme alınmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Ahmed b. İbrâhim b. Îsâ, Tavżîḥu'l-maḳāṣıd ve taṣḥîḥu'l-ḳavâʿid fî şerḥi Ḳaṣîdeti'l-İmâm İbni'l-Ḳayyim (Beyrut 1382, 1383, 1406/1986); Abdurrahman es-Sa'dî, Tavżîḥu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye (Kahire 1368; Ahsâ 1407/1987); a.mlf., el-Ḥaḳḳu'l-vâżıḥü'l-mübîn fî tevḥîdi'l-enbiyâʾ ve'l-mürselîn mine'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye (Kahire 1368; kasidenin yalnız tevhid konusuyla ilgili beyitlerinin ele alınıp açıklandığı bir şerhtir); Muhammed Halîl Herrâs, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye (Kahire 1986; Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife); a.mlf., İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1408/1988, s. 172; Takıyyüddin es-Sübkî, es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl (tekmile M. Zâhid el-Kevserî, nşr. Abdülhafîz Sa'd Atıyye), Kahire 1356/1937; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1369; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 158; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye: Ḥayâtühû, âs̱âruhû, mevâridüh, Riyad 1412, s. 287-289.

M. Sait Özervarlı

el-KASÎDETÜ’n-NÛNİYYE

(القصيدة النونيّة)

Osmanlı âlimi Hızır Bey’in (ö. 863/1459) manzum akaid risâlesi.

Cevâhirü’l-ʿaḳāʾid olarak da adlandırılan kaside 105 beyitten ibaret olup her beytinde bir kelâm meselesi veciz bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed’e takdim edilen eser “tam basît” vezninde kaleme alınmış, müstefʻilün / fâilün vezninin tekrarı ile sekiz tefʻileden oluşmuştur. Vezin ve kafiyelerinde göze çarpan bazı değişiklikleri dikkate alan el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye şârihlerinden Büyük Hâfız Muhammed b. Hasan, manzumenin aruz vezinlerine uymadığını ve edebî bakımdan başarısız olduğunu ileri sürmüş, eserin diğer bir şârihi olan Uryânî Osman Efendi ise Büyük Hâfız’ı eleştirerek kasidenin kurallara uygun edebî bir metin olduğunu söylemiştir. eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye ve Keşfü’ẓ-ẓunûn’da nakledildiğine göre Hızır Bey iki kasîde-i nûniyye yazmıştır. Bunlardan biri akaidle ilgilidir, diğeri ise ʿUcâletü leyle ev leyleteyn diye adlandırılan kasidedir. Bu iki kaside bazı kaynaklarda aynı kasidenin değişik bölümleri gibi gösterilmişse de ayrı ayrı eserler olduğu yolundaki görüş ağırlık kazanmaktadır (bk. HIZIR BEY).

Kasidede konular açıkça bölümlere ayrılmamışsa da manzume sistematik bir tahlile tâbi tutulduğunda şu kısımları içerdiği görülür: İlk kısımda Allah’a hamd, resulüne salât ve selâmdan sonra kasidenin yazılış amacı ifade edilmiştir (1-5. beyitler). İkinci kısımda Allah’ın varlığı, selbî ve sübûtî sıfatları (6-30. beyitler); üçüncü kısımda ihtiyarî fiiller, hidayet ve dalâlet, hüsün ve kubuh, akıl ve ilâhî kanun, güç yetirilemeyen şeylerle mükellef tutulma, Muʻtezile’nin benimsediği aslah telakkisi, rızık ve ecel meseleleri (31-41. beyitler) ele alınmıştır. Kasidenin dördüncü kısmında nübüvvet konuları çeşitli yönleriyle incelenmiş, velînin kerametleri gibi hususlara temas edilmiş (42-69. beyitler), beşinci kısımda âhiret halleri anlatılmış (70-85. beyitler), altıncı kısımda iman ve islâm terimleri, iman-amel ilişkisi, mukallidin imanı, insan için dünyada mükellefiyeti düşüren bir mertebenin bulunmadığı gibi konular ele alınmıştır (86-91. beyitler).

Manzumenin son kısmında ise imâmet meselesi incelenmiştir.

İstanbul kütüphanelerinde altmış civarında yazma nüshası bulunan el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2085; Yazma Bağışlar, nr. 2551/2, 4072/2; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 786) ilk defa 1258 (1842) yılında İstanbul'da basılmış ve çeşitli âlimler tarafından tercüme ve şerhleri yapılmıştır. Eseri Türkçe'ye çevirenler arasında İsmâil Müfîd Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 354), İmamzâde Mehmed Esad Efendi (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 825; İÜ Ktp., TY, nr. 1291, 9776) ve Prizrenli Şem'î (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 886) gibi şahsiyetler yer almaktadır. Kasidenin Arapça şerhlerinden bazıları şunlardır: 1. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye. Hızır Bey'in talebesi Hayâlî Ahmed Efendi tarafından kaleme alınmış olup kasidenin şerhleri içinde en meşhur olanıdır (İstanbul 1318 [Dâvûd-i Karsî'nin şerhiyle birlikte]). Şerhin sonunda manzumenin Arapça metni ve kime ait olduğu bilinmeyen Türkçe manzum tercümesi de yer almaktadır. Mehmed Emîn Üsküdârî bu şerhe önce Arapça bir hâşiye yazmış, sonra da onu Türkçe'ye çevirmiştir. Üsküdârî, tercümesinde Ehl-i sünnet karşıtı görüşlere ve bunlara yöneltilen eleştirilere yer vermediğini kaydetmektedir. Risâlenin on dört varaklık müellif hattı nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Kemankeş Emîr Hoca, nr. 284). Kâtib Çelebi, Âyînezâde Mehmed Şemseddin Şîrâzî'nin de bu şerhe yazılmış bir hâşiyesinin bulunduğunu kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1348). 2. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye. Büyük Hâfız Muhammed b. Hasan'a aittir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2095, 2096). Şârih kasidenin son on beş beytini şerhetmeden vefat etmiştir. 3. el-Fevâʾidü'n-naḍıriyye fî ḥalli'n-nûniyyeti'l-Ḫaḍıriyye. Hacı Çelebi Mehmed İsmet b. İbrâhim Efendi tarafından yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1233, Lâleli, nr. 2381, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1402; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2100, 2101, 3249). 4. Ḫayrü'l-ḳalâʾid Şerḥu Cevâhiri'l-ʿaḳāʾid. Uryânî Osman Efendi'nin kaleme aldığı eser (İstanbul 1301), Şerif Paşazâde Mehmed Esad Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (M. Şerefeddin [XXIII], s. 17). 5. el-Cevâhirü'l-ḳalemiyye fî taṣṭîri es-râri'n-Nûniyye. Lâlezârî Mehmed Tâhir'in eseri olup Süleymaniye (Hafîd Efendi, nr. 142; Esad Efendi, nr. 1214; Reşid Efendi, nr. 141) ve Hacı Selim Ağa (nr. 648) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 6. Kasîde-i Nûniyye Şerh ve Tercüme-i Manzûmesi. İsmâil Müfîd Efendi tarafından kaleme alınan eser

Arapça açıklamalar yanında beyitlerin manzum tercümesini de içermektedir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 237/2; İÜ Ktp., TY, nr. 354). 7. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyyeti't-tevḥîdiyye. Dâvûd-i Karsî'ye aittir. Çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası bulunan şerhin (Brockelmann, II, 321) ilk baskısı litografya usulüyle gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1291; diğer baskıları için bk. Serkîs, II, 1503).

el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'nin Türkçe şerhleri içinde de şunlar zikredilebilir: 1. Kasîde-i Nûniyye Şerhi. Dâvûd-i Karsî'ye aittir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2823, 3214; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1177/3). 2. Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhât-ı Nûniyye. Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından kaleme alınmıştır (İstanbul 1312). 3. Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-akāid. Dâmâd-ı Gelenbevî Seyyid Mehmed Şükrî'ye aittir (İstanbul 1328). 4. Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye. Mustafa Behcet Uranyevî tarafından yazılmıştır (Kahire 1318).

Hızır Bey, el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'de ele aldığı kelâm meselelerini şekillendirirken Ebû Hanîfe'nin başta el-Fıḳhü'l-ekber'i olmak üzere akaide dair risâlelerinden ve Nesefî'nin ʿAḳāʾid'inden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Risâlede herkesin bilmesi gereken sahih akîdeler ve bunların dayandığı deliller, özlü ifadelerle Ehl-i sünnet ekolünün Mâtürîdiyye kolu anlayışı doğrultusunda ortaya konulmuştur. el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye özgün bir metin niteliği taşıması, önemli bilgiler içermesi yanında sanatkârane bir anlatıma sahip olmasıyla da ilgi görmüştür. Kaside üzerine yapılan tercüme ve şerh çalışmalarının çokluğu ona gösterilen itibarı ortaya koymakta ve yaygın bir şekilde kabul gördüğünü kanıtlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 93-94; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 113-114; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1348-1349; Büyük Hâfız Muhammed b. Hasan, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2096, vr. 2a-3a; Uryânî Osman Efendi, Ḫayrü'l-ḳalâʾid Şerḥu Cevâhiri'l-ʿaḳāʾid,

İstanbul 1301, s. 3-4; Osmanlı Müellifleri, I, 228, 337; Serkîs, Muʿcem, II, 1503; Brockelmann, GAL Suppl., II, 321; A. Süheyl Ünver, Kadıköyüne Ünvanı Verilen Hızır Bey Çelebi, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1944, s. 30-33; a.mlf., İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları, İstanbul 1947, s. 21-23; H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris 1965, s. 210, 273; M. Said Yazıcıoğlu, Hızır Bey,

Ankara 1987, s. 44-65; a.mlf., "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyesi", AÜİFD, XXVI (1983), s. 549-588; M. Şerafeddin, "Türk Kelamcıları", DİFM, XXIII (1932), s. 17; Franz Babinger, "Hızır Bey", İA, V/1, s. 471.

M. Said Yazıcıoğlu

KASÎDETÜ YEKŪLÜ'l-ABD

(bk. el-EMÂLÎ).

KASÎM

(القصيم)

Suudi Arabistan’ın Necid mıntıkasında bulunan idarî bölge.

Rûme vadisinin Nüfûdüssir çölüne açıldığı kesimde yer alan, kuzeyden güneye 135, doğudan batıya 90 km. boyutlarında verimli bir bölge olup merkezi Büreyde (nüfusu 316.500, 2001 tah.) ve ikinci önemli şehri Uneyze’dir (nüfusu 116.000, 2001 tah.). 58.046 km^2’lik bir alanı kaplayan Kasîm bölgesinin 2001 yılında tahmini nüfusu 955.900 idi.

Câhiliye döneminde Esed, Abs, Temîm, Fezâre ve Kilâb gibi kabilelerin yaşadığı Kasîm dolayları kabileler arası savaşlara (eyyâmü’l-Arab) sahne olmuştur. Hz. Peygamber’in vefatıyla baş gösteren dinden dönme olaylarında buradaki bazı kabileler irtidad etmişlerse de daha sonra Hâlid b. Velîd’in saflarına katılmışlardır. Bölgenin iskânı, özellikle Büreyde ve Uneyze şehirlerinin teşekkülü XVI. yüzyıla rastlar. Kasîm’den Züheyr b. Ebû Sülmâ ile oğlu Kâ‘b b. Züheyr, Muhammed b. Abdullah el-Avnî ve Muhammed b. Ali el-Arfec gibi büyük şairler çıkmıştır.

Kasîm uzun süre Reşîdîler ve Suûdîler’in mücadele alanı olmuş, Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı dönemlerde bu aileler etkili hale gelmiştir. XIX. yüzyılda bir ara Vehhâbîler’in kontrolüne geçen Kasîm, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa tarafından 1817’de tekrar Osmanlı idaresi altına alındı. 1819 yılında İbrâhim Paşa’nın Kasîm’de bir temsilci bırakarak geri dönmesi üzerine Abdullah b. Suûd’un oğlu Türkî b. Abdullah harekete geçerek bölgede hâkimiyet kurdu, daha sonra yerini oğlu Faysal b. Türkî aldı. Faysal 1848’de Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetini tanıdı ve ardından Necid kaymakamı tayin edildi. Yerine geçen oğlu Abdullah b. Faysal Osmanlı Devleti’ne bağlı kaldı. Bağdat Valisi Midhat Paşa 1871’de Necid mutasarrıflığını kurdu. Eylül 1872’de Kasîm Cebelişemmer, Büreyde ve Uneyze ile birlikte Medine muhafızlığına bağlandı. Bölge bir süre, Suûdî ailesine karşı güç mücadelesi veren Reşîdî Emîri Muhammed b. Reşîd’in hâkimiyetinde kaldı. Reşîdî emîri 1885 yılında Suûd b. Faysal’ın oğlu

Muhammed tarafından bölgeden çıkarıldıysa da 1891'de Suûd kuvvetlerine karşı galip geldi ve böylece Kasîm bölgesi dahil bütün Orta Arabistan Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Reşîdîler'in eline geçti. Ancak Suûd ailesinin Kasîm için iddiaları hep devam etti.

1905 Ocağında 3000 kişilik bir Osmanlı ordusu Müşir Ahmed Feyzi Paşa kumandasında Necef'ten hareket ederek Kasîm'e geldi; Medine'den 750 kişi ve bir kısım toplar destek için bu kuvvete katıldı. Bâbıâli tarafından Abdurrahman b. Faysal'ın güney Necid bölgesi kaymakamı olduğu tasdik edilirken (8 Şubat 1905) Reşîdîler'in emîri Abdülazîz b. Müt'ib, kendisinin Hâil tarafında kalması ve başka yerlere karışmaması için uyarıldı. Buna karşılık Necid Emîri Abdurrahman da Osmanlılar'ın Kasîm'de teşkilâtlanmasına karşı çıkmadı. Birkaç ay içerisinde Kasîm bölgesi tamamen Osmanlı idaresine geçti ve 20 Temmuz 1905'te bölge Basra'ya bağlı bir mutasarrıflığa dönüştürülerek mutasarrıflık ve kumandanlığına Mirlivâ Sâmi Paşa getirildi. Büreyde kaza merkezi oldu ve Sâlih b. Hasan b. Mühennâ buraya kaymakam tayin edildi. Bu arada Reşîdîler ile Suûd ailesi arasında mücadele devam etti. 11 Nisan 1906'da İbn Suûd tarafı galip gelince Abdülazîz b. Müt'ib öldürüldü. Abdülazîz b. Abdurrahman, Kasîm'de bulunan Türk kuvvetlerini dikkate almadan Osmanlı Devleti'nin Büreyde kaymakamı Sâlih b. Hasan'ı tutuklatarak Riyad'da hapse attırdı. Suûdî ailesinin Kasîm'e hâkim olması üzerine Medine'den gelen Sâmi Paşa, İbn Suûd'la yaptığı anlaşmayla bölgeyi askerden arındırdı. Buna karşılık Büreyde ve Uneyze'ye birer müfreze yerleştirildi ve Osmanlı bayrağı asıldı; ayrıca her yıl buralardan Medine hazinesine belli bir miktar vergi gönderilmesi karara bağlandı (1907). Bu arada Suûdî ailesiyle temas halinde olan İngilizler de bölgeye siyasî temsilci gönderdiler. 1913 yılına kadar Suûdîler'in yönetiminde zâhiren Osmanlı Devleti'ne bağlı kalan bölge daha sonra Suûdî Krallığı'nın bir vilâyeti durumuna getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 289, 311; G. F. Sadleir, Diary of a Journey

Across Arabia (1819), Bombay 1866, s. 95-100, 121-131, 139, 141; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîẖi Necd, Riyad 1971, I, 108-129; II, 101-103; Cevdet, Târih, IX, 249-256, 302-308; X, 95-103, 252; XII, 93-102; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), III, 1618-1708; V, 3646-3652; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîẖu Necd, Kahire 1343, s. 22-23; Bekrî, Muʿcem, I, 12-14; Muhammed b. Büleyhid, Ṣaḥîḥü'l-aẖbâr, Kahire 1370, I, 151; G. A. Wallin, Travels in Arabia (1845-1848), Cambridge 1979, s. 147, 197, 204; Muhammed b. Nâsır el-Ubûdî, el-Muʿcemü'l-coġrâfî: Bilâdü'l-Ḳaṣîm, Riyad 1979, I, 23-217; IV, 1719-1720; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab, Beyrut 1987, s. 604-613; Arabian Boundaries, Primary Documents 1853-1957 (ed. R. Schofield - G. Blake), Oxford 1988, II, 516-517, 545-546; Cemal Kutay, Necid Çöllerinde Mehmed Akif, İstanbul 1992, s. 25-98; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti, Ankara 1998, s. 52, 135, 171 vd., 184; A. Grohmann, "Kasîm", İA, VI, 389-390; R. Headley, "Burayda", EI² (İng.), I, 1312-1313; G. Rentz, "al-Ḳaṣīm", a.e., IV, 717.

Mustafa L. Bilge

KASR

(bk. HASR). <

KASR

(القصر)

Harfi, tabii meddine ilâve yapmaksızın okumak anlamında kıraat terimi

(bk. MED).

KASR-ı HÜMÂYUN

Selâtin camilerinde, önemli tekkelerde ve resmî binalarda yer alan, padişahların dinlenmesine ve görüşmeler yapmasına mahsus kasır.

Osmanlı döneminde selâtin camilerinde, padişahların ziyaret ettiği ve çok defa onlar tarafından ihya edilmiş olan geniş kapsamlı tarikat yapılarında ve resmî binalarda hükümdarın dinlenmesi, gerektiğinde bazı şahısları huzuruna kabul edip görüşmesi için özel olarak tasarlanmış bağımsız bölümlere kasr-ı hümâyun veya hünkâr kasrı denilmiştir. Saraya bağlı olan veya şehrin yakın çevresinde bulunan, padişahların günübirlik gezilerde kullandığı bağımsız yapılar da kasr-ı hümâyun ya da kısaca kasır veya köşk olarak adlandırılır (bk. KASIR).

Camilere ve tarikat yapılarına bağımlı olarak tasarlanan kasr-ı hümâyunların mimari programı bir odayla bir helâ-abdestlik biriminden ibaret küçük dairelerden tam teşekküllü barınma tesislerine kadar giden bir çeşitlilik arzeder. Kasr-ı hümâyunlar padişahların namaz kıldığı, caminin harimine açılan hünkâr mahfilleriyle irtibatlıdır. Başka bir deyişle kasr-ı hümâyunlar hünkâr mahfillerinin gerisindeki istirahat ve resmi kabul bölümleridir. Tek başına ele alındıklarında sivil mimarinin kapsamına giren kasr-ı hümâyunlar, genellikle XVIII. yüzyıldan çok geriye gitmeyen Osmanlı sivil mimarisinin nâdir örneklerini meydana getirmekte, konut tasarımının XVII. yüzyıldan bu yana gelişimini belgelemektedir.

Camilerde İstanbul’un fethinden önce tesbit edilebilen tek örnek Bursa’da I. Mehmed’in inşa ettirdiği, Hacı İvaz Paşa’nın tasarladığı Yeşilcami’de (1419) görülür. Yapının kuzey kesiminde üst katta yer alan bu mekânlar topluluğu hünkâr mahfilini kuşatmaktadır. Caminin bünyesi içinde çözümlenmiş ve kitlesiyle kaynaştırılmış olan bu mekânlardan kıble tarafında yer alanlar birer pencereyle harime (sofa birimine), kuzey yönünde bulunanlar ise merkezinde küçük havuzların bulunduğu birer eyvanla dışarıya açılır. Taçkapıdan girildiğinde sağa ve sola doğru ilerleyen dar koridorların nihayetinde yer alan simetrik konumda iki dar merdiven hünkâr mahfiliyle söz konusu mekânlara ulaştırır. Zemin katta, bu kesimin

altına isabet eden ve sofaya açılan eyvanı yanlardan kuşatan, duvarları ve tavanları baştan başa çiniyle kaplı, Bursa kemerli eyvanların da devlet ricâline ve ileri gelen ulemâya tahsis edildiği ileri sürülmektedir.

Özgün biçimiyle günümüze ulaşan en eski hünkâr mahfili örneği Edirne'deki Beyazıt (II.) Camii'nde (1488) yer almakta, ancak bu mahfile bağlanan bir kasr-ı hümâyun bulunmamaktadır. Bursa Yeşilcami'den sonra bilinen ikinci örnek İstanbul'da Sultan Ahmed Camii'nde'dir (1616). Caminin güneydoğu yönünde iki katlı bağımsız bir kitle olarak yükselen kasr-ı hümâyun, caminin kıble ve doğu yönlerindeki avlular arasında bağlantıyı sağlayan tonozlu geçidin üzerine oturtulmuştur. Zemin katı kuzey cephesindeki girişe ulaştıran ve XIX. yüzyılın başına kadar bütün kasr-ı hümâyunların vazgeçilmez bir parçası haline gelecek olan rampa kendi türünün ilk örneğidir. Kasrın zemin katında ve üst katında kare planlı ikişer oda ile bir helâ-abdestlik birimi bulunur. Ocaklarla donatılmış olan bu odalardan zemin katta yer alan ve maiyete tahsis edilmiş olanlar omurgalı çapraz tonozlarla, hünkâra ait olan üst kattaki odalar ise ahşap çatı ile örtülmüştür. Kıble yönünde manzaraya hâkim bir konumda yer alan ve asıl hünkâr odası olduğu anlaşılan birim çatı altında gizlenen bir kubbe ile taçlandırılmıştır. Üst kattaki odalar, dinî ve sivil yapılarda aynı oranlar ve ayrıntılarla görülen çift sıralı pencerelerle aydınlanır. Geniş saçaklı, kurşun kaplı bir çatının örttüğü kasır, iki yandan merdivenler ve camekânlarla kuşatılmış olan bir rampa ile harimin güneydoğu köşesindeki hünkâr mahfiline bağlanmaktadır. Yakın tarihlerde kasrın ahşap kısımlarının yandığı için restore edilirken aslına ne derece uygun yapıldığı bilinemez.

İstanbul camilerindeki kasr-ı hümâyunların en ihtişamlısı, Hatice Turhan Vâlide Sultan tarafından 1663'te tamamlanan Yenicami'de bulunmaktadır. Caminin güneydoğu yönünde yer alan, konsollu çıkmaları ve geniş saçaklarıyla dikkati çeken kasır Bizans dönemine ait sur kalıntılarının üzerine oturmakta, altında yer alan sivri beşik tonozlu geçit Eminönü Meydanı ile Bahçekapı arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Kısa süreli kullanımın ötesinde Hatice Turhan Vâlide Sultan'ın ramazan aylarında ikamet ettiği bilinen kasır caminin arkasında (kıble tarafında) yer alan, yanları camekânlı, üstü beşik çatı örtülü bir rampaya sahiptir. Dar açı ile caminin kitlesine saplanan rampanın ulaştırdığı "L" planlı sofanın gerisinde, ocaklarla ve çift sıralı pencerelerle donatılmış iki oda ile bunların

arasında bir helâ-abdestlik mekânı sıralanır. Vâlide sultana ayrılmış olan oda, çatı altında gizlenen bir ahşap kubbenin örttüğü kare planlı bir birimle dikdörtgen planlı bir

eyvandan meydana gelmektedir. Söz konusu eyvan kesme küfeki taşından konsollara oturan bir çıkma teşkil eder. Kasrın hünkâr mahfiline bağlandığı kesimde de aynı biçimde konsollarla desteklenen bir çıkma bulunmaktadır. Bu esas katta sofanın ve odaların duvarları, ayrıca ocakların davlumbazları çini levhalarla kaplanmış, ahşap tavanlar ve kubbe kalem işleriyle bezenmiş, kapılarla pencereler sedef ve bağa kakmalı kanatlarla donatılmıştır. Bu katın altında yaklaşık aynı plana sahip, ancak daha alçak tutulmuş olan katta da hizmetkârların odaları yer almaktadır.

Hekimoğlu Ali Paşa Camii’nde (1734) harimin güneydoğusundaki girintiye dışarıdan bakıldığında, zamanında burada yer alan fevkanî kasrın izleri günümüzde de teşhis edilebilir. Küçük bir ahşap çıkma şeklindeki hünkâr mahfiline bağlanan bu kasrın da ahşap olduğu ve camiye bitişik olarak tasarlandığı anlaşılmakta, doğu-batı doğrultusunda gelişen giriş rampasının kalıntıları seçilmektedir. Söz konusu cami, selâtin camileri dışında kasr-ı hümâyuna sahip bir örnek olarak dikkati çekmektedir. Bu yapıdaki izlerden hareketle Yeni Vâlide Camii’nde (1710) konumu ve boyutları itibariyle Hekimoğlu Ali Paşa Camii’ndekine benzeyen, ancak XIX. yüzyılda yenilenmiş olan ahşap hünkâr kasrı çıkmasının yerinde de önceleri aynı türde bir mekânın bulunduğu var sayım olarak ileri sürülebilir.

Osmanlı mimarisinde barok üslûbun ilk önemli uygulaması olan Nuruosmaniye Camii (1755), giriş rampasını izleyen ve avluyu köprü şeklinde katederek caminin güneydoğu köşesindeki hünkâr mahfiline saplanan gösterişli galerisiyle yeni bir uygulamayı başlatmıştır. İki yandan kemerli pencere dizileriyle aydınlanan beşik çatı örtülü bu rampa-galeri ikilisi daha sonra Ayazma Camii (1761), Lâleli Camii (1763) ve özellikle Eyüp Sultan Camii’nde (1800) farklı oranlar ve ayrıntılarla tekrar edilecektir. Her ne kadar Nuruosmaniye Camii’nde bağımsız bir kasr-ı hümâyundan söz edilemese de burada ilk olarak görülen bu köprülü galeri, hünkâr mahfilleriyle bunlarla bağlantılı kasırların giderek önem kazanmaya başladığını göstermesi açısından önemlidir.

Bursa’daki Yeşilcami’den yaklaşık üç buçuk asır sonra hünkâr mahfilinin tekrar harimin kuzey duvarına alındığı Ayazma Camii’nde yapının kuzeydoğu yönüne yerleştirilen kasır ufak boyutları, düşey doğrultuda gelişen oranları ve barok üslûbu yansıtan ayrıntıları ile camiye uyum sağlamaktadır. Birleşik kemerli pencerelerin sıralandığı fevkanî bir galeriyle hünkâr mahfiline bağlanan kasır, kare planlı ve tekne tavanla örtülü bir birimle buna bağlanan dikdörtgen planlı ve düz tavanlı bir eyvandan meydana gelir. Bu odanın yanında da bir helâ-abdestlik birimi bulunmaktadır.

III. Mustafa’nın Ayazma Camii’nden sonra 1767-1771 yılları arasında yeniden inşa ettirdiği Fâtih Camii’nin tasarımına hâkim olan, klasik üslûba yaklaşma ve geleneksel biçimlere bağlı kalma eğilimi hünkâr kasrında da gözlenebilir. Harimin güneydoğu köşesine bitişen kasrın rampası barok üslûptaki ayrıntıları dışında Yenicami’deki rampayı hatırlatmakta, hünkâr odasının pâyelere oturan çıkması da ağır başlı oranları ile XVII. yüzyılın geleneğini sürdürmektedir.

Beylerbeyi Camii’nin (1778) kasr-ı hümâyunu harimin kuzey cephesi boyunca son cemaat yeri revakının üzerinde uzanmakta ve geç dönem selâtin camilerinin en belirgin özelliklerinden birini oluşturan bu düzenlemenin ilk örneğini sergilemektedir. Bu yapıdan sonra Şebsafâ Kadın (1787), Selimiye (Üsküdar) (1805) ve Nusretiye (1826) camilerinde de son cemaat yeri revaklarıyla bütünleşerek zarif bir görünüm arzeden kasırlar Abdülmecid döneminden itibaren aynı konumu devam ettirmiş, ancak son cemaat yeri revakları devreden çıktığı için bu bölüm iki katlı bir kitle halinde camilerin giriş (kuzey) cephelerini kaplamış ve bu cephelere Tanzimat dönemi saraylarını ya da resmî binalarını hatırlatan bir görünüm kazandırmıştır. Küçük Mecidiye (1848), Hırka-i Şerif (1851), Ortaköy Büyük Mecidiye (1852), Dolmabahçe (1853), Sâdâbâd (1867), Aksaray’daki Pertevniyal Vâlide (1874) ve Yıldız Hamidiye (1885) camileri, Osmanlı mimarisinde kasr-ı hümâyunların aldığı bu son şekli ortaya koyan örneklerdir.

Ayasofya’nın Sultan Abdülmecid döneminde yapılan restorasyonu sırasında (1847-1849) İsviçreli mimar Gaspare Fossati yapının Bâb-ı Hümâyun tarafındaki köşesine yeni bir kasr-ı hümâyun inşa etmiştir. Dışarıdan sivri

kemerli çok büyük pencerelerden ışık alan ve ortada da dışarıdan kapısı olan bu kasrın girişin sağ tarafında büyük bir salonu ve ortadaki taşlığın sol tarafında hizmetkâr odası ile bir helâ bulunmaktadır. Bu taşlıktan üzerinde eski bir döneme ait olan kapıdan uzunlamasına bir salona geçilir. Ancak tavana açılmış aydınlıktan ışık alan bu uzun mekânın kalem işi nakışlarla süslenmiş olduğu ve üstünü örten beşik tonoza karşıt olarak fresko Mekke-Medine resimlerinin yapıldığı dikkati çeker. Bu salondan caminin içindeki ve yine Fossati tarafından yapılan Neo-Bizans üslûbundaki hünkâr mahfiline geçilmektedir.

Bu arada XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren özellikle de II. Mahmud döneminde bazı camilere ahşap kasırlar eklenmiştir. Beyazıt Camii (1505) ve Atik Vâlide Camii'ndeki (1582) barok ve empire üslûplarına bağlanan ayrıntılarıyla klasik üslûptaki camilere uyum sağlayamayan, kâgir harim kitlesine eklenmiş ahşap çıkmalar şeklinde tasarlanan kasırlar örnek olarak verilebilir.

Diğer taraftan geç dönemde inşa edilen veya yenilenen tarikat yapılarının bazılarında, özellikle saray çevresiyle yakın ilişkileri olan mevlevîhânelerde, diğer tarikatların âsitânelerinde ve önemli tekkelerinde, hünkâr mahfillerinin arkasında hemen hepsi semâhâne veya tevhidhâne

binalarına bitişik, çoğunluğu ahşap, daha ziyade "hünkâr dairesi" düzeyinde mütevazi bölümler tasarlanmıştır. Kasımpaşa ve Galata mevlevîhânelerindeki kasr-ı hümâyun selâmlık kanadı ile kaynaştırılmış, Ertuğrul Tekkesi'nde ise girişin yer aldığı güney kesimin üst katına yerleştirilerek yapının bünyesi içine alınmıştır. Buna karşılık Yenikapı ve Bahariye mevlevîhâneleriyle Selimiye, Şah Sultan ve Hasîrîzâde tekkelerinde, kasr-ı hümâyunların ahşap direkli veya konsollu çıkmalarla cephede belirtilmiş olduğu görülür. Bir istisna oluşturan Merkez Efendi Tekkesi'nde ise hünkâra tahsis edilen oda tevhidhâne binasından soyutlanmış, derviş hücreleri ve selâmlık birimleriyle beraber türbenin doğusundaki şadırvan avlusunun çevresine yerleştirilmiştir.

Dinî yapıların yanı sıra kışlalar ve askerî okullar başta olmak üzere birtakım resmî yapılarda da karşılaşılan kasr-ı hümâyunların genellikle giriş cephelerinden algılanabilen, bazan da doğrudan girişin üzerine yerleştirilen

çıkmalar şeklinde tasarlandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Yeni Cami ve Hünkâr Kasrı, Ankara, ts.; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, tür.yer.; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, tür.yer.; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi-Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984, II, 212-230; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, tür.yer.; M. Baha Tanman, "Hekimoğlu Ali Paşa Camii'ne İlişkin Bazı Gözlemler", Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 253-280; a.mlf., "Hünkâr Kasırları", DBİst.A, IV, 100-102.

M. Baha Tanman

KASRIŞÎRİN ANTLAŞMASI

Osmanlılar'la Safevîler arasında 1639'da imzalanan ve bugünkü Türkiye-İran doğu sınırını belirleyen antlaşma.

XVII. yüzyılın başlarından beri aralıklarla süregelen Osmanlı-İran savaşları IV. Murad'ın tahta çıkıp idareye hâkim olduğu sıralarda yeniden alevlenmişti. Şevval 1044'te (28 Mart 1635) Revan Seferi'ne çıkan IV. Murad, Bağdat'ı kurtarmak için ikinci defa harekete geçerek burayı almıştı. Bağdat'ın muhasarası ve yeniden zaptı sonrasında (Şâban 1048 / Aralık 1638) İran Şahı Safî'nin ordusu, Rüstem Han kumandasında Diyâle nehrinin doğusunda bulunan Kasrışîrin şehri yakınlarına çekilmişti. Osmanlı ordusu da Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın idaresinde Diyâle nehrinden geçerek Dertenek yakınlarına gelmişti. Burada Kars'ın İran'a verilmesi karşılığında yapılan barış teklifini reddeden Kara Mustafa Paşa, Hankāh-ı Kebîr ve Zühâb ovasına kadar ilerledi. Esasen 1039'da (1630) başlayıp 1048'e (1638) kadar Azerbaycan ve Irak cephelerinde devam eden savaşların sona ermesini her iki taraf da arzu etmekteydi. İki devlet arasındaki sınırın uzunluğu 2185 km. olmakla beraber (Hubbard, s. 1-2), bunun sadece Ağrı dağı ile Şattülarap arasındaki 1296 kilometrelik kısmında ihtilâf mevcuttu (Sykes, s. 365). Barış müzakerelerine Kasrışîrin yakınında dağların eteğinde bulunan Zühâb'da başlandı. Dolayısıyla bazı kaynaklarda antlaşma Zühâb Antlaşması şeklinde yer almaktadır. Görüşmelere şah adına vekili Saruhan ile başelçisi Şemseddin Muhammed Kulı Han katıldı (BA, İbnülemin Tasnifi, Hariciye, nr. 18 [Sınırnâme]). 11 Muharrem 1049'da (14 Mayıs 1639) başlayan ve üç gün devam eden müzakerelerden sonra 14 Muharrem'de (17 Mayıs) antlaşma imzalandı (Naîmâ, III, 429). Bu arada IV. Murad İstanbul'a hareket etmişti. Bu sebeple Zühâb'da varılan antlaşma, hükümdarın tasvibine sunulmak üzere Rebîülevvel 1049'da (Temmuz 1639) Muhammed Kulı Han tarafından İstanbul'a götürüldü (Kâtib Çelebi, II, 215; Naîmâ, III, 420). Dolayısıyla antlaşma 1049 yılı Şâban ayı başlarında (Kasım 1639 sonu) kesin olarak tasdik edilmiş oldu (Feridun Bey, II, 217-219). Antlaşmaya göre Irâk-ı Arab denilen Bağdat, Basra ve Şehrizor bölgesi Osmanlılar'da kalmış, Revan ise Safevîler'e bırakılmıştır. Ayrıca Safevîler'in gerek Irak'a gerekse Kars,

Ahıska ve Van'a tecavüzleri önlenmiştir.

Zühâb'da müzakereler üç günde tamamlandı ama iki devlet arasındaki ilişkiler uzun müddet bu antlaşmaya göre sürdü. Nitekim Nâdir Şah'la 1159 (1746) yılında imzalanan Kerden Antlaşması'nda 1639 Zühâb Antlaşması yenilendi. Yine 1823 ve 1847 tarihlerinde imzalanan I ve II. Erzurum antlaşmalarında da sınırlarla ilgili meseleler bu antlaşma esas alınarak çözümlendi. Zühâb'da varılan antlaşma ile 1639 yılına kadar devam eden Osmanlı-Safevî anlaşmazlığına kesin bir şekilde son verildi. Azerbaycan ve Irak üzerinde hak iddia eden her iki devletten Osmanlılar Revan'ı bırakırken Safevîler de Osmanlılar'ın Basra körfezindeki hâkimiyetlerini kabul ettiler.

Bu toprak değiş tokuşu ekonomik açıdan Osmanlılar'a büyük faydalar sağladı. Şah I. Abbas'ın 1005'te (1596) başşehrini Tebriz'den İsfahan'a nakletmiş olması ticaret yollarının güneye kaymasına yol açmıştı. Öte yandan şahın 1014'te (1605) İsfahan yakınlarında Ermeni tüccarlarına merkez olmak üzere Yeni Culfa'yı kurması ticaretin canlanmasına sebep olmuştu. Bu durumdan Osmanlılar da faydalandı. Nitekim tüccarlar buradan sahile inip deniz yoluyla Hindistan veya Batı ülkelerine, karadan Bağdat üzerinden Halep'e veya Musul üzerinden Diyarbekir ve diğer Anadolu şehirlerine İran'dan ipek, çeşitli kumaşlar ve başka ticarî maddeler götürmekteydiler. Bu sayede İran'ın dış ticareti büyük ölçüde gelişti ve 1640 ile 1670 yılları arasında sadece ipek ihracatı % 50 oranında XVII. yüzyıl başlarında 1.814.388 kilogramı bulan ipek ihracatı 1670'e doğru 2.721.582 kilograma ulaştı (EI2 Suppl., [İng.], s. 274-276). Her iki devlet lehine görülen bu gelişme, 1736 yılında Afşar hânedanının kurucusu Nâdir Şah'ın iktidara geçmesine kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin Tasnifi, Hariciye, nr. 18 (Bağdat fethinde Vezîriâzam Kara Mustafa Paşa tarafından şah cânibine gönderilen sulh ve sınırnâme): Ebü'l-Kāsım Evoğlu Haydar, Evoğlu Münşeâtı, British Library: (1) Add. 7688

(tasviri için, bk. Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 389-391); (2) Or. 3482 (tasviri için, bk. Rieu, Catalogue, s. 86-87); Feridun Bey, Münşeât, II, 217-219; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 215; Naîmâ, Târih, III, 420-429; P. Sykes, A History of Persia, London 1915, s. 365; G. E. Hubbard, From the Gulf to Ararat: The Expedition Through Mesopotamia and Kurdistan, London 1917, s. 1-2; Danişmend, Kronoloji, III, 375-384; R. Ferrier, “Trade from the mid-14th Century to the end of the Safavid Period”, CHIr., VI, 412-490; Remzi Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İran Siyasî Antlaşmaları, İstanbul 2001, s. 175-195; N. Steensgaard, “Ḥarīr”, EI^2 (İng.), III, 210; H. İnalcık, “Ḥarīr”, a.e., III, 214; J. Carswell, “Djulfā”, a.e. Suppl. (İng.), s. 274-276.

Rhoads Murphy

KASRÎ, Abdülcelîl b. Mûsâ

(عبد الجليل بن موسى القصري)

Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Mûsâ b. Abdilcelîl el-Ensârî el-Endelüsî el-Kasrî (ö. 608/1211-12)

Kelâm, hadis ve tefsir âlimi, sûfî.

Aslen Evs kabilesine mensuptur. Kurtubalı (Cordoba) olmakla beraber Fas'ta Sebte (Ceuta) yakınlarındaki Kasrüabdülkerîm'de (Kasrükütâme) ikamet etmesi

sebebiyle Kasrî nisbesiyle şöhret buldu. Arap edebiyatı, hadis, kelâm, tefsir gibi ilimlerle meşgul oldu. Mâlikî mezhebine mensup olan Kasrî, Ebü'l-Hasan İbn Huneyn'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını rivayet etti. Feth b. Muhammed el-Mukrî ile Ali b. Halef'in derslerine katıldı. Kasrüabdülkerîm'de zâhid Ebü'l-Hasan İbn Gālib'in sohbetlerini dinledi. Sebte'de vefat etti.

İnsanlardan uzak yaşamayı tercih eden Kasrî'nin zühd ve takvâ sahibi olduğu, tasavvufî konuları hadislere bağlı kalarak açıklamaya çalıştığı, bu açıklamaların Kitap ve Sünnet'in zâhiriyle tam bir uyum içinde olduğu kaydedilmektedir. Kendisinden Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebü'l-Hasan el-Gāfikī gibi âlimler rivayette bulunmuştur. İbn Havtullah'a da icâzet vermiştir.

Eserleri. 1. Şuʿabü'l-îmân. Ebû Abdullah el-Halîmî'nin el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân adlı eserinin muhtasarı olup Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut 1416/1995) ve Eymen Sâlih Şa'bân ile Seyyid Ahmed İsmâil (I-II, Kahire 1417/1996) tarafından yayımlanmıştır. İbn Liyûn et-Tücîbî eseri ihtisar etmiştir. 2. Tenbîhü'l-efhâm (enâm) fî müşkili eḥâdîs̱ihî ʿaleyhisselâm (Şerḥu Müşkili'l-ḥadîs̱). Bazı hadislerde geçen müşkil lafızların açıklanmasına dair olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Lâleli, nr. 409; Mahmud Paşa, nr. 107). 3. Tefsîru Fâtiḥati'l-

Kitâbi'l-ʿazîz (Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 2713, vr. 180b-208b). Abdülcelîl el-Kasrî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ, el-Mesâʾil ve'l-ecvibe adlı üç eseri daha bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî, Şuʿabü'l-îmân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, s. 12-15; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1887, s. 653-654; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 420-421; XXII, 11-12; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 51; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Leiden 1389, s. 16; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 259-260; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1351, s. 184; Brockelmann, GAL Suppl., I, 607; Sezgin, GAS, I, 608; Ahmed Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Eserler", Oriens, V (1952), s. 28-46.

Talat Koçyiğit

KASRÎ, Hâlid b. Abdullah

(bk. HÂLİD b. ABDULLAH el-KASRÎ).

KASRU BELKÜVÂRÂ

(قصر بلكوارا)

Sâmerrâ’nın güneyinde bir Abbâsî saray kalıntısı

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat]).

KASRÜ’l-HAYR

(قصر الحير)

Suriye’de Tedmür yakınlarında bulunan Emevî devrine ait iki kasır.

Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından Tedmür (Palmira / Palmyra) şehri yakınlarında yaptırılan bu iki kasırdan kuzeydoğudaki Kasrü’l-hayr(hâir)i’ş-şarkī, güneybatıdaki Kasrü’l-hayri’l-garbî adıyla anılmaktadır. Emevîler döneminde bir tür av ve sayfiye sarayı olarak kullanılan kasırlar Abbâsîler zamanında kendi hallerine terkedilmiştir. 289’da (902) Karmatîler, 702’de (1303) Moğollar tarafından tahrip edilmekle birlikte Halep Eyyûbîleri ve Mısır’daki Memlükler döneminde ziyaret edildikleri anlaşılmaktadır. Günümüze bazı kalıntıları ulaşabilmiş, Alois Musil, Albert Gabriel, Keppel A. Cameron Creswell ve Oleg Grabar gibi araştırmacılar tarafından bölgede inceleme ve kazı çalışmaları yapılmıştır.

Büyük iskân merkezlerinden uzakta kaleler ve saraylar inşa ettirme eğiliminde olan Emevî hükümdarları tarafından yaptırılmış bu tip binaların en eskilerinden olan iki eser, tamamen devrin zevk ve anlayışına uygun olarak teşekkül eden geniş bir külliye şeklinde düzenlenen değişik mimari kısım ve elemanlarından meydana gelmiştir. Bunlardan, daha büyük olan Kasrü’l-hayri’ş-şarkī, diğer Emevî kasırlarından farklı biçimde iki ayrı surlu iskân mahallinden meydana gelirken Kasrü’l-hayri’l-garbî’de alışılmışa uygun olan ve daha sonraki Emevî kasırlarında, hatta Kasrü’l-hayri’ş-şarkī’nin küçük surlu iskân mahallinde de görülen an‘anevî Emevî kasır plan şeması dikkat çekmektedir. Emevî mimarisinin umumi tekâmülü içinde farklı hususiyete sahip olan, iç teşekkülü hakkında fazla bir şey söylemenin pek mümkün olmadığı Kasrü’l-hayri’ş-şarkī’nin, surlu büyük iskân mahallinin küçük kısmını takviye etmek için inşa edilmiş bir şehir olması mümkündür. Dört kapılı olarak yapılan büyük kısmın içindeki caminin avlusunda bulunan kitâbede “medîne” ibaresinin geçmesi de bu kısmın bir şehir olarak tasarlandığını

göstermektedir. Bir sarayşehir niteliğinde olan Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'nin Lübnan'daki Ayncar (Ansar) Sarayı gibi geniş kapsamlı bir tasarıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kasrü'l-hayri'l-garbî ve Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'nin içinde bulunan kitâbelere göre ilki 109 (727), ikincisi 110 (728) yılında inşa edilmiştir. Tarihî kayıtlarda, bunların Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle şehir muhitinden uzakta bir tür av ve sayfiye sarayı olarak inşa edildiği belirtilmektedir. Özellikle Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'yi oluşturan iki binanın dışında ve bu binaların içinde bulunduğu vadiyi kuşatan 5 × 2 km. ölçülerinde 850 hektarlık bir bahçenin yer alması, ayrıca tarihî bilgilerden bu bahçede halifenin avlanması için av hayvanlarının bulunduğunun anlaşılması da bu düşünceyi güçlendirmektedir. Yine harabelerle irtibatı olan kemerli bir su yolunun mevcut olduğunun bilinmesi, Kasrü'l-hayri'ş-şarkī çevresinde teşekkül eden bir bahçeyle Suriye çölü ortasında bir "cennet" meydana getirme fikrinin mevcut olduğunu göstermektedir. Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'nin büyük surlu mahallinde yer alan caminin avlusunun bir köşesinde mevcut, Halife Hişâm'ın ismini ve inşa tarihini veren aynı kitâbede burayı yapan kişinin Humuslu Süleyman b. Ubeyd olduğu da bildirilmektedir.

İki bina grubunun daha eski tarihlisi olan Kasrü'l-hayri'l-garbî Tedmür şehrinin güneybatısında yer almaktadır. Şam-Tedmür yolu üzerindeki bina merkezî bir avlu etrafında teşekkül etmiş olup etrafı tahkimat kuleleriyle desteklenen bir surla çevrili iç bölmelerden müteşekkildir ve kareye yakın bir plana sahiptir. Bitişiğinde bir kervansaray veya askerî garnizon olması muhtemel binaların da yer aldığı ana bina bünyesine bitişik ve daha önceki devirlerden kalmış olması muhtemel dört köşe bir kule mevcuttur. Tek bir girişe sahip olan binanın iki yuvarlak kule tarafından korunan girişi oymalı stuko tezyinatıyla göz kamaştırmakta olup İslâm sanatının en güzel örnekleri arasında yer almaktadır. Avluda da aynı tip bir tezyinat bulunmaktadır. Binanın tezyinatı içinde muhtemelen halifeyi temsil eden heykelciklerle birlikte figürlü ve tasvirî mahiyeti yüksek resimlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Kasrü'l-hayri'l-garbî'nin mevcut tezyinatı ve cephesi bugün Şam'daki Millî Müze'de korunmaktadır.

Kasrü'l-hayri'ş-şarkī, Tedmür'ün kuzeydoğusunda çöl içinde bulunan iki ayrı surlu mahalden müteşekkil olup her iki mahalli çeviren surlar tahkimat

kuleleriyle takviye edilmiştir. Bu kasrı oluşturan iki binadan büyüğü, her cephesinde birer giriş kapısı bulunan kare planlı bir yapıdır. Ağır tahkimatlı surların dışında iç teşkilâtını tesbit etmek güçtür. Ayakta kalabilen kalıntılardan çok az bir bölümü teşhis edilebildiği için güneydoğu köşesinde bulunan cami ve onun yakınındaki bazı bölümlerle kuzeybatı köşesindeki bazı kısımlar dışındaki yerler harap durumdadır. Bütün tahribata rağmen kare planlı merkezî bir avlunun mevcudiyeti ve bina bölmelerinin bu avluya göre tanzim edildiği anlaşılmaktadır.

Büyük binanın içindeki cami, dışarıdan binayı çeviren sur duvarının tamamlanmasından sonra inşa edilmiştir; mihraba paralel üç nefe ve bunu mihrap ekseninde dikine kesen bir transepte sahiptir. Harimin önünde üç tarafı revaklı bir avlu yer almaktadır. Yapı, planı itibariyle Şam Emeviyye Camii ile çok yakın özellikler göstermesine rağmen örtü şekli hakkında bir fikre varmak mümkün değildir. Çünkü belli mimari elemanlar haricinde binanın önemli bir kısmı ortadan kalkmıştır. Binaların tarihlendirilmesini sağlayan kitâbenin bu caminin avlusunda olduğu bilinmektedir.

Kasrı oluşturan iki binadan küçük olanı muhtemelen halifeye ve onu korumakla görevli askerlerin iskânına ayrılmış olup bunun surları diğerinden daha kalın ve yüksektir. Avlu etrafında üzerleri tonoz örtülü odalardan müteşekkil bir iç teşkilâta sahip olan yapının yer yer mevcut kalıntılardan iki katlı ve duvardaki kiriş deliklerinden de örtü sisteminin ahşap olduğu anlaşılmaktadır. Binanın tek girişi zengin süslemeli kulelerle takviye edilmiştir. Bu kulelerin üzerinde bulunan stuko ve tuğla tezyinat, Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'nin diğer kısımlarında mevcut bulunanlarla birlikte binaların zengin süslemesi hakkında fikir vermektedir. Kızgın mayi dökmek için açılmış tepe mazgalları, sivri kemerleri ve geçmeli kama taşlarıyla teşkil edilmiş kemer teşkilâtlarıyla dikkat çeken binaların içinde Bizans sütun başlıklarının kullanılması ve tezyinî elemanların özellikleri, tam anlamıyla Irak ve Bizans tesirlerinin mahallî Suriye etkisiyle birlikte nasıl terkip edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kasrü'l-hayri'ş-şarkī'yi teşkil eden her bir sütunlu mahal ortasında bulunan ve bir kenarı 3 m. ölçülen kare planlı ve mevcut biçimiyle 10 m. kadar yüksekliğe sahip olduğu farkedilen üst kısmı ortadan kalkmış bulunan kuleyle birlikte başka mimari kısımların da ana teşkilâta dahil olduğu

anlaşılmaktadır. Bunların dışında etrafı çevreleyen duvarlar ve kapı teşkilâtı da dikkat çekicidir.

Kasrü'l-hayri'l-garbî ve Kasrü'l-hayri'ş-şarkī, mimari teşkilâtları ve mimari teknikleri bakımından olduğu kadar tezyinatlarıyla da Sâsânî etkisiyle Bizans etkisinin bir araya getirilip yeni bir mimari anlayış teşkil edildiğini göstermeleri ve kasır mimarisinin bilinen en erken örnekleri olmaları bakımından büyük öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Harmondsworth 1958, s. 111-123; Fevvâz Ahmed Tûkān, el-Ḥâʾir: Baḥs̱ fi'l-ḳuṣûri'l-Emeviyye fi'l-bâdiye, Amman 1979, s. 153-201; A. Gabriel, "Kasr el-Heir", Syria, VIII, Paris 1927, s. 302-329; H. Seyrig, "Retour aux jardins de Kasr-el-Heir", a.e., XV (1934), s. 24-32; D. Schlumberger, "Les fouilles de Qasr el-Heir el gharbi", a.e., XX (1939), s. 195-238, 324-373; J. Sauvaget, "Remarques sur les monuments omeyyades", JA, CCXXXI (1939), s. 1-59; a.mlf., "Chateaux ummayyades de Syrie", REI, XXXV (1967), s. 1-39; H. Stern, "Notes sur l'architecture des châteaux omeyyads", AI, sy. 11-12 (1946), s. 72-97; R. W. Hamilton, "Carved Stuccoes in Umayyad Architecture", Iraq, XV, London 1953, s. 42-56; O. Grabar, "Le nom ancien de Qasr-al-Hayr-al-sarqi", REI, XXXVIII (1970), s. 251-266; N. Elis-séeff, "Ḳaṣr al-Ḥayr al-G̱ẖarbī", EI² (İng.), IV, 726-727; a.mlf., "Ḳaṣr al-Ḥayr al-S̱ẖarḳī", a.e., IV, 727-728.

A. Engin Beksaç

KASRÜ’l-MÜŞETTÂ

(قصر المشتّى)

Ürdün’ün başşehri Amman’ın 42 km. güneyinde yer alan bir Emevî sarayı.

Diğer birçok Emevî çöl kasrı gibi uzun süre terkedilip unutulduktan sonra ancak XIX. yüzyılın içlerinde tekrar keşfedilmiştir. 1872 senesinde H. B. Tristram tarafından bulunan binayı 1898’de Kusayru Amre’nin kâşifi ve ilk defa neşriyatını yapan, Suriye ile Ürdün çöllerinde önemli

keşif faaliyetlerini sürdüren Alois Musil ziyaret etmiştir. Planının çıkarılması ve ilk önemli neşriyatın yapılması da XX. yüzyılın başlarında (1904-1908) Rudolf Ernst Brünnow ve A. von Domaszewski tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca B. Schulz başkanlığında bir Alman heyetinin geniş biçimde incelediği binanın cephesinde yer alan kabartma tezyinata sahip friz, II. Abdülhamid tarafından Alman İmparatoru Kaiser II. Wilhelm’e hediye edilmek üzere sökülerek Berlin’e gönderilmiştir.

Uzun yıllar tartışma konusu olan sarayın Emevîler’e aidiyeti kabul edilmeyip bir Sâsânî ve Gassânî binası olduğu ileri sürüldüğü gibi daha eski Suriye toplumlarına ait olabileceği de söylenmiştir. Binanın tamamlanmamış olması yüzünden güçlükler gösteren tarihleme ve kime ait olduğu tartışmaları neticede Emevîler lehine son bulurken bânisinin de Halife II. Velîd olduğu fikri benimsenmiştir. Bu durumda binanın VII ve VIII. yüzyıllara ait bir Emevî kasrı olması ihtimali iyice güçlenmiş, özellikle VIII. yüzyıla, daha açık bir tarihleme ile de II. Velîd’in halifelik yıllarına (743-744) ait olduğu kabul edilmiştir.

Bina plan bakımından Roma mimarisindeki castrum plan geleneğini sürdüren bir yapıdır. Taş ve tuğla kullanılarak yapılan binanın geniş bir dikdörtgen avlu etrafında tertip edilmiş hira planına göre düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bu durumuyla da kışlık ve baharlık bir iskân mahalli olarak yapılmaya başlandığı farkedilmektedir. Kenarları 144 m. uzunluğunda bir kare teşkil eden binanın köşelerinde kuleler bulunmaktadır ve etrafı da

tahkimatlı bir duvarla çevrilmiştir. Giriş güney istikametinde olup sekizgen kaideler üzerinde yükselen beşgen kuleler tarafından korunmaktadır. Sarayın ana eksenini oluşturan bu girişe göre düzenlenen plan içinde düz bir hat doğrultusunda tanzim edilmiş küçük avlulardan geçilerek planın merkezini meydana getiren büyük ana avluya ulaşılmaktadır. Bu büyük avlunun kuzeyindeki divanhâne ile ona bağlı mekânlar bir eksen üzerinde yer almaktadır. Özellikle bu birimin avluya açılan cephesi, zafer takı görüntüsü veren üç kemerli bir giriş şeklindedir. Cephenin arkasında ve zeminden 1,50 m. yükseklikte bulunan taht salonu önde üç nefli olarak düzenlenmiş olup kuzey yönünde üç dilimli yonca planındadır. Mevcut durumuyla kemer çıkışlarına kadar yapılabilen bu mekânın üzerinin bir kubbeyle örtülmesinin düşünüldüğü farkedilmektedir. Taht odasının yanındaki beşik tonozlu odaların gündelik işlere yönelik olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun dışında kalan diğer bölümlerin planları da az çok farkedilebilecek bir seviyede kalmıştır.

Kasrü'l-Müşettâ'nın bölümlerinden birini teşkil eden cami girişin sağında yer almakta; simetrik bir tertibe göre tanzim edilmiş olup üç bölümlü bir düzenleme göstermektedir. Caminin özellikle girişin yanında bulunması ve taht odasından uzakta kalmış olması, binayı yaptıran kişinin korunmasına gösterdiği itinayla alâkalı bir durum olarak değerlendirilebileceği gibi bu tip kasır ve saray mimarisi için alışılmış bir hususiyet de arzetmektedir.

Sarayın İslâm sanatı içinde en mühim özelliklerinden biri olan cephe tezyinatı, İslâm süslemeciliği ve bina tezyinatı açısından müstesna bir yer işgal etmektedir. Ön cephede yer alan kabartma tezyinat 40 m. uzunlukta ve 5 m. yükseklikte olup taş, stuko ve mermer kullanılarak yapılmıştır. Başka bir yerde benzeri bulunmayan bu frizde İran, Mezopotamya ve Helenistik etkilerin bir karışımı ve İslâm ruhunun değişik bir tezahürü ortaya konmuştur. Üçgenler şeklinde hazırlanmış bölmeler içinde zikzaklar, akantuslar, rozetler, hayvan ve az sayıda insan figürlerinden oluşmuş zengin bir görüntüye sahiptir. Caminin kıble duvarının dışına gelen kısımlarda figürlü süslemenin yer almaması bilhassa dikkat çekici olup bu kutsal mahalli diğer kısımlardan ayıran bir özellik olarak görülmektedir. Bu kabartma friz halen Berlin'de Devlet Müzesi'nde bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'nda Berlin'in bombalanması sırasında kulelerden biri parçalanmış ve

daha sonra başarılı bir şekilde onarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez, Die Kunst der Islamischen Völker, Potsdam 1926, s. 149-153, 164-165; a.mlf., “Mşatta”, İA, VIII, 432-435; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1940, s. 124-134; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1972, IV/2, s. 731-733; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 19-21; O. Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; H. Stierlin, Islam Early Architecture from Baghdad to Cordoba, Köln 1996, s. 71-73; J. Strzygowski - B. Schulz, “Mschatta”, Jahrbuch der königliche preussisches Kunstsammlung,

sy. 25 (1904), s. 205-373; E. Herzfeld, “Die Genesiis der Islamischen Kunst und das Mshatta-Problem”, Isl., II (1911), s. 27-63; a.mlf., “Mshatta, Hira und Badiya”, Jahrbuch der königliche preussisches Kunstsammlung, sy. 42 (1921), s. 104-146; M. S. Dimand, “Studies in Islamic Ornament”, AI, sy. 4 (1937), s. 293-337; M. J. Sauvaget, “Remarques sur les monuments omeyyads”, JA, CCXXXI (1939), s. 1-59; H. Stern, “Notes sur l’architecture des châteaux omeyyads”, AI, sy. 11-12 (1946), s. 72-83.

A. Engin Beksaç

KASRÜ’l-ÜHAYDIR

(قصر الأخيضر)

Bağdat’ın güneybatısında bir Abbâsî saray kalıntısı

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat]).

KASSÂB

(القصّاب)

Ebû Ahmed Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kassâb el-Kerecî (ö. 360/970 [?])

Hadis ve tefsir âlimi.

Katıldığı savaşlarda çok sayıda düşman öldürdüğü için "Kassâb" lakabıyla tanınır. Ayrıca Kerhî yahut Kürcî nisbesiyle anılırsa da günümüze ulaşan tek eseri Nüketü'l-Ḳurʾân'ın yazma nüshasındaki nisbesi Kerecî şeklinde kayıtlıdır. Bu nisbesine dayanılarak Hemedan'a yakın Kerec'de doğduğu tahmin edilmekte, ölümünün ise 360 (970) yılı civarında olduğu belirtilmektedir. Kassâb Abdurrahman b. Muhammed b. Selm, Muhammed b. İbrâhim et-Tayâlisî, Hüseyin b. İshak b. İbrâhim et-Tüsterî ed-Dakīk ve Muhammed b. Abdülgaffâr el-Huzâî gibi şahsiyetlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden oğlu Ebü'l-Hasan Ali ile Ebü'l-Ferec Ammâr ve Ebü'l-Mansûr Muzaffer b. Muhammed el-Burûcirdî rivayette bulunmuştur. Hakkında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Kassâb hadis sahasında hâfız mertebesine ulaşmış bulunuyordu. Onun Kur'an ve hadis alanındaki sağlam bilgisi, kuvvetli muhâkeme ve zekâsı Nüketü'l-Ḳurʾân'a yansımaktadır. Kassâb'ın ilmî şahsiyeti yanında zulüm, haksızlık ve dinden sapma gibi hususlarda fiilen de mücadele eden bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir.

Eserleri. Fıkhî meselelere yaklaşımında Zâhirî olduğu intibaını veren, itikadî konularda ise Selef gibi düşünen Kassâb'ın zamanımıza intikal eden eserinin tam adı Nüketü'l-Ḳurʾân ed-dâlletü ʿale'l-beyân fî envâʿi'l-ʿulûm ve'l-aḥkâm'dır. Müellifin bizzat belirttiğine göre kitap Kur'an'ın içerdiği çeşitli ilim ve hükümlere, dinin aslî ve fer'î meseleleri alanındaki farklı görüşlere temas etmekte, âyetlerin doğrudan veya dolaylı olarak delâlet ettiği konularda önemli bilgilere yer vermektedir. Kur'an sûrelerinin tamamını ihtiva eden eserde yalnız müellifin kendine göre bir nükte yakaladığı ve gerek gördüğü âyetler tefsir edilmiştir. Diğer müelliflerin

hatalı tefsir ve te'villeri üzerinde de durulan eserde özellikle itikadî konularda mezheplerini desteklemek amacıyla yanlış yorum yapanların düşünceleri reddedilmekte, Selef anlayışına uygun bir tefsir tarzı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu arada Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye, Havâric, Şîa ve Mutasavvife'nin bazı fikirlerine de eleştiriler yöneltilmektedir. Kassâb, genellikle ele aldığı âyetin kısa bir açıklamasını yaptıktan sonra ilgili diğer âyetleri sıralamakta, garîb kelimelere dair görüşleri belirtmekte ve ardından kendi tercihini ortaya koymaktadır. Ayrıca istişhadda bulunduğu hadisler hakkında sıhhat ve zayıflık bakımından değerlendirmeler yapmaktadır (geniş bilgi için bk. Aydüz, s. 47-195). Nüketü'l-Ḳurʾân'ın bilinen tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Murad Molla, nr. 318). Eser doktora çalışması olarak Davut Aydüz (İsrâ sûresinin sonuna kadar, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Şâyi' b. Abduh b. Şâyi' el-Esmerî (ts., el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye [Medine]) tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Kassâb'ın Nüketü'l-Ḳurʾân'da isimleri belirtilen Şerḥu'n-nuṣûṣ, er-Red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ bi'l-aḫbâr, er-Red ʿale'l-mübtediʾîn, er-Red ʿale'l-Bâhilî, er-Red ʿale'l-muḫâlifîn, eṭ-Ṭahârât, Vaṣfü'l-îmân ve şerḥu ziyâdetihî ve noḳṣânih adlı çalışmaları bulunmakta, ayrıca kaynaklarda kendisine S̱evâbü'l-aʿmâl, Kitâbü's-Sünne, ʿİḳābü'l-aʿmâl ve Kitâbü Teʾdîbi'l-eʾimme adlı eserler izâfe edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ali el-Kassâb, Nüketü'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 318; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 404; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 132; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 213; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 938; Safedî, el-Vâfî, IV, 114; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 379; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 47; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1954, I, 50; Abdülazîz İzzeddin, Muʿcemü ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ ve'l-müfessirîn, Beyrut 1984, s. 164; Davut Aydüz, Muhammed b. Ali el-Kerecî

ve Nüketü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 47-195.

Davut Aydüz

KASSÂM

(القسّام)

Vefat eden kimselerin terekelerini taksim eden şer‘î memur.

Sözlükte “bölmek” anlamındaki kısmet masdarından türeyen kassâm “taksim eden, bölüştüren” mânasına gelmektedir. İslâm hukuk literatüründe ganimet, şirket ve miras gibi konularda her türlü menkul ve gayrimenkul malı bölerek şâyi hisseleri belirli hale getiren kişi ya da resmî görevliye kāsım veya kassâm denilmiştir (bk. KISMET). Daha dar anlamda ve özellikle Osmanlı uygulamasında kassâm, miras davalarında bizzat dava mahalline giderek gerekli tahkikatı yapıp ihtilâf hakkında bir neticeye vardıktan sonra davayı hükme bağlayan ve terekeyi vârisler arasında taksim eden şer‘î memuru ifade etmektedir.

Kassâmlar ikinci derecede adliye görevlilerinden olup hâkimin yardımcılarıdır. İmâm-ı Şâfiî, hâkimin ifa ettiği kazâ fonksiyonunun bir bölümünü üstlendiklerinden kassâmları da hâkimler gibi görmektedir (el-Üm, VI, 212). Fakihlere göre kazâî özellik taşımasından ve kadının nâibi olmasından dolayı kassâmın hâkimlerde arandığı gibi müslüman, âdil, mesleğinin gerektirdiği hukuk bilgisine sahip bulunması Kur’an, sünnet ve fıkhı, özellikle miras hukukunu (ferâiz) iyi bilen, hür, kazf suçu sebebiyle had cezası uygulanmamış, fâsık olmayan kişilerden seçilmesi gerekmektedir (a.g.e., VI, 210; Serahsî, XVI, 104; Nüveyrî, VI, 260-261; Molla Hüsrev, II, 794-795; İbn Âbidîn, VI, 256-257).

İslâm adliye teşkilâtında kassâmlık müessesesi I. (VII.) yüzyıldan itibaren mevcuttu. Hz. Ali’nin kassâmlık vazifesiyle görevlendirdiği Abdullah b. Yahyâ el-Kindî bu görevi karşılığında devletten maaş alıyordu. Yine Hârice b. Zeyd Emevîler zamanında bu vazifeyi ifa etmekteydi. Kassâmlık Osmanlı Devleti’nde daha bağımsız bir şekil almış, askerî ve reâyâ olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisi, yönetici zümreye mensup kişilerin miraslarını kazasker adına vârisler arasında taksim eden askerî kassâm, ikincisi de reâyânın terekesini vilâyet ve sancak kadıları adına

vârisler arasında bölüştüren beledî / şehrî kassâmdır.

Askerî kassâmlar ya her kazada veya birkaç kazada ayrı ayrı bulunurdu. İdarî bakımdan Anadolu'dakiler Anadolu kazaskerine, Rumeli'dekiler Rumeli kazaskerine bağlı idiler. Memuriyetleri müddetince "kısmet-i askeriyye" denilen, askerî kişilerin terekelerinin taksimi dolayısıyla tahsil ettikleri resimler bulundukları mahallin kadılığındaki sandıkta saklanırdı. Bu paralar daha sonra kadı veya nâib tarafından askerî kassâm müfettişi yahut süvari kassâmına teslim edilirdi. Merkezden bir görevli gönderilmediği takdirde ilgili bölgenin kadısından güvenilir bir kimse ile rüsûmun gönderilmesi istenirdi (Kayseri Şer'iye Sicilleri, nr. 20, s. 64; nr. 27, s. 131). Çeşitli aralıklarla, taşrada bulunan askerî kassâmları teftiş ve rüsûmları tahsil için kazaskerler müfettiş gönderirdi. Anadolu ve Rumeli kazaskerleri tarafından geniş yetkilerle donatılarak taşraya yollanan süvari kassâmları, teftiş için tayin edildikleri bölgede bulunan vilâyet ve kazalarda askeriyeye ait konuları teftiş etmek, gerek şahıslarda gerekse kadı ve nâiblerin nezdindeki sandıklarda birikmiş olan paraları teslim alıp elinde bulunan mühürlü deftere kaydetmek, yolsuzluğu görülen kassâmları uzaklaştırıp yerlerine güvenilir kimseleri tayin etmekle görevliydiler. Askerî kassâm tayinine lüzum göstermeyecek derecede küçük olan yerlerde askerî terekelerinin muameleleri, şehirli veya köylü halka ait miras taksimleriyle görevli mahallin kadısının vekili olan kassâmlar vasıtasıyla yürütülürdü.

Askerî kassâmların görev alanları, askerî sınıf mensuplarının terekelerini taksim ve bu konudaki davaları görmekle sınırlandırılmıştı. Bunlar, sadece görev süresi içindeki davalarda yetkili olup kendilerinden önce meydana gelmiş olan davalara bakmaları yasaktı (BA, MD, nr. CXXXI, s. 147).

Kassâm bulunmayan kaza ve nahiyelerde kassâmın görevini nâibler ifa ederdi. İstanbul civarındaki kaza ve nahiyelerde askerî sınıf mensubu bir kimsenin terekesinin tahrir ve taksim edilmesi gerektiğinde ya nâibler görevlendirilir ya da Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi tarafından maiyetine bir çuhadar verilmek suretiyle bir kassâm tayin edilirdi (İstanbul Ahkâm Defterleri, I, 127, 205, 233, 310).

Göreve çıktıklarında, kassâmlar yanlarında mirasa konu malları deftere kaydeden bir kâtiple birlikte muhzır, çuhadar, hizmetçi, miras mallarına

değer biçen bilirkişi ve terekeye gözcülük eden dîdebân gibi yardımcılar bulunurdu. Mirasın tahrir ve taksimi için kassâm yerine bazan kassâm kâtiplerine de görev verilirdi. XIX. yüzyılda bunlara mukayyid, zimem mukayyidi, resid mukayyidi ve yamak gibi bir kısım yardımcıların eklendiği görülmektedir.

Kassâmlar yeniçeri terekelerinde de görev almaktaydı. Yeniçerilerden ölenlerin terekelerine el koyan beytülmâlci, kâtip ve müfettişten oluşan kurul içerisinde askerî kassâmlar da yer alırdı. El konan mallar daha sonra satılarak bedeli alınır ve deftere kaydedilirdi. Tereke üzerinde alacak veya veraset dava edenler bulunduğunda yeniçeri beytülmâlcisi, kassâm-ı askerî veya beytülmâl emini bu davalara bakar, haklılığı ispat edilenlere hüccetleri yeniçeri ağası huzurunda verilirdi. XVIII. yüzyıl sonlarında yapılan bir düzenleme ile 5000 kuruşu geçen terekelere mahallî kadılıkların müdahalesi yasaklandı. Bu terekeler, kazasker tarafından görevlendirilen kassâmlar vasıtasıyla taksim ve tahakkuk eden resimleri tahsil edilmeye başlandı.

Kassâmlık müessesesinde XIX. yüzyıla kadar bazı düzenlemeler yapılmıştır (İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi, nr. 90, vr. 1a-b). Bu yüzyılın başlarından itibaren de bu müdahalelere sıkça başvurulduğu görülür. 1803, 1811, 1824, 1838, 1851 ve 1854 yıllarında yapılan düzenlemelerde vârisler talep etmeden miras taksimi yapılmaması, tahriri yapılan terekelerde belirlenen orandan resim alınmaması, yetim mallarının korunması, kâtip ve yardımcılarının terekeden bir şey almamaları, "defterlü ketebe" adıyla bilinen yetkili kâtipler dışında kimsenin tereke tahririne gönderilmemesi, terekeyle ilgili davaların tahrir esnasında görülmeyip tahrir bittikten sonra kazasker veya kassâm huzurunda dinlenilmesi, beytülmâle kalan terekelerde kassâmların kurallara uyması, kâtip ve muhzırların birbirine kefil yapılması, yetimi bulunan terekelerde kassâm ve kâtiplerin dışında Eytâm Nezâreti tarafından bir memur gönderilmesi gibi hususlar yer almaktadır. 1276'da (1859) şer‘iyye mahkemeleri için yapılan yeni bir düzenleme ile evkaf, kassâm ve kazasker mahkemelerinin görev ve yetkileri ayrı ayrı tesbit edilmiştir.

Evâsıt-ı Cemâziyelâhir 1277 (24 Aralık 1860-2 Ocak 1861) tarihli düzenleme ile (BA, MD, nr. CCLXI, s. 13. Halep'te aynı düzenleme için; BA, MD, nr. CCLXI, s. 111) Kısmet-i Belediyye Mahkemesi'nin Bab

Mahkemesi’ne ilhak edilmesi, Bab Mahkemesi kâtiplerinin de Kısmet-i Askeriyye, Üsküdar ve Galata mahkemelerinde olduğu gibi birbirlerine müteselsilen kefil yapılarak kendilerinden kefâletnâme alınması, içlerinden birinin başkâtip, birinin mülâzim, onun da hoca kâtip olarak istihdamı ve tereke mallarını zayi edenlerden bunun hemen tazmin ettirilmesi kararlaştırıldı.

21 Şâban 1291’de (3 Ekim 1874) şeyhülislâmlığın nezâreti altında bir başkan, emvâl-i eytâm müdürü ve kassâm-ı askerîden oluşan Meclisi İdâre-i Emvâl-i Eytâm adıyla bir meclis kuruldu (Düstur, Birinci tertip, III, 551). Meclisin görevi yetim mallarının muhasebesini incelemek, İstanbul, Üsküdar, Galata ve Eyüp mahkemelerinde görülen muhallefât davalarına bakmak ve bunların muamelelerini hızlandırmaktı.

Terekelerde birtakım yolsuzlukların görülmesi üzerine 26 Rebîülâhir 1300 (6 Mart 1883) tarihinde maliye hazinesi beytülmâl kassâmlığıyla ilgili yayımlanan otuz altı maddelik bir nizamnâmede (a.g.e., III, 88-95), suistimalin önünü kesmek için terekelerin müzayedesinden önce beytülmâl kassâmlığı aracılığıyla tahmin ettirilmesi vb. hükümlerle beytülmâl kassâmlığının kimlerin terekelerini yazacağı ve tahrirde kassâm ve kâtiplerin uyacakları usuller bütün ayrıntılarıyla açıklanmıştı.

12 Rebîülevvel 1332 (8 Şubat 1914) tarihli bir kanunla (Düstur, İkinci tertip, V, 352) İstanbul’da bulunan iki kazaskerlik mahkemesi birleştirildi. Ardından 18 Cemâziyelevvel 1335 (12 Mart 1917) tarihli bir diğer kanunla kazaskerlik, muhallefât ve evkaf mahkemeleri dahil bütün şer‘î mahkemelerle bağlı diğer daireler Adliye Nezâreti’ne devredildi. 4 Ramazan 1342 (9 Nisan 1924) tarihli şer‘î mahkemelerin ilgasına dair kanunda bu mahkemelerin bütün görevleri asliye mahkemelerine devredildi. Kassâm mahkemesinin görevini ise asliye mahkemeleri içindeki altıncı hukuk dairesi üstlendi.

Kassâmlığın işleyişinde görev miras taksim işinin mahkemeye intikaliyle başlardı. Mirasın taksimi işi, ya vârislerden birinin müracaatı ya da mahkemenin terekeye müdahale hakkının doğmasıyla mahkemeye intikal ederdi. Mahkemenin müdahale hakkı ise vârisi olmayan,

küçük çocukların haklarının korunması gereken ve mîrîye borcu olan terekelerle sınırlı idi. Vârislerin talebi olmaksızın cebren miras taksimi yasaktı. Bu sebeple zorla miras taksim eden kassâmların görevine son verileceği kanunnâmelerde belirtilmiştir (Kānunnâme, vr. 70b). Kassâm memuru, kâtip ve bilirkişi görevlerini terekenin bulunduğu yerde yaparlardı. Terekeyi oluşturan mallar çeşitlerine göre kassâmın huzurunda kassâm defterine kaydedilirdi. Bilirkişi ve mirasçıların huzurunda piyasayı iyi bilen dellâllerin takdir ettiği değerler eşya ve malların altına yazılırdı. Bu taksim ve değerlendirmenin bir heyet huzurunda yapılması eşyaların kaybı, bir kısmının ortaya konulmayarak diğer mirasçıların zarara uğraması, mal ve eşyaların fiyatının yüksek tutularak fazla resim alınması gibi muhtemel yolsuzlukları önlemek içindi. Vefat eden kişi üzerinde vakfa ait bir alacağın veya malın bulunması durumunda bu öncelikli olarak tahsil edilirdi. Kassâm vasıtasıyla tereke tesbit edildikten sonra tutulan defterin bir nüshası miras sahiplerine bırakılırdı (İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi, nr. 3, vr. 72b). Satışı gereken terekeler yine kassâmın gözetiminde bedestende müzayedeye çıkarılarak satılırdı. Tereke eşyasının evlerde satışı yasaktı. Müzayedeye çıkan malların satışı hemen gerçekleşmeyebilir ve özellikle gayri menkul satışları uzun zaman alırdı. Mallar bedestende görevli münâdîler vasıtasıyla satılır, münâdîler bu görevleri karşılığında belirli bir ücret alırlardı (a.g.e., nr. 5, vr. 98b; nr. 50, vr. 1a). Vârisi olmaksızın ölen kişinin tereke malları tayin edilen bir mübâşir vasıtasıyla satışa çıkarılırdı (a.g.e., nr. 5, vr. 120b). Ölen kişinin vârislerinin aynı şehirde bulunmaması durumunda terekesi vefat ettiği bölgenin kassâmı tarafından yazılarak mühürlenir ve vârisin bulunduğu memlekete gönderilirdi (a.g.e., nr. 5, vr. 135b). Tereke defterlerinin başında genellikle hangi kassâm döneminde tutulduğu yazılırdı. Bu defterlerde ölen kişinin tanıtımı, mirasa konu emtianın, borç, masraf vb. gider kalemlerinin dökümü, vârislere veya beytülmâle kalan miktar kaydedilirdi.

Kassâmlar, kadı veya kazasker adına tahririni yaptıkları terekeden “resm-i kısmet” adı altında binde 15 ile 25 arasında değişen bir resim alırlardı. Ancak tatbikatta resmî tarifelerden farklı uygulamalar da görülmektedir. Nitekim bu oran binde 8,5 ile 35 arasında değişebiliyordu. Terekeden ayrıca kassâmın payı olarak “kassâmiye” adıyla genelde binde 5 oranında bir kesinti yapılmakla birlikte esasen kassâmiyenin resmî tarifesi çeşitli kanun

metinlerinde farklı oranlarda yer almaktadır. Uygulamada ise binde 1,9 ile 9,5 arasında değişen oranlar tesbit edilmektedir.

Kazaskerlerle mahallî kadılar arasında söz konusu resim harçlarının aidiyeti ve askerî kassâmlarla beledî kassâmların hak ve yetkilerinin tayini hususunda zaman zaman anlaşmazlıklar çıkmıştır. Aslında askerî sınıfı oluşturan kesimin bütün hukukî muameleleri kazasker veya onun adına iş gören memurları ilgilendirdiğinden bu şahısların nikâh, köle âzatlık belgesi (ıtknâme), vakfiye tescili, mirasın taksimi esnasında vuku bulan hüccet ve sicillerin tertip edilmesi işlemi ve bunların sonucunda elde edilecek gelir kazasker kassâmlarına aitti. Mahallî kadıların ise kazasker kassâmı bulunmadığı takdirde resimleri alıp mahkemelerinde kazasker için saklamak üzere müdahale hakları bulunuyordu (Kānunnâme, vr. 69a). Kanunnâmede, kazasker kassâmları ile beledî kassâmlar veya kadılar arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak ve bu görevlilerin birbirinin alanına müdahale etmemesini sağlamak amacıyla askerî zümreye mensup olan ve olmayan kişiler tanımlanmış ve konuya açıklık getirilmiştir.

Görevli kişilerin zaman zaman usulsüzlüklere başvurdukları konunun çeşitli kanun metinlerine, fermanlara ve dönemin eserlerine yansımasından anlaşılmaktadır. Gerek askerî gerekse mahallî kadı, nâib ve beledî kassâmların davet edilmeden miras taksim etmemeleri ve kısmet bahanesiyle köy ve kasabalara çıkmamaları, konuyla ilgili bütün kanun metinlerinde uyulması gereken temel prensipler olarak yer almaktadır. Ancak bazan bu hükümlere uyulmadığı olmuştur. Kassâm, kadı ve nâiblerin davet edilmeden “ücret-i kadem” adı altında ayakbastı parası ile hüccet ve sûret-i sicil akçesini fazla almamaları, ücretsiz giyecek maddelerini kabul etmemeleri veya yörede tesbit edilmiş resmî fiyat üzerinden ve kendi rızâlarıyla satanlardan almaları istenmekteydi (a.g.e., vr. 68b). Mirasçılar içinde bulûğ çağına ermemiş çocuklar varsa vasî tayin etmeleri ve bunlara ait miras taksiminden resm-i kısmet almamaları tembih edilmekteydi. Aynı şekilde taksim edilen urûz ve akardan resim alınmayacağı belirtiliyordu. Miras taksimine haksız müdahalenin yanında resm-i kısmeti daha fazla almak için miras mallarının fiyatlarının yüksek tutulması ve beğenilen eşyanın alınması gibi birtakım yolsuzluklar da yapılmaktaydı. Bulûğ çağına ermemiş çocukların mirasını muhafazaya memur edilen vasîlerin kassâm kâtipleriyle birlikte hareket ederek mirası gizlice evlere kapatıp yarı fiyatına

kendilerinin satın aldıkları ve daha sonra eşyayı bedestene götürüp müzayede ile satarak elde ettikleri paraları aralarında bölüştükleri merkeze ulaşan şikâyetler arasındaydı. Kadı ve kassâmların usulsüzlüklerinin önüne geçmek için 1550'de çıkarılan bir fermanla kadıların kazaskerler hesabına askerî kısmet yazmaları uygulamasına son verilerek kendilerinden talep edilmediği takdirde halkın terekesini yazmamaları istenmişti (Akdağ, II, 453). Ancak yapılan ikaz ve alınan tedbirlere rağmen yine de suistimallerin önü alınamamıştır. Bu sebeple XIX. yüzyıla gelindiğinde kassâm, kâtip ve diğer görevlilerin uyması gereken bir dizi yönetmelik ve nizamnâme neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. XXXV, s. 18; nr. XXXVI, s. 36; nr. LXIX, s. 204; nr. LXXVIII, s. 894-895; nr. LXXX, s. 335; nr. XCVI, s. 2, 3; nr. CXXXI, s. 147; nr. CCXXVII, s. 118; nr. CCXXXIII, s. 54, 64; nr. CCXXXVIII, s. 260; nr. CCLXI, s. 13, 111; BA, Şikâyet Defteri, nr. 51, s. 579; BA, Meclisi Tanzîmat Defteri (Nizâmât Defteri), nr. 30, s. 13; BA, Cevdet-Adliye, nr. 4131; Cevdet-Askeriye, nr. 41573; Cevdet-Evkaf, nr. 10572; BA, HH, nr. 14109-A, 16244, 16854; BA, İrade-Dahiliye, nr. 29266; Kānunnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 1807, vr. 68b-70b; nr. 3239, vr. 25a-b; Kānunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 68b, 69a, 70b, 124a-125a; "Kānunnâme", MTM, sy. 2 (1331), s. 326; sy. 3 (1331), s. 541; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi, nr. 1, vr. 75b, 138b; nr. 2, vr. 4b, 77a; nr. 3, vr. 72b; nr. 4, vr. 60a, 99b; nr. 5, vr. 74b, 98b, 104b, 120b, 127a, 135b, 149a, 151a; nr. 19, vr. 1a; nr. 20, ilk sayfa; nr. 45, vr. 1a; nr. 47; nr. 50, vr. 1a; nr. 51, ilk sayfa; nr. 66, ilk sayfa; nr. 68; nr. 77; nr. 78; nr. 85, ilk sayfalar; nr. 90, vr. 1a-2a; nr. 97; nr. 887, ilk sayfalar; nr. 895, ilk sayfa; nr. 1767, vr. 4a-6a, 51a-b, 56a-b; Kayseri Şer'iye Sicilleri, nr. 15, s. 186; nr. 20, s. 64; nr. 27, s. 131; nr. 69, s. 42; nr. 81. s. 62; nr. 88, s. 110, 127-128; nr. 130, s. 125; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 270-275, 305-312; a.e. (1293), III, 88-95, 551; İkinci tertip (1332), V, 352; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1973, VI, 210-213; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 102-105; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1374/1954, VI, 260-261; Molla Hüsrev,

Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1287, II, 794-795; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Mülteka Tercümesi-Mevkufat (s.nşr. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1980, II, 299; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 256-257; Lutfî, Târih, IV, 103; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları,

I, 318-319; Bilmen, Kamus2, VII, 143; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 43; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, II, 451-453; Hüseyin Özdeğer, 1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri, İstanbul 1988, s. 12; Halil Cin - Ahmed Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, I, 233, 237; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, I, 232; III, 152; Said Öztürk, Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil), İstanbul 1995, s. 64-85; a.mlf., "Osmanlı İlmiye Teşkilâtında Kassamlık Müessesesi", TED, sy. 15 (1997), s. 393-429; İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat (haz. Ahmet Tabakoğlu v.dğr.), İstanbul 1997, I, 22, 65, 99, 127, 131, 153, 205, 207, 209, 211, 217, 221, 233, 301, 305, 310; Halil İnalcık, "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 700; Ömer Lütfi Barkan, "Edirne Askerî Kassam'ına Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1968), s. 4 vd.; Ebül'ulâ Mardin, "Kadı", İA, VI, 45-46; Cengiz Orhonlu, "Ḳassām", EI² (İng.), IV, 735-736.

Sait Öztürk

KASSÂM, İzzeddin

(عزّ الدين القسّام)

Muhammed İzzüddîn b. Abdilkādir b. Mustafâ el-Kassâm (1882-1935)

Filistin’in bağımsızlığı için mücadele eden Kassâmiyye hareketinin önderi.

Suriye’de Lazkiye’nin güneydoğusunda bir liman şehri olan Cebele’de doğdu. Babası bir medresede müderris ve şeriat mahkemesinde üye idi; aynı zamanda Kādirî tarikatının o bölgedeki mürşidi olarak tanınıyordu. İzzeddin on dört yaşında iken kardeşi Fahreddin ile birlikte Kahire’ye Ezher’e gitti ve 1909’a kadar süren eğitimi sırasında Muhammed Abduh ve Muhammed b. Abdülmâlik el-Alemî gibi hocalardan faydalandı; M. Reşîd Rızâ, İzzeddin Alemüddin et-Tenûhî, Züheyr eş-Şâvîş ve Ali et-Tantâvî gibi şahsiyetlerle dostluk kurdu. Cebele’ye döndükten sonra babasının medresesine müderris oldu; aynı zamanda Mansûrî ve İbrâhim b. Edhem camilerinde vâizlik görevi üstlendi. Kassâm, İtalyanlar’ın Libya’ya saldırmasına karşı (1911) önce düzenlediği gösteri hareketleriyle katıldı. Ardından halkı silâhlı mücadeleye çağırmaya, gönüllü asker ve para toplamaya girişti; Osmanlı askerlerini desteklemek için bir de marş yazdı.

Kassâm, sayıları 250’yi bulan gönüllüleriyle birlikte Trablusgarp’a gitmek için bir ay bekledikten sonra Balkan Savaşı’nın çıkması ve İtalyanlar’la bir anlaşmaya varılması üzerine cepheye gidemeden geri döndü. I. Dünya Savaşı başladığında doğrudan Osmanlı ordusu saflarında çarpışmak üzere müracaat etti. Bunun üzerine askerî eğitimden geçirildikten sonra cephede garnizon imamı olarak görevlendirildi. Ortadoğu’nun Osmanlı Devleti’nden ayrılması meselesi ortaya çıkınca Cebele’ye döndü ve bir halk ordusu oluşturdu. Savaşın ardından Fransızlar Suriye’ye yerleştiğinde Ömer el-Baytâr ile birlikte direniş hareketine başladı. Fransızlar tarafından idam talebiyle aranmaya başlanınca Filistin’e geçerek Hayfa’ya yerleşti (1921).

Hayfa’da ders vermeye başlayan ve bir yandan da İstiklâl Camii’nde imam-hatiplik yapan Kassâm 1926’da Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn’e girdi

ve bir süre sonra da başkanlığına seçildi. Bu vesileyle köyleri dolaşmaya başladı, İngiliz işgaline ve siyonist harekete karşı halkı bilgilendirmek imkânı elde etti. Yahudilere arazi satılmasına şiddetle karşı çıkarak bunun önlenmesini istedi. Çevresinde toplanan ve “meşâyih” (kendisinin ölümünden sonra Kassâmiyyûn) denilen taraftarlarının örgütlenmelerini sağladı. 1930’dan itibaren resmî nikâh memuru olarak görevlendirildi.

Kassâm, siyonizmin İngiliz manda idaresi tarafından desteklendiği kanaatiyle esas mücadelenin İngilizler’e karşı yürütülmesi gerektiğine inanıyordu. Dolayısıyla genel bir mücadele için hazırlıklarını tamamladıktan sonra Balfour Deklarasyonu’nun yıldönümünde hareketi başlattı (2 Ekim 1935). Fakat ilerleyen günlerde İngilizler teşkilâtın gizli karargâhını bastılar ve Nablus-Cenîn arasındaki Ya‘büd mevkiindeki çatışma neticesinde Kassâm öldürüldü (20 Kasım 1935). Cenazesi Hayfa’ya götürülerek ertesi gün defnedildi. Bu çatışma İngilizler’e karşı yürütülen silâhlı mücadelenin başlangıcı olmuş, daha sonra 19 Nisan 1936 günü patlak veren ve ilk intifâda sayılan Filistin ayaklanmasında Kassâmcılar önemli rol oynamışlardır.

İzzeddin el-Kassâm’ın hareketi, İngiliz idaresine karşı cihad fikrinde birleştiği diğer hareketlerden, özellikle Mısır’daki İhvân-ı Müslimîn’den daha çok askerî tarafı ağır basan bir hareket olmasıyla ayrılır. Nitekim Filistinli bazı gruplar 1980’lerin sonlarında askerî kanatlarına İzzeddin el-Kassâm adını vermişlerdir. Kassâm, Suriyeli liderlerden Muhammed Kâmil el-Kassâb ile birlikte Muhammed Şubhî Huzeyrân’a reddiye olarak başta cenaze konusu olmak üzere bid‘atlara dair bir de kitap yazmıştır (en-Naḳd ve’l-beyân fî defʿ i evhâmi Ḫuzeyrân, Dımaşk 1925).

BİBLİYOGRAFYA

S. J. H. Simpson, Palestine: Report on Immigration, Land, Settlement and Development, London 1930, s. 35-36, 52-56; Subhî Yâsîn, es̱-S̱evretü’l-ʿ Arabiyyetü’l-kübrâ fî Filisṭîn: 1936-1939, Dımaşk 1959, s. 23-26; Muhammed İzzet Derveze, Ḥavle’l-ḥareketi’l-ʿ Arabiyyeti’l-ḥadîs̱e, Sayda,

ts., s. 116 vd.; Semih Hamûde, el-Vaʿy ve’s̱-s̱evre: Dirâse fî ḥayâti ve cihâdi’ş-şeyẖ ʿİzzeddîn el-Ḳassâm: 1882-1935, Amman 1986; S. Abdullah Schleifer, “The Life and Thought of Izziddin al-Qassam”, IQ, XXIII/2 (1979), s. 61-81; Basheer M. Nafi, “Shaykh ʿIzz Al-Dīn Al-Qassām: A Reformist and a Rebel Leader”, Journal of Islamic Studies, VIII/2, Oxford 1997, s. 185-215; “ʿİzzüddîn el-Ḳassâm”, Mv.F, III, 229-231; Ph. Mattar, Encyclopedia of the Modern Middle East, New York 1996, III, 1498-1499.

Mustafa L. Bilge

KASSÂR

(القصّار)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kāsım b. Muhammed el-Kassâr el-Kaysî (ö. 1012/1604)

Mâlikî fakihi, hadis ve ensâb âlimi.

939 (1532) yılında Fas'ta doğdu. Aslen Endülüs'ün Gırnata (Granada) şehrinden olup dedesi Gırnata'nın 1492'de düşmesi üzerine Fas'a göç etmiş ve orada yerleşmiştir. Talebelerinden İbnü'l-Kādî'nin verdiği bu tarihi diğer talebesi Makkarî 939 veya 940 şeklinde kaydeder. Kādirî ise 938'de doğduğunu belirtir. Kassâr (çamaşır yıkayıcı) lakabı, bir kassârın vesâyeti altına giren dedelerinden birine ait olup ondan sonra aile bu lakapla tanınmıştır. Fas'ta öğrenim gören Kassâr, Ebû Nuaym Rıdvân b. Abdullah el-Cenevî, Muhammed Harûf et-Tûnisî, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Yesîtinî, Abdurrahman b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dükkâlî, Ebû Abbas Ahmed et-Tesûlî gibi âlimlerden faydalandı. Ayrıca, Kahire ulemâsından Bedreddin el-Karâfî, Necmeddin el-Gaytî, İbn Abdülhak es-Sünbâtî ve Şam müftüsü Bedreddin Muhammed el-Gazzî'den icâzet aldı.

Başta hadis ve fıkıh olmak üzere ricâl ilmi, tarih, ensâb, fıkıh usulü, mantık, beyân ve kelâm ilimlerinde yetkin bir âlim olan Kassâr kaynaklarda "hâfız, hüccet, nessâbe, râviye" gibi sıfatlarla anılır. Abdülhay el-Kettânî onun Fas'ın müsnid ve muhaddisi, hadis ilimleri ve râvileri konusunda eşsiz bir âlim olduğunu belirtir.

Fas muhitinde daha önceki âlimlerin belirli makamlara ulaşabilmek için sadece nahiv, fıkıh ve Kur'an'la meşgul olmaları sebebiyle pek iltifat edilmeyen aklî ilimleri Ahmed b. Ali el-Mencûr'la Kassâr'ın ihya ettiği kaydedilir. Bu iki âlim, aklî ilimleri Muhammed Harûf et-Tûnisî ve Muhammed el-Yesîtinî'den öğrenip kendilerinden sonraki nesillere aktardılar (Muhibbî, IV, 121; Abbas b. İbrâhim, V, 215). Makkarî onun

büyük bir kütüphaneye sahip olduğunu belirtir.

Kassâr, 1007 (1598) yılında Sa‘dîler Hükümdarı Ahmed el-Mansûr tarafından Fas’a müftü ve Karaviyyîn Camii’ne imam-hatip olarak tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevlerde kaldı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında İbn Ardûn, İbnü’l-Kādî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Abdülazîz el-Fiştâlî, Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî, Muhammed Arabî b. Ebü’l-Mehâsin Yûsuf el-Fâsî, İbn Âşir el-Fâsî, Muhammed b. Sîdî Ebû Bekir ed-Dilâî gibi âlimler bulunmaktadır. 1012 (1604) yılında Sultan Zeydân’ın daveti üzerine Şâban veya Ramazan (Ocak veya Şubat) ayında Fas’tan Merakeş’e yaptığı yolculuk sırasında İbn Sâsî Zâviyesi’nde vefat eden Kassâr, Merakeş’te tanınmış evliyadan Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî’nin kabrinin karşısına veya Kādî İyâz kubbesine defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳīdeti’s-Senûsî el-kübrâ. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin kendi eserine yazdığı şerhin hâşiyesi olup Mencûr’un hâşiyesine de birçok eleştiri yöneltmiştir (Makkarî, s. 330). 2. Fehrese. Hadis ve fıkıhtaki isnadlarını topladığı bu eserin yazma nüshası Hizânetü’l-Ahmediyye’de bir mecmua içindedir (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, II, 313). 3. Sebt. Bazı hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve tasavvuf kitaplarıyla ilgili isnadlarını ihtiva eder (Abdülhay el-Kettânî, II, 966; bu rivayet zincirleri için bk. Makkarî, s. 323-329). 4. er-Ravżü’z-zâhir fî nesebi Sîdî Muḥammed eṭ-Ṭâhir. Aynı konuda ayrıca ed-Dîbâcü’l-mensûc bi’ṣ-ṣıḳıllî fî nesebi Sîdî Muḥammed el-ʿArabî eṣ-Ṣıḳıllî adlı bir manzumesi olup her ikisi de el-Hizânetü’l-Fâsiyye’de Fas şeriflerinin nesebine dair bir mecmua içinde günümüze ulaşmıştır (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, II, 401-402). Kassâr ayrıca Mevlây İdrîs b. Abdullah el-Kâmil ve oğlu İdrîs el-Ezher’in menâkıbına dair bir eser (a.g.e., I, 139-140) ve bazı şiirler kaleme almıştır (örnekleri için bk. İbnü’l-Kādî, II, 154-161; Makkarî, s. 330-331).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 153-162; Makkarî, Ravżatü’l-âs, Rabat 1403/1983, s. 316-317, 322-332; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, IV, 121; Kādirî,

Neşrü'l-meṡânî, I, 86-94; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 139-140; II, 312-313, 401-402; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, V, 208-217; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-Maġrib, Rabat 1396/1976, II, 363; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 965-967; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 347; a.mlf., es-Siyâse ve'l-müctemaʿ fi'l-ʿaṣri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 410; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, İbn ʿArḍûn el-Kebîr: Ḥayâtühû ve âṡârüh, Dârülbeyzâ 1407/1987, s. 129-130; M. Lakhdar, "al-Ḳaṣṣār", EI² (İng.), IV, 736.

Hüseyin Kayapınar

KASSÂRİYYE

(القصّاريّة)

Melâmetiyye akımının ilk temsilcisi kabul edilen Hamdûn el-Kassâr’a (ö. 271/884) nisbet edilen bir tarikat

(bk. MELÂMİYYE).

KASTALLÂNÎ

(bk. KESTELÎ).

KASTALLÂNÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد القسطلاني)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517)

Hadis hâfızı, kelâm ve kıraat âlimi.

12 Zilkade 851'de (19 Ocak 1448) Kahire'de doğdu. Ailesi aslen Tunus'ta Kastilya olarak da adlandırılan Cerîd bölgesinin Tûzer (Tevzer) şehrindendir. Kastallânî, Kur'an'ı ezberledikten sonra kırâat-i seb'a yanında İbnü'l-Cezerî ve Şâtıbî gibi kıraat âlimlerinin rivayetlerini öğrendi. On dört kıraati ve rivayetlerini bildiği kaydedilmektedir. Kendisinden en çok faydalandığı hocası Şemseddin es-Sehâvî'den hadis, Sirâceddin en-Neşşâr'dan kırâat-i seb'a okudu; ayrıca beş mecliste Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinledi. Necmeddin İbn Fehd, Celâl el-Bekrî, Hâlid el-Ezherî, Zekeriyyâ el-Ensârî gibi hocalardan istifade etti. Daha sonra Nüzhetü'l-ebrâr fî menâḳıbi'ş-şeyḫ Ebi'l-ʿAbbâs el-Ḥarrâr adlı eserinde hayatını yazdığı Ebü'l-Abbas el-Harrâr'ın ardından Karâfetüssuğrâ Medresesi'nin şeyhliğine tayin edildi. Bu görevi yanında 873 (1468) yılından itibaren başta el-Câmiu'l-Gumarî olmak üzere çeşitli yerlerde vaaz veren Kastallânî'nin oldukça etkili bir vâiz olduğu ve çok güzel Kur'an okuduğu belirtilmektedir. Biri 884 (1480), diğeri 894 (1489) yılında olmak üzere yaptığı iki hac ziyareti dışında Kahire'den ayrılmayan Kastallânî 7 Muharrem 923'te (30 Ocak 1517) burada vefat etti ve evinin yakınlarında bulunan Medresetü'l-Ayniyye'nin avlusunda Bedreddin el-Aynî'nin yanına defnedildi. Süyûtî ile Kastallânî arasında bir küskünlük olduğu belirtilir. Süyûtî, Kastallânî'yi kitaplarından yararlandığı halde bunu belirtmeyip doğrudan bu kitaplarda anılan kaynaklara atıfta bulunmakla suçlamışsa da bu iddianın aynı dönemde yaşamış âlimler arasında mevcut kıskançlıktan doğduğu ifade edilmektedir.

Eserleri. 1. İrşâdü’s-sârî. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine yazdığı ve sahasının önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen bu şerhini 916’da (1510) tamamlayan Kastallânî çalışmasını el-İsʿâd fî muḫtaṣari’l-İrşâd adıyla kısaltmaya başlamışsa da bitirememiştir. Eser gerek müstakil olarak gerekse başka kitaplarla birlikte birçok defa basılmıştır (DİA, VII, 121). 2. Leṭâʾifü’l-işârât li-fünûni’l-ḳırâʾât. On dört kıraatle rivayetlerini esas alan ve pek çok nüshası bulunan eserin (Brockelmann, GAL, II, 88; Suppl., II, 79) I. cildi Âmir Seyyid Osman ve Abdüssabûr Şâhin tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1392/1972). 3. el-Mevâhibü’l-ledünniyye*. Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret edip bir süre kaldığı Medine’de duyduğu heyecanla kaleme aldığı bir siyer kitabıdır. İlk defa Kahire’de neşredilen eserin (1281/1864) daha sonra pek çok baskısı yapılmış ve Türkçe’ye de çevrilmiştir. 4. Mevlidü’n-Nebî. Eserin, Muhammed b. Ömer en-Nevevî tarafından el-İbrîzü’d-dânî fî mevlidi seyyidinâ Muḥammed el-ʿAdnânî adıyla yapılan ihtisarı basılmıştır (Kahire 1299). 5. Mesâlikü’l-ḥunefâʾ ilâ meşâriʿi’ṣ-ṣalât ʿale’n-Nebiyyi’l-Muṣṭafâ (nşr. Bessâm Muhammed Bârûd, Ebûzabî 2000). 6. Fetḥu’l-mevâhibî fî menâḳıbi’l-İmâm eş-Şâṭıbî. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin biyografisine dairdir. Bizzat Kastallânî’nin Minḥa min mineḥi’l-Fetḥ adıyla ihtisar ettiği belirtilen eser ayrıca adı bilinmeyen bir müellif tarafından da kısaltılmış (Brockelmann, GAL, II, 87-88), daha sonra Muhammed Hasan Akīl Mûsâ, gereksiz gördüğü

haberlerle rivayetlerin senedlerini çıkarıp Şâtıbî hakkında başka kaynaklarda verilen önemli bilgileri eklemek suretiyle bu çalışmayı Muḫtaṣaru Fetḥi’l-mevâhibî fî menâḳıbi’l-imâm eş-Şâṭıbî adıyla yayımlamıştır (Cidde 1415/1995). Eser İbrâhim b. Muhammed el-Cüremî tarafından da et-Tercemetü’l-kâmile li-seyyidi’l-ḳurrâʾ: el-Fetḥu’l-mevâhibî fî tercemeti’l-imâm eş-Şâṭıbî başlığıyla neşredilmiştir (Amman 2000). 7. Menâhicü’l-hidâye li-Meʿâlimi’r-rivâye. İbnü’l-Cezerî’nin el-Bidâye fî meʿâlimi’r-rivâye adlı hadis ilimleriyle ilgili manzum eserinin şerhidir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 23824; Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 30; Adana İl Halk Ktp., nr. 982). 8. Tuḥfetü’s-sâmiʿ ve’l-ḳārî bi-ḫatmi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7951). 9. el-İlhâmü’ṣ-ṣâdır ʿani’l-inʿâmi’l-vâfir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 973). 10. İḳtidâʾü’l-ġāfil bi-ihtidâʾi’l-ʿâḳıl. Fıkıhla ilgili bir eserdir (Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1383; İÜ Ktp., nr. 1395). 11. Maḳāmâtü’l-ʿârifîn (Köprülü Ktp., nr. 784). 12. Zehrü’r-riyâż ve şifâʾü’l-ḳulûbi’l-mirâż.

Müellifin vaazlarından oluşan bu eserin bir nüshası İskenderiye'de bulunmaktadır (el-Mektebetü'l-belediyye, Mevâiz, nr. 20). 13. Meşâriḳu'l-envâri'l-mużiyye fî şerḥi'l-Kevâkibi'd-dürriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye. İbn Merzûk Hafîd'in Ḳaṣîdetü'l-bürde şerhinin özetidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 16208, 16275; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3539). 14. en-Nûrü's-sâṭıʿ el-mülteḳaṭ mine'ḍ-Ḍavʾi'l-lâmiʿ. Kastallânî'nin, hocası Sehâvî'nin eserini ihtisar etmek amacıyla kaleme aldığı bu çalışmanın bir nüshası Zâviyetü'l-Hamzaviyye'dedir (nr. 120; bu nüshadan alınmış bir mikrofilm Kahire'de Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 2153'te kayıtlıdır).

Bunların dışında Kastallânî'ye Minhâcü'l-ibtihâc bi-şerḥi Müslim İbni'l-Ḥaccâc ("Kitâbü'l-Ḥacc"a kadar), el-ʿUḳūdü's-seniyye fî şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye, el-İsʿâd fî telḫîṣi'l-İrşâd (İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin bir kısmının özetidir), Kitâbü'l-Envâr fi'l-edʿiye ve'l-eẕkâr ve diğer bazı eserler de nisbet edilmektedir (Leṭâʾifü'l-işârât, neşredenin girişi, s. 16-18; Brockelmann, GAL, I, 165, 170, 310; II, 87-88; Suppl., I, 262-263, 268; II, 78-79). Atıyye Abdürrahîm Atıyye el-İmâm el-Ḳasṭallânî ve Ṣaḥîḥü'l-Buḫârî adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1399/1978, 1406).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, neşredenlerin girişi, I, 5-28; a.mlf., Muḫtaṣaru Fetḥi'l-mevâhibî fî menâḳıbi'l-imâm eş-Şâṭıbî (nşr. Muhammed Hasan Akīl Mûsâ), Cidde 1415/1995, s. 26; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-18; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 103-104; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s.106-107; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 126-127; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69, 366, 647, 867, 919; II, 1090, 1335, 1568, 1848, 1938, 1965; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), X, 169-171; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 102-103; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 494; Brockelmann, GAL, I, 165, 170, 310; II, 87-88; Suppl., I, 262-263, 268; II, 78-79; a.mlf., "al-Ḳasṭallānī", EI² (İng.), IV,

736-737; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1383/1963, III, 61, 112; Mustafa Muhammed eş-Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûtî, Kahire 1401/1981, s. 95-98; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 967-970; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 255-256; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 121.

Abdülkadir Şenel

KASTALLÂNÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد القسطلاني)

Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî (ö. 686/1287)

Hadis hâfızı, fakih ve mutasavvıf.

27 Zilhicce 614'te (27 Mart 1218) Kahire'de doğdu. İbnü'l-Kastallânî diye de tanınmaktadır. Ailesi aslen, Kastilya olarak da adlandırılan Cerîd bölgesinin Tûzer (Tevzer) şehrindendir. Kastallânî beş yaşlarında iken ailesiyle birlikte Mekke'ye gitti. Burada başta babası olmak üzere Ebü'l-Feth el-Husrî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bennâ, elinden tasavvuf hırkasını giydiği ve ʿAvârifü'l-maʿârif'ini okuyarak icâzet aldığı Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi hocalardan istifade etti. Bu sırada Kütüb-i Sitte'nin çoğunu babasından, kalan kısmını da başka hocalardan dinledi. Mekke'de uzun süre ikamet eden Kastallânî, 630 (1233) yılından itibaren Mescidi Harâm civarındaki Dârüzübeyde Medresesi'nde babasının huzurunda ders okutmaya, ayrıca Şâfiî mezhebine göre fetva vermeye başladı. 649'da (1251-52) seyahate çıkarak Bağdat, Kûfe, Şam, Halep, Harran, Kudüs ve Medine'yi ziyaret etti. Daha sonra Yemen'e gitti ve orada ilgiyle karşılandı. Kahire'deki Kâmiliyye Dârülhadisi'nin şeyhi olan kardeşi Ebü'l-Hasan Ali'nin vefatı üzerine buranın yöneticiliğini üstlenmesi için yapılan daveti kabul ederek memleketine döndü ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kaldı. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbn Seyyidünnâs, Kutbüddin el-Halebî, Bedreddin İbn Cemâa ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî onun talebelerinden bazılarıdır. Kastallânî 28 Muharrem 686'da (15 Mart 1287) Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Medârikü'l-merâm fî mesâliki'ṣ-ṣıyâm. Ramazan ayının fazileti, bu ay içinde yapılması tavsiye edilen ameller, orucun önemi, hikmetleri ve fıkhî hükümlerine dair olan eseri Rıdvân Muhammed Rıdvân neşretmiştir

(Kahire 1930, 1987). 2. Merâṣıdü’ṣ-ṣılât fî maḳāṣıdi’ṣ-ṣalât. Çeşitli namazların fazilet dereceleriyle namaz esnasında okunan duaların ve yapılan hareketlerin mâna ve hikmeti üzerinde durulan eser Rıdvân Muhammed Rıdvân (Kahire 1931) ve Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire 1995) tarafından yayımlanmıştır. 3. Tekrîmü’l-maʿîşe fî taḥrîmi’l-ḥaşîşe. Özellikle bazı mutasavvıflar arasında haşhaş kullanımının yaygınlık kazanması üzerine bunun haram olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fıkhü’l-mezâhib, nr. 50). Eseri Abdülbâsıt el-Malatî ed-Dürrü’l-vesîm adıyla şerhetmiştir. 4. Tetmîmü’t-Tekrîm. Bir önceki eserin zeyli olup Yâsîn el-Hatîb tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1411). Indalecio Lozano, Kastallânî’nin hayatını, haşhaşın o dönemdeki kullanımını ve meselenin fıkhî yönünü incelediği makalesinde bu son iki eserin özetini vermiştir (bk. bibl.). 5. Kelimâtü Ebî ʿAbdillâh el-Ḳuşeyrî ve ġayrih fi’t-taṣavvuf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4798). 6. el-Edviyetü’ş-şâfiye fi’l-edʿiyeti’l-kâfiye (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 559). 7. Kitâb fi’ṣ-ṣûfiyye. Hallâc-ı Mansûr’dan (ö. 309/922) Afîfüddin et-Tilimsânî’ye (ö. 690/1291) kadar gelen mutasavvıfların biyografilerini içeren bir eserdir. 8. Lisânü’l-beyân ʿan iʿtiḳādi’l-cinân. Müellif, akaid konularını işlediği bu eserini el-Muḫtaṣar adıyla özetlemiştir. 9. Cümelü’l-îcâz fi’l-iʿcâz bi-nâri’l-Ḥicâz. Hicaz bölgesinde meydana gelen volkanik patlama sonucunda görülen ateşle Medine’de çıkan yangınların, özellikle de bunlardan Mescidi Nebevî’ye kadar uzanan birinin anlatıldığı bir eserdir. 10. ʿUrvetü’t-tevs̱îḳ fi’n-nâr ve’l-ḥarîḳ. Bir önceki kitapta kısaca ele alınan olayların daha geniş biçimde açıklandığı bu eser, Semhûdî’nin el-Vefâʾ bimâ yecibü li-ḥażreti’l-Muṣṭafâ adlı kitabının önemli kaynaklarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, Medârikü’l-merâm fî mesâliki’ṣ-ṣıyâm (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), s. 3-5, 119; İbn Rüşeyd, Milʾü’l-ʿaybe bimâ cümiʿa bi-ṭûli’l-ġaybe (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1981, III, 415-430; V,

Beyrut 1408/1988, s. 314-318; Birzâlî, Meşyeḫatü ķāḍi'l-kuḍât Bedreddin İbn Cemâʿa (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, II, 473-478; Fâsî, el-ʿİķdü'ṡ-ṡemîn, I, 321-330; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 76-81; Keşfü'ẓ-ẓunûn, s. 62, 470; II, 1133, 1641; Îżâḥu'l-meknûn, I, 226; II, 707; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, s. 401-402; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 51-52; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1987 à 1990", MIDEO, XX (1991), s. 449; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 à 1996", a.e., XXIII (1997), s. 389; I. Lozano, "Qutb al-Dın al-Qastallanı y sus dos epistolas sobre el hachis", al-Qantara, XVIII/1, Madrid 1997, s. 103-120; Abdülkerim Özaydın, "Abdülbâsıt el-Malatî", DİA, I, 201.

Abdülkadir Şenel

KASTAMONU

Karadeniz bölgesinin batı kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kızılırmak'ın başlıca kollarından Gökırmak'a kavuşmak üzere Ilgaz dağının kuzey yamaçlarından inen Kastamonu suyu veya Karaçomak deresi vadisi boyunda denizden yaklaşık 790 m. yükseklikte yer alır. Şehrin ne zaman kurulduğu ve adının nereden geldiği kesin olarak bilinmemekle beraber bölgenin eski sakinlerinden Kaşka kavminin buraya "şehir" anlamına gelen Tum(m)ana adını verdiği, bundan dolayı "Kaşkalar'ın şehri" demek olan Gastumanna şeklinde anıldığı ve daha sonra bunun Kastamonu'ya dönüştüğü ileri sürülür. Ayrıca Bizans hânedanı Komnenler tarafından yaptırılan veya tamir edilen kaleye Kastra-Komneni denildiği, bu ada istinaden buranın Kastamonu adını aldığı da belirtilir. Ancak şehrin adının klasik İlkçağ'larda ve Ortaçağ'ın ilk yarısına ait eserlerde geçmemesi bu görüşlerin bir faraziyeden öteye gitmediğini gösterir. İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Kestamûniyâ, Kastamûniye, Kastamûnî; Bizans kaynaklarında Kastamon; Ortaçağ Batı kaynaklarında Castamea, Casstimana, Castemol şeklinde anılan şehrin adı Osmanlı dönemi kaynaklarında genellikle Kastamoni olarak geçer.

Kastamonu yöresi tarihinin Alt Paleolitik-Yontma Taş safhasına kadar indiği, Tahta ve Malak köylerinde bu safhaya ait ele geçen buluntulardan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Gölköy Enstitüsü yakınında bulunan aletler Orta Paleolitik safhasına aittir. Yörede yapılan araştırmalarda henüz Neolitik dönem / Cilâlı Taş'a ait buluntular ele geçmemişse de Geç Kalkolitik safhaya, yoğun olarak da İlk Tunç çağına ait yerleşmeler bulunmuştur. Yüzey araştırmalarında yerleşmelerde Hitit, Frig, Pers, Helenistik ve Roma çağlarına kadar az da olsa bir sürekliliğin varlığı izlenebilmiştir. Milâttan önce 1660 yıllarında Kızılırmak kavsinde kurulan eski Hitit Krallığı'nın kuzeybatısında yer alan Kastamonu çevresinin Hitit coğrafyasında Tum(m)ana bölgesinin içinden kaldığı anlaşılmaktadır. Bu devletin kuruluşundan yıkılışına kadar olan dönem içinde bölgenin kuzeyinde üç grup olarak yaşadığı sanılan ve Hititler'e düşman olan Kaşka topluluğu bulunmaktaydı. Kaşkalar'ın Batı grubunun Gökırmak-Devrez

kesiminde Pala-Tum(m)ana ile sınır komşusu olduğu kabul edilmektedir.

Hitit İmparatorluğu'nun milâttan önce 1190 yıllarına doğru Orta Avrupa'dan gelen Frig ya da Brigler tarafından yıkılmasından bir süre sonra yöre Frigler'in hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 676'da Frigya Devleti'nin Kimmer istilâsına uğraması üzerine yörede daha sonra Lidyalılar üstünlük sağladı. Ancak bu üstünlüğe milâttan önce 546'da Persler tarafından son verilince Kastamonu havalisinin de içinde bulunduğu geniş bir alan Pers Krallığı'nın idaresine geçti. Herodotos'un kaydettiğine göre (Tarih, III, 90) Paflagonialılar, Persler'in üçüncü satraplığında yer almaktaydı. Bu dönemde diğer Pers topraklarında olduğu gibi yöre satraplar tarafından yönetildi. Persler'in milâttan önce 334-333'te Makedonya Kralı İskender'e yenilmesiyle de Makedonyalılar'ın idaresine girdi. Milâttan önce 323'te İskender'in ölümü üzerine iç karışıklık ve iktidar mücadeleleri başladı. Yöreye bir süre sonra Pontus Krallığı hâkim oldu. Daha sonraları burayı almak isteyen Romalılar'la Pontus Krallığı arasında milâttan önce 88-64 yıllarında yoğun mücadeleler meydana geldi. Bu mücadeleler sonunda burası milâttan önce 64 yılından itibaren Roma'nın nüfuz sahasına girdi. Kastamonu yöresi, Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye ayrılmasının ardından Doğu Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde kaldı ve bu hâkimiyet Türkler'in Anadolu'ya girmesine kadar sürdü.

Kastamonu yöresini Türkler'in hangi tarihte fethettiği belli değildir. Ancak 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Selçuklular'ın maiyetinde Türk boylarının kısa süre içinde Anadolu'nun batı uç bölgelerine yayıldığı ve bu arada Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah'a bağlı beylerden Emîr Karategin'in 1084 yılından sonra kısa süre de olsa Kastamonu yöresinde hüküm sürdüğü bilinmektedir. Ardından Bizans hâkimiyetine giren Kastamonu, İmparator Aleksios Komnenos zamanında Dânişmendliler tarafından fethedildi. Böylece burada uzun sürecek olan Türk-Bizans mücadelesi başladı ve şehir Bizanslılar'la Dânişmendliler arasında el değiştirdi. Emîr Gazi (Melik Gazi) Kastamonu'yu alıp iktidar sınırlarını Karadeniz kıyılarına kadar uzattı. Kastamonu ve yöresi, XII. yüzyıl sonlarında Anadolu Selçukluları'nın uç beyi olan Emîr Hüsâmeddin Çoban'ın kurduğu Çobanoğulları Beyliği'nin idaresi altına girdi. Bir asır kadar süren bu hâkimiyet, Çobanoğulları topraklarının XIV. yüzyıl başlarında Kastamonu ve Sinop civarında kurulan Candaroğulları Beyliği

tarafından ilhak edilmesiyle sona erdi. Bu ilhaktan bir süre sonra Kastamonu beyliğin merkezi haline getirildi.

1361 yıllarında Candaroğulları beyi olan Kötürüm Bayezid dönemi Osmanlı Beyliği'nin bu yöreyle ilişkisinin arttığı bir dönem oldu. Nitekim I. Murad, Kötürüm Bayezid ve oğulları arasındaki taht mücadelesinde bir Osmanlı ordusu ile Kötürüm Bayezid'in oğlu Süleyman'ı babasının üzerine gönderdi. Kastamonu'da yapılan savaşta Kötürüm Bayezid yenilerek Sinop'a çekildi. Kastamonu'yu ele geçiren II. Süleyman Paşa ise Osmanlı Beyliği'nin himayesinde hükümdarlığını ilân etti. Böylece ikiye ayrılan beyliğin merkezlerinden birisi Sinop, diğeri Kastamonu oldu. Kısa bir süre sonra I. Murad beyliğin Kastamonu şubesini Osmanlı topraklarına katınca Kastamonu da Osmanlı idaresine girmiş oldu. Ancak Kastamonu halkının Süleyman Paşa lehine harekete geçmesi üzerine burayı ona bıraktı. Yıldırım Bayezid döneminde Süleyman Paşa'nın Osmanlılar'a karşı Kadı Burhâneddin ve Karamanoğulları gibi beyliklerle ortak hareket etmesi Yıldırım Bayezid'in Kastamonu üzerine yürümesine yol açtı. Büyük bir ordu ile Candaroğlu ülkesine giren Yıldırım Bayezid beyliğin Kastamonu şubesini Osmanlı topraklarına dahil etti

(794/1392). Fakat Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur tarafından Candaroğulları Beyliği'nin Sinop şubesinin başında olan İsfendiyar Bey'e verildi. Çelebi Mehmed döneminde daha çok Candaroğulları arasındaki taht mücadelelerinden istifade etmek yoluna giden ve bu arada İsfendiyar Bey'e karşı oğlu Kasım Bey'i destekleyen Osmanlılar zaman zaman Kastamonu ve yöresine hâkim oldular. Ancak bu hâkimiyet sürekli olmadı. Nihayet İstanbul'un fethinin ardından Anadolu'nun birliği siyasetini ön plana çıkaran Fâtih Sultan Mehmed, Candaroğulları Beyliği'ne son vererek (865/1461) Kastamonu ve yöresini kesin biçimde Osmanlı topraklarına ilhak etti.

Kastamonu ve yöresinde Osmanlı idaresine girdikten sonra uzun süre sükûnet hâkim oldu. Fakat XVI. yüzyılın ortalarından itibaren suhte ayaklanmalarının yoğun olarak çıktığı yerlerden biri oldu. Bunun arkasından ortaya çıkan ve XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'yu kasıp kavuran Celâlî hareketlerinden de oldukça etkilendi. 1603'te Yularkıstı adlı Celâlî reisi Kastamonu'yu bir süre ele geçirip yaktı. Bu olaylar sırasında

halkın bır kısmı yerlerini terketmek zorunda kaldı. XVIII. yüzyılda dikkate değer bir olayın vuku bulmadığı, ancak zaman zaman yangın ve depremlerle sarsılan Kastamonu, 1832-1833 yıllarında Tahmiscioğlu Vak'ası adıyla bilinen önemli bir olaya sahne oldu. Daha önce timarlı bir sipahi olduğu anlaşılan Tahmiscioğlu etrafına topladığı adamlarıyla şehri ele geçirdi. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın teşvik ve tahriklerinin de bulunduğu anlaşılan bu isyan çok geçmeden bastırıldı ve Tahmiscioğlu kaçtı. Kastamonu, başta İzmir'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesi (15 Mayıs 1919) olmak üzere Anadolu'da birçok şehrin işgalinin protesto edildiği mitinglere sahne oldu. Halkın bu protesto ve mitinglerinde Kastamonu'da yayımlanan ve Millî Mücadele'nin sesi durumunda olan Açıksöz gazetesi önemli rol oynadı.

Fizikî Yapı ve Nüfus. Türk idaresine girinceye kadar önemli bir gelişme gösteremeyen Kastamonu özellikle Çobanoğulları döneminde nüfus, fizikî yapı ve mimari eserler yönünden şehir hüviyetini kazanmaya başladı. Önceleri burada bir kale mevcuttu. Hangi tarihte inşa edildiği kesin olarak bilinmeyen ve daha çok Bizans döneminde küçük bir askerî birliği barındırdığı ileri sürülen kalenin Çobanoğulları zamanında yeni ilâvelerle tahkim edildiği sanılmaktadır. Kastamonu'yu "Türkmen'in kaidesi" olarak anan Kâtib Çelebi kalenin yüksek bir kaya üzerinde yer aldığını ve küçük olduğunu belirtir (Cihannümâ, s. 648). Çobanoğulları döneminde inşa edilen cami, mescid, hamam, dârüşşifa ve zâviye gibi eserler, şehrin bu dönemde fizikî olarak kale merkez olmak üzere kuzeydoğu ve güneydoğu istikametinde, yani yamaçlardan Karaçomak deresinin meydana getirdiği düzlüğe doğru genişlediğini gösterir. Candaroğulları devrinde şehir fizikî bakımdan daha da gelişti. Şehrin bu beylik döneminde daha çok kalenin doğu, batı ve kuzey taraflarına doğru genişlediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde şehri ziyaret eden İbn Battûta burasını Anadolu'nun en büyük, güzel ve fiyatlar bakımından ucuz bir beldesi olarak tavsif eder (Seyahatnâme, I, 351). Kastamonu'nun 1487'de toplam kırk üç mahallesi vardı. Bu tarihte nüfusça en kalabalık mahalleleri Çölmekçiyan Mescidi, Püre Mescidi, Said Mescidi, Hacı Hamza Mescidi, Cebrâil Mescidi ve İsfendiyar Bey Zâviyesi teşkil etmekteydi. En az nüfus ise Molla Mescidi, Tâî Dayı Sultan Tekkesi, Alparslan Mescidi, Sofular, Seydiler, İbrâhim Bey Zâviyesi gibi mahallelerde bulunuyordu. Bu bilgilere göre XV. yüzyıl sonunda şehir surların dışında güney ve doğu kesiminde büyüme

göstermiştir. Sur dışındaki gelişme XVI. yüzyılda da sürdü. 937 (1530) yılında mahalle sayısı kırk altı idi. 990'da (1582) bu sayının kırk sekiz olması, şehrin XVI. yüzyıl süresince istikrarlı bir büyümeye sahne olduğunu gösterir. Şehirdeki mahallelerin en önemli özelliği birçoğunun cami, mescid, tekke, zâviye ve imaret gibi dinî ve sosyal tesislerin etrafında kurulması ve onların adıyla bilinmesiydi. Kastamonu, XVII ve XVIII. yüzyıllarda daha önceki mahalle sayısını ufak tefek oynamalarla korudu. XVIII. yüzyıl başlarında kırk bir mahalle varken bu yüzyılın ortalarında kırk iki mahalle tesbit edilmiştir. XIX. yüzyılda şehrin fizikî bakımdan büyümediği, yüzyılın ortalarından sonra kuzey ve güneydeki nihaî sınırlarına ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Kastamonu Batı'dan esinlenmiş, askerî, mülkî ve kamuya ait binaların inşasıyla yeni bir fizikî değişim yaşamıştır.

Kastamonu ve çevresi, Türkler'in Anadolu'ya geldiği erken dönemlerden itibaren yoğun bir iskâna sahne oldu. Coğrafyacı İbn Saîd'in 672 (1274) veya 686 (1287) yılında Kastamonu yöresinde 100.000 çadır göçebe halkın yaşadığını yazması, şehrin iskânında Türkmen veya Yörük adıyla bilinen grupların önemli bir rol oynadığını gösterir. 1487'de şehirde tamamını müslüman ahalinin oluşturduğu yaklaşık 5300 kişi yaşıyordu. Bu tarihte şehirde gayri müslim nüfusun bulunmaması, buranın Türk idaresine girmeden önce önemli bir yerleşim yeri olmadığına işaret eder. 1530'da nüfus 5500 civarındaydı. Daha sonra Osmanlı Devleti'nin diğer birçok bölgesi gibi hızlı bir nüfus artışına giren şehrin 1582'deki nüfusu yaklaşık 9500 kişiydi. Kastamonu muhtemelen ileriki dönemlerde de bu nüfusu muhafaza etti. 1814'te şehrin 12.000 dolayında Türk nüfusu bulunuyordu. Ayrıca 300 Rum ve kırk kadar da Ermeni ailesi vardı. Bu gayri müslim nüfus muhtemelen XVIII. yüzyıldan itibaren şehre yerleşmişti. 1856'da şehirde 5-6000 kadar ev mevcuttu. 1869'da 5780 erkek nüfusun altmış altısını Ermeni, 524'ünü Rumlar, 1899'da ise toplam 16.900 dolayındaki nüfusun 400 kadarını Ermeni, 1700 kadarını ise Rumlar teşkil ediyordu. XX. yüzyıl başlarında nüfus 24-30.000 kişi olarak zikredilir. Kastamonu kazasında ise 1831 sayımına göre 14.861 erkek nüfus vardı. 1914 yılında kazanın toplam nüfusu 72.088 idi.

Kastamonu, Osmanlı döneminde diğer Anadolu şehirlerinin pek çok özelliğini gösteren ekonomik ve ticarî faaliyetlere sahipti. Bu faaliyetlerin

bir göstergesi olarak 1487'de şehirde bir bozahane vardı. 1550-1600 yılları arasında şehirdeki

vakıflara ait olmak üzere en azından bir bedesten, beş han ve 165 dükkân mevcuttu. Şehrin ekonomik faaliyetinde bakır ve bakırdan imal edilen eşya önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun en önemli sebebi, yakınındaki Küre'nin zengin bir bakır ve kükürt madenine sahip olmasıydı. Kastamonu'da bakırdan yapılan kazan, tava gibi eşya imalâtı bir hayli gelişmişti. Nitekim Âşık Mehmed, XVI. yüzyılın ikinci yarısında şehirdeki çarşı ve alışveriş yerlerinin ekserisinin bakırla ilgili olduğunu belirttikten sonra, "Nuhastan eşyâ-yi garîbe işleyip ve hatta zeheb ile temvîh ederler" ifadesiyle bakır işlemeciliğinin burada âdeta sanatkârane bir şekilde yapıldığına işaret etmek istemiştir. Kastamonu yakınlarında zengin bakır ve kükürt madeninin olması, burasını Osmanlı döneminde çeşitli bölgelerde güherçile kârhânelerinde işlenerek imal edilen madenî eşyalarla siyah barutun ham maddesinin temin edildiği önemli bir yer haline de getirmişti (BA, MAD, nr. 9840, s. 96-97, 102). 1487'de şehirde en az on üç terzi ile birer külâh dikicisi ve hallâç mevcuttu. Ayrıca şehirde bez, kumaş gibi ürünlerin boyanması için boyahaneler de vardı. Bundan başka şehirde dericilik ve deriyle ilgili sanat dalları önemli bir yer tutuyordu. Bu sanat dalıyla uğraşanların 1487'deki sayısı yirmi beş civarındaydı. Arasında doğrudan doğruya debbâğlıkla uğraşanların sayısı altıydı. Bunu yine altı kişiyle ayakkabıcı, dört kişiyle eskici, ikişer kişiyle kürk dikicisi ve saraç, birer kişiyle de çizmeci ve kemerci takip ediyordu. Dericilikle ilgili meslek grubunun önemli bir yer tutmasında çevredeki hayvancılığın büyük rolü vardı. Debbâğ grubunun olması ise şüphesiz buradaki Ahîlik teşkilâtının ve geleneğinin fonksiyonuyla ilgilidir. Kastamonu ekonomisinde bakır eşya yapımı, deri ve sahtiyan işletmeciliğiyle urgan dokumacılığı, XIX. yüzyılda önemini hâlâ korumaktaydı. Charles Texier şehir halkının dokumacılık ve bakırcılıkla geçindiğini yazar. Bir başka seyyah ise şehrin başlıca ticaret metaının yün olduğunu, ayrıca dericilik, bakırcılık, dokumacılık yapıldığını belirtir. Bölge ormanlık olduğu için bu yüzyılda küçük sanayi dalı olarak marangozluk ve dülgerlik de gelişmişti. Bu gelişmelere paralel olarak yüzyılın sonlarına doğru ticaret, sanayi, eğitim ve idare binalarının sayısı arttı. Nitekim bu dönemde Kastamonu şehrinde yirmiye yakın medrese ile on kütüphane ve iki matbaa mevcuttu. Ayrıca burada bir de sanayi mektebi vardı. Bu durum, şehrin eğitim bakımından ileri sayılabilecek bir seviyeye

ulaştığını gösterir.

Çobanoğulları döneminden itibaren önemli bir kültür potansiyeline sahip olduğu anlaşılan Kastamonu şehrinde birçok ilim adamı ve şair yetişmiştir. Şehirde Çobanoğulları, Candaroğulları ve Osmanlı dönemlerinden kalma birçok tarihî eser de mevcuttur. Atabey Camii (672/1273) ve Medresesi, İbn Neccâr Camii (754/1353), Candaroğlu İsmâil Bey Külliyesi (858/1454), Nasrullah Paşa Camii (912/1506) ve Köprüsü, Mimar Sinan yapısı Ferhad Paşa Camii (967/1559), Sinan Bey Camii (979/1571), Pervâneoğlu Ali Şifâhânesi, Cem Sultan'ın yaptırdığı Karanlık Bedesten, Urgan Hanı (1161/1748) ve günümüze ulaşan Cemâleddin Frenkşah Hamamı (661/1263), Vakıf Hamamı bunların en önemlileridir.

İdarî Yapı. Kastamonu, Osmanlı idaresine girmeden önce Çobanoğulları ve bir süre de Candaroğulları Beyliği'nin merkezi olmuştu. Osmanlı idaresine girdikten sonra Anadolu eyaletine bağlı bir sancak merkezi haline getirildi. Sancağın beyliğine bir ara küçük yaştaki Cem Sultan tayin edildi (874/1469). Bu durum, Kastamonu'nun Osmanlı idaresine giren diğer bazı beylik merkezleri gibi ilk dönemlerde bir şehzade sancağı durumunda olduğunu gösterir. 892 (1487) tarihli Tahrir Defteri'ne göre Kastamonu sancağı nahiye adı altında birimlere ayrılmıştı. Bu nahiyeler söz konusu tarihte idarî bir birimden ziyade timar sistemi içinde muayyen bir bölgeyi göstermekteydi. Nahiyeler arasında yer alan Kastamonu, Kuzyaka adıyla da bilinmekteydi. Sancağın 1530'da toplam on bir kazası vardı. Bunlar Kastamonu merkez kazası ile Göl, Araç, Taşköprü, Küre, Ayandon, Hoşalay, Daday, Boyovası, Duragan ve Sinop kazaları idi. Bu kazaların önemli bir kısmı, daha önce nahiye adıyla bilinen birimlerin adlarını büyük ölçüde muhafaza etmekteydi. XIX. yüzyıla kadar Anadolu eyaletine bağlı sancaklık durumunu koruyan

Kastamonu, Tanzimat'ın ilânıyla birlikte başlayan idarî reformlar çerçevesinde 1841'de Bolu müşirliği adı altında teşkil edilen vilâyetin içinde yer aldı (Lutfî, VII, 37). Ancak 1846'da yapılan idarî düzenlemelerde Kastamonu eyalet haline getirildi. Bu eyaletin Kastamonu ile birlikte Kocaeli, Bolu, Viranşehir ve Sinop olmak üzere toplam beş sancağı vardı. 1867 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre idarî teşkilâttaki yeri vilâyet oldu. 1894'te vilâyetin sancaklarını merkez Kastamonu sancağı ile Bolu, Sinop

ve Çankırı teşkil etmekteydi. Aynı tarihte Kastamonu sancağı merkez Kastamonu kazası ile Taşköprü, Safranbolu, Araç, Cide, Tosya, Daday ve İnebolu kazalarından ibaretti. 1914 yılında Kastamonu vilâyeti merkez Kastamonu sancağı ile Çankırı ve Sinop sancaklarına sahipti. Bu tarihte de Kastamonu sancağının merkez Kastamonu, Taşköprü, Safranbolu, Araç, Cide, Tosya, Daday ve İnebolu olmak üzere toplam sekiz kazası bulunmaktaydı. 1919'da vilâyet olarak başta Kastamonu merkez sancağı olmak üzere Çankırı ve Sinop sancaklarından meydana gelen Kastamonu Cumhuriyet döneminde il merkezi oldu.

Kastamonu şehrinin nüfusu 1927'de 15.000'i bulmamaktaydı. 1935, 1940 ve 1950 yıllarında şehrin nüfusu 14.000'in altına inmişti. Nüfusu ilk defa 1990 yılında 50.000'i geçti (51.560). 1997'de 60.000'e yaklaştı (59.145). Önemli fabrikalar iplik, şeker, yem, gıda ve orman ürünleriyle ilgilidir. Cumhuriyet döneminde eğitim öğretim ve sağlık kurumlarının sayısında önemli bir artış olmuştur. Ayrıca şehirde Gazi Üniversitesi'ne bağlı Kastamonu Eğitim Fakültesi ile Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu vardır.

Kastamonu şehrinin merkez olduğu Kastamonu ili Sinop, Çorum, Çankırı, Karabük ve Bartın illeri, kuzeyden de Karadeniz ile çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Abana, Ağlı, Araç, Azdavay, Bozkurt, Cide, Çatalzeytin, Daday, Devrekâni, Doğanyurt, Hanönü, İhsangazi, İnebolu, Küre, Pınarbaşı, Seydiler, Şenpazar, Taşköprü ve Tosya adlı on dokuz ilçeye ayrılır. 13.152 km² genişliğindeki Kastamonu ilinin sınırları içinde 1997 genel nüfus tesbitine göre 363.700 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise yirmi sekiz idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Kastamonu'da il ve ilçe merkezlerinde 338, kasabalarda sekiz ve köylerde 1994 olmak üzere toplam 2340 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı yetmiş altıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 23 M; BA, MAD, nr. 9840, s. 96-97, 102; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), Ankara 1994, II, 591-696; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1991, III, 90; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 351; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 105-106; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim: Tahlil-Metin (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, metin, s. 402-403; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 648; Lutfî, Târih, VII, 37; Cuinet, IV, 446-466; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 147; Mehmed Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341; T. Mümtaz Yaman, Kastamonu Tarihi, XV. Asrın Sonlarına Kadar, İstanbul 1945; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, tür.yer.; a.mlf., "Kastamonu'nun İlk Fethine Kadar Osmanlı-Candar Münasebetleri (1361-1392)", TAD, I/1 (1964), s. 133-144; a.mlf., "Candaroğulları", DİA, VII, 146-149; a.mlf., "Çobanoğulları", a.e., VIII, 354-355; S. Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Cambridge 1984, s. 131, 135, 180-183, 304; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 111; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 43, 60; II, 18-20, 173; Ayşe Tosunoğlu, Tapu-Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Kastamonu Sancağı (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kemal Kutgün Eyüpgiller, Bir Kent Tarihi Kastamonu, İstanbul 1999; Mehmet Özsait, "İlkçağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi", Trabzon Tarihi Sempozyumu, 6-8 Kasım 1998, Bildiriler, Trabzon 1999, s. 35-46; Necdet Hayta - Uğur Ünal, "1312 (1894) Yılı Kastamonu Vilâyeti Salnâmesine Göre Kastamonu Vilâyeti", Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Mayıs 2000, Kastamonu 2001, s. 37-40; Z. Kenan Bilici, "13. Yüzyılda Kastamonu: Ortaçağ Kent Dokusu Üzerine Bazı Belirlemeler", a.e., s. 81-88; Ahmet Kankal, "Fetihten XVI. Yüzyılın Sonuna Kadar Kastamonu Şehrinde İskân ve Nüfusa Dair Genel Gözlemler", a.e., s. 89-120; Cl. Cahen, "İbn Sa'īd sur l'Asie mineure seldjuqide", TAD, VI/10-11 (1972), s. 48; M. Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", MES, XVII/1 (1981), s. 93, 103; Zübeyde Güneş Yağcı, "1487 Tarihli Tapu-Tahrir Defterine Göre Kastamonu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Yapısı", Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 2, Isparta 1996, s. 239-263; Besim Darkot, "Kastamonu", İA, VI, 399-403; C. J. Heywood, "Ḳasṭamūnī", EI² (İng.), IV, 737-739.

İlhan Şahin